D. ALBERTI MAGNI,

RATISBONENSIS EPISCOPI, ORDINIS PRÆDICATORUM,

SUMMÆ THEOLOGIÆ

PARS PRIMA

B. ALBERTI MAGNI,

RATISBONENSIS EPISCOPI, ORDINIS PRÆDICATORUM,

OPERA OMNIA,

EX EDITIONE LUGDUNENSI RELIGIOSE CASTIGATA, ET PRO AUCTORITATIBUS
AD FIDEM VULGATÆ VERSIONIS ACCURATIORUMQUE
PATROLOGIÆ TEXTUUM REVOCATA, AUCTAQUE B. ALBERTI VITA AC BIBLIOGRAPHIA SUORUM
OPERUM A PP. QUÉTIF ET ECHARD EXARATIS, ETIAM REVISA ET LOCUPLETATA

CURA AC LABORE

STEPH. CÆS. AUG. BORGNET,

Sacerdotis diœcesis Remensis.

ANNUENTE FAVENTEQUE PONT. MAX. LEONE XIII.

VOLUMEN TRIGESIMUM PRIMUM

SUMMÆ THEOLOGIÆ PARS PRIMA.



PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM,
13, VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

MDCCCXCV

D. ALBERTI MAGNI,

RATISBONENSIS EPISCOPI, ORDINIS PRÆDICATORUM,

PRIMA PARS

SUMMÆ THEOLOGIÆ.

PROLOGUS.

Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, et non potero ad eam[1].

In hac auctoritate sex notantur, quibus scientia sacrarum litterarum omnes excellit alias scientias : quod notatur cum dicit, *Mirabilis.* Primum est subjecti mirabilitas. Secundum, ejus acquisitionis auctoritas: quod notatur per, *Facta est.* Tertium, ejus certitudinis credulitas : quod notatur per, *Scientia tua.* Quartum, ad intellectum nostrum applicabilitas : quod notatur per hoc quod dicit, *Ex me.* Quintum, demonstrationis ipsius fortissima veritas : quod notatur per hoc quod dicit, *Confortata est.* Sextum, super nos et intellectum nostrum altissima ejus dignitas : quod notatur per hoc quod dicit, *Et non potero ad eam.*

Ex hoc quod *mirabilis* est, habet honorabilitatem. Cum enim scientiæ in duobus differant, scilicet subjecti mirabilitate et honorabilitate, et demonstrationis certitudine, ut in principio de *Anima* dicitur, constat illam honorabilissimam esse quæ de mirabilissimo et altissimo est. Hæc autem theologia est, quæ tota de Deo est, secundum quod per omnia opera sua *attingit a fine usque ad finem fortiter, ut disponit omnia suaviter*[2]. Sic enim innotescit in omnibus. In effecti-

[1] Psal. CXXXVI, 6.
[2] Sapient. VIII, 1.

bus quidem naturæ per vestigium et imaginem, in operibus autem reparationis per similitudinem gratiæ, in actibus autem glorificationis sive beatificationis per consummationem gloriæ. *Mirabilis* igitur est : et ex hoc altissima et nobilissima et honorabilissima.

Facta est etiam in nobis alio quodam superiori eam efficiente. Est enim impressio quædam ut sigillatio divinæ sapientiæ in nobis, ut mens humana Dei sapientis sit sigillum, et impressa formis et rationibus causæ primæ in sapientia sua creantis et reparantis et glorificantis sua causata. Quod dicitur, Cantic. VIII, 6 : *Pone me ut signaculum super cor tuum.* Quod exponens Gregorius dicit : « Signaculum est sigillum profundatum. » Propter quod, Ezechiel. XXVIII, 12, dicitur de Angelo cæteros excellente in sapientia : *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, et perfectus decore.* Per talem ergo impressionem factam in nobis, constat quod fit in nobis, nobis ascendentibus ad Deum, et ad ipsam, sicut cera ascendens ad sigillum, et non e converso. Propter quod oratione et devotione plus acquiritur quam studio. Sapient. VII, 7 : *Optavi, et datus est mihi sensus : invocavi, et venit in me spiritus sapientiæ.* Ex hoc infert Augustinus in libro VIII de *Trinitate*, quod quia cor hominis ascendit ad illam, necesse est quod in sola illa cor hominis exaltetur. Alia quippe scibilia vel æqualia sunt, vel inferiora corde humano : propter quod secundum quod in corde humano sunt, exaltationem recipiunt et nobilius esse quam habent in seipsis, sicut nobilius est incorruptibile quam corruptibile. Sola autem illa est quæ cor elevat, et elevatum purificat, et in æterna fundat immortalitate. Sapient. XV, 3 : *Nosse te, consummata justitia est : et scire justitiam tuam et virtutem tuam, radix est immortalitatis.* Hinc est quod dicit Alpharabius in libro de *Intellectu et intelligibili*, quod omnes Philosophi in intellectu adepto divino radicem posuerunt immortalitatis animæ. Licet autem sic facta sit, ut dicit Dionysius de Ierotheo, quod patiendo divina didicit, tamen studium ad hoc cooperatur sicut dispositio in subjecto. Propter quod studium sacrarum litterarum multum commendat Hieronymus in *Prooemio galeato*, et dicit, quod hoc commendat Paulus in discipulo suo Timotheo. Dicit etiam, quod propter hoc oportet Episcopum esse *amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere* [1].

Est etiam hæc scientia certissimæ credulitatis et fidei. Aliæ enim scientiæ quæ de creaturis sunt, quamvis rationes habeant immobiles, tamen eædem rationes per esse in rebus creatis ac piæ, mobiles sunt : hæc autem in rationibus æternis fundata, penitus est immobilis et secundum esse et secundum rationem. Et cum scientia sit stans habitus et immobilis ex intellectualibus acceptus et factus, et non ex sensibilibus vel imaginabilibus, eo quod illa ab appendiciis materiæ separata non sunt, planum est hanc vel solam

[1] Ad Titum, I, 9.

vel præcipuam esse scientiam : nihil enim nisi intellectuale est intellectus divinus, prout ipse lux est et causa omnium intelligibilium ; et ex illo nobis est scientia divina. Et hoc est quod dicitur, Psal. xxxv, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.* Et, Psal. iv, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine : dedisti lætitiam in corde meo.* Hinc est quod dicit Averroes, quod « scibile « illud quod omnes homines natura scire desiderant, intellectus divinus est, « prout primam habet influentiam super omnia intelligentia et intelligibilia, « conferens intelligentibus virtutem qua possint intelligere, et dans intelligibi- « libus lumen quo movere valeant intellectum ad actum intelligendi. » Et hoc est quod dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod « intellectus divinus « per omnes se expandit intellectuales vultus[1]. » II ad Corinth. iv, 6 : *Deus, qui dixit de tenebris lumen splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris, ad illuminationem scientiæ claritatis Dei, in facie Christi Jesu.* Ex intelligibilibus ergo solis est, et ex prima forma intelligendi omne quod intelligitur, et quod ab omni homine scire desideratur. Si enim propter quod unumquodque tale, et illud magis, ut dicit Aristoteles in I *Posteriorum :* scimus autem secunda propter prima : si natura scire desideramus secunda, multo magis desideramus scire prima.

Et sic dicitur, *Scientia tua,* secundum causam formalem omnis scibilis et omnis scientis.

Dicitur etiam, *Scientia tua,* secundum causam efficientem : eo quod Deus largitate sua hanc efficit in nobis per Spiritum sanctum. Joan. xvi, 13 : *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Jerem. xxxi, 34 : *Non docebit ultra vir proximum suum et vir fratrem suum dicens : Cognosce Dominum ; omnes enim cognoscent me, a minimo eorum usque ad maximum.*

Est etiam scientia subjecti ut de quo : quia de ipso est. Et si objicitur, quod materia cum efficiente et forma non coincidit in idem, ut dicit Aristoteles in II *Physicorum.* Dicimus, quod hoc intelligitur de materia ex qua, et non de materia circa quam : alioquin instantia erit in omni intellecto et volito, quod et materia et forma finis est intellectus et voluntatis.

Dicitur etiam, *Scientia tua,* quia ad Deum est sicut ad finem. Hinc est enim quod in Psalmo xlii, 3, dicitur : *Emitte lucem tuam et veritatem tuam : ipsa me deduxerunt, et adduxerunt in montem sanctum tuum, et in tabernacula tua.* Ex hoc consequens est, quod hæc scientia sola sapientia sit, vel maxime. Dicit enim Philosophus in I *primæ philosophiæ,* quod illa scientia maxime sapientia est, cujus finis intus est et sciendi gratia sive causa. Hæc autem scientia hæc omnia habet. Est enim ab intellectu divino sicut ab efficiente, et ex intellectu divino sicut a primo formali, et de ipso prout est ars plena rationibus omnium quæ sunt et ad ipsum et propter ipsum sicut ad finem. Primum attribuitur

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

Patri. Secundum et tertium Filio, secundum quod est virtus et sapientia Patris : secundum quidem attribuitur ei in eo quod est virtus Patris, tertium vero in eo quod est sapientia. Quartum autem attribuitur Spiritui sancto.

Hæc etiam scientia intellectui nostro maxime est applicabilis : et ideo in ipsa maxime quiescit anima. Si enim omne intelligibile per hoc applicabile est intellectui nostro, quod intelligibile est, hoc est, ad lumen scientiæ deputatum, illud quod maxime est intelligibile et in purissimo intelligentiæ lumine, maxime erit applicabile secundum naturam. Unde, Jacobi, I, 21 : *In mansuetudine suscipite insitum verbum, quod potest salvare animas vestras.* Ubi dicit Glossa, quod insitum est per naturam. Ad Roman. x, 8 : *Prope est verbum in ore tuo*[1]. Cujus ratio est, quod in nullo scibili quiescit animus, nisi deducat illud ad scibile primum, ad quod non est aliquod medium : et tunc quiescit et stat in illo, et in omnibus aliis assentit propter illud.

Cum igitur jam constet, quod hæc scientia est de scibili primo, prout lux luminum est in seipso, et relucens in omnibus aliis, constat quod in ipsa maxime quiescit animus hominis.

Et si objicitur, quod dicit Philosophus in II *Metaphysicæ*, quod « dispositio « nostri intellectus ad manifestissima naturæ est sicut dispositio oculorum « vespertilionis ad lumen solis. » Oculus autem vespertilionis nihil videt in lumine solis, sed fugit ipsum. Ergo et noster intellectus manifestissima et prima fugiet, et non quiescet in eis. Dicimus, quod hoc accidit oculis vespertilionis in quantum sunt vespertilionis scilicet, et non in quantum sunt oculi. Oculi quippe herodii applicantur lumini solis in rota, et quiescunt in ipsa. Et sic accidit intellectui in quantum noster est, hoc est, cum continuo et tempore, reverberari a naturæ manifestissimis et primis. In quantum autem intellectus est et quædam pars divina, ut dicit Philosophus in VI *Ethicorum*, nihil adeo convenit ei sicut quiescere in primis. Et ideo docent Philosophi, quod aliquis per separationem a continuo et tempore, hoc est, ab imaginabilibus et sensibilibus, suum adipiscatur intellectum, ut possesso intellectu applicando ea ad divina quiescat. Augustinus in libro I *Confessionum* : « Fecisti nos ad te, Do- « mine, et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te[2]. » Hoc respectu theologia quæ natura omnium scientiarum est prima, ultima efficitur ordine studii et inquisitionis. Propter quod dicit Alpharabius, quod « in studio illius Philosophi vitam finierunt. »

Est etiam in demonstratione fortissimæ veritatis : eo quod per revelationem primi luminis omnia demonstret quæ probat. Aliæ autem per lucem intelligentiæ in creatis acceptam, quæ lux sæpe occumbit subjecti malitia in quo est et caligine phantasiarum. Ista autem demonstrat per lucem puram et invincibilem et immutabilem. Sapient. VII, 29 et 30 : *Luci comparata, invenitur prior.*

[1] Cf. Deuter. XXX, 14 : *Sed juxta te est sermo valde, in ore tuo, et in corde tuo, ut facias illum.*
[2] S. AUGUSTINUS, Lib. I Confessionum, cap. 1.

Illi enim succedit nox: sapientiam autem non vincit malitia. Joan, I, 4 et 5, de luce quæ vita est: *Et vita erat lux hominum. Et lux in tenebris lucet, et tenebræ eam non comprehenderunt.* Chrysostomus in *Originali* super idem huic verbo addens dicit: « Quin potius lux comprehendit tenebras, et sui claritate dissipat. »

Altissima etiam ejus dignitas est, quod supra est non tantum nos, sed etiam Angelicum intellectum posita, quam solus Deus perfecte habet et possidet, Unde Augustinus in libro de *Videndo Deum ad Paulinam*: « Scire Deum possu- « mus, comprehendere vero minime. » Scire, est suprema mentis nostræ virtute per intellectum tangere. Comprehendere autem, discursus et contactus intellectus est supra terminos rei: quod in infinito fieri non potest et incircumscripto. Propter quod dicit Damascenus, quod « Deus infinitus dicitur, quia « nec loco, nec tempore, nec intellectu mensuratur. » Et Anselmus in *Prosologio*, quod « Deus est majus quam cogitari possit vel intelligi. » Augustinus in libro I de *Trinitate*: « Mentis humanæ invalida acies in tam excellenti luce non figi- « tur, nisi per justitiam fidei emundetur [1]. » Ad Roman. XI, 34: *Quis cognovit sensum Domini*? Et ideo in hac scientia quilibet proficere poterit, numquam autem ad ultimum perfici: quia hoc esset comprehendere, ita quod nihil sui esset extra intellectum. Ad Ephes. III, 20 et 21: *Ei qui potens est omnia facere superabundanter quam petimus aut intelligimus, secundum virtutem quæ operatur in nobis, ipsi gloria in Ecclesia, et in Christo Jesu, in omnes generationes sæculi sæculorum. Amen.*

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. I de Trinitate, cap. 2.

EXPLICIT PROLOGUS.



TRACTATUS I.

DE SCIENTIA THEOLOGIÆ.

Cupientes igitur petitionibus fratrum satisfacere et multorum aliorum nos quasi ad hoc compellentium, de hac scientia et scibilibus ejus inquiremus.

Et quia dicit Philosophus, quod solvere non potest qui nescit nodum, de quolibet nodum quæstionis præmittemus, et singulis solutiones congruas, prout Deus dederit, annotabimus.

Quæremus autem de ipsa scientia sex, scilicet an est ?

Secundo, Quid est ?

Tertio, De quo sit ut de subjecto ?

Quarto, Qualiter ab aliis scientiis separata est ?

Quinto, Quis proprius modus ejus est ?

Et sexto, Ad quid est sicut ad finem ?

QUÆSTIO I.

An theologia sit scientia ?

Primo ergo quæritur, An theologia sit scientia ?

Et sex modis arguitur, quod non sit scientia.

1. Primus accipitur ex eo de quo est. Est enim de gestis singularibus Dei et sanctorum Veteris et Novi Testamenti, quæ gesta historialiter describuntur. De quibus dicit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*, quod « historiæ rerum semper creduntur, et numquam intelliguntur [1]. » Sed de his quæ numquam intelliguntur, non potest esse scientia : omnis enim scientia ex intelli-

[1] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Q. 47.

gibilibus accipitur, ut docet Aristoteles in I *Posteriorum*: de intelligibilibus autem meliorem habemus acceptionem quam sit scientia. Cum igitur ea ex quibus accipitur theologia non sint intelligibilia, videtur quod theologia non sit scientia.

Hoc confirmatur per hoc, quod omnis scientia ex universalibus est: gesta autem historica particularia sunt per hic et nunc determinata, ut Philosophus in I *Metaphysicæ* dicit, quod ex multis particularibus similiter acceptis experientia fit, hoc est, experimentalis cognitio. Et ibidem post pauca dicit : « Universale artis et scientiæ principium est. »

2. Secundo, Objicitur ex consideratione ejus de quo est. Est enim de trinitate personarum in una natura, et diversitate naturarum in una persona Christi, et effectibus istorum. Cum enim intellectus noster possibiliter sit, non potest accipere scientiam, nisi per propositiones primas, quas habet apud se, et a nullo accipit Doctore, quibus tamquam instrumentis de potentia ducitur ad actum, et contrarium illis nihil accipit, sicut est de quolibet affirmatio vel negatio vera, et quod nomina et voces non significant infinita, et hujusmodi quæ ponit Aristoteles in IV *primæ philosophiæ*. Inter has autem est, quod una natura simplex per esse numeratur in diversis hypostasibus, et quod diversarum naturarum substantia et potentia et proprietate differentium, diversæ sunt hypostases, et quod non est idem corruptibile et incorruptibile, sicut et probat Aristoteles in I de *Cælo et Mundo*. Si enim potentia semper essendi in eodem subjecto sit cum potentia corrumpendi, sequitur quod idem subjectum erit, et non erit aliquando, quod est impossibile. Ista ergo principia quæ intellectus apud se habet, non permittunt quod scientia generatur in ipso vel de fide Trinitatis et unitatis, vel de fide incarnationis et passionis, vel de fide resurrectionis et ascensionis : quæ potissima sunt in scientia theologiæ. Ergo videtur, quod scientia theologica non sit scientia.

3. Tertio, Arguitur ex hoc, quod tres sunt acceptionis partes, ut dicit Philosophus. Ex probabilibus enim est opinio. Ex credibilibus fides, et hæc etiam innata rationibus ex probabilibus nascitur. Ex intelligibilibus autem generatur scientia. Cum ergo sacra Scriptura ex credibilibus sit, videtur quod non sit scientia de theologicis, sed fides. Unde Augustinus in libro XIV de *Trinitate*: « Non quidquid sciri ab hominibus potest in rebus humanis huic scientiæ tribuo, ubi plurimum supervacuæ vanitatis et noxiæ curiositatis est, sed illud tantummodo quo fides saluberrima, quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur [1]. » Videtur ergo, quod de theologicis sit fides et non scientia.

4. Quarto : quia dicit Richardus de sancto Victore quod « fides est supra opinionem, et infra scientiam veritatis. » Videtur ergo, quod de credibilibus non sit scientia, sed aliquid infra scientiam.

5. Quinto : quia si scientia est, evacuat meritum fidei. Dicit enim Gregorius in homilia sua paschali, quod « fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. » Et cum omnis scientia quæ est in nobis, ex humana ratione sit, videtur quod doctrina fidei non sit scientia.

6. Sexto, Arguitur ex hoc quod dicit Boetius, et Ptolemæus in *Almagesto*, in principio, quod « quædam propter nimiam suam perfectionem perfecto intellectu intelligibilia non sunt, ut Deus, et substantiæ separatæ. » Sed de quibus non est perfectus intellectus, non generatur perfecta scientia. Et hoc confirmat Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, dicens, quod « cum ad divina venimus, perfectam invenimus irrationabilita-

[1] S. Augustinus, Lib. XIV de Trinitate, cap. 1

tem [1]. » Et hoc est etiam quod dicit Philosophus in libro de *Causis*, quod « prima causa est super omne nomen, et super omnem rationem, et numquam sufficiunt linguæ ad narrationem ejus, propter excellentiam esse ejus. » I ad Timoth. VI, 16 : *Lucem inhabitat inaccessibilem*.

CONTRA hoc est, quod

Sed contra. 1. Illud quod scitur ex primo, verius scitur quam id quod scitur ex aliquo secundorum : sed quod scitur per inspirationem, scitur ex primo : ergo verius scitur quam aliqua alia causa.

2. Adhuc, Quod scitur ex immobilibus et immobilissimis, verius scitur quam quod scitur ex mobilibus vel minus immobilibus : quod autem per revelationem scitur, ex immobilissimis scitur : ergo illa verissime scientia est.

SOLUTIO. Ad hoc dicendum, quod theologia verissima scientia est, et quod plus est, sapientia : eo quod per altissimas causas est, quas difficile est homini scire : talia enim cognoscentem Philosophus dicit esse sapientem in primo *primæ philosophiæ* : et talem scientiam vocat *sapientiam*.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod scientia theologiæ de particularibus est, non quia sit in particularibus particulariter consideratis, sed quia scientia est secundum pietatem, ut dicitur, ad Titum, I, 1 [2], et informans ad fidem meritorum et operum. Talis autem scientiæ perfectio ultima in operibus particularibus particulariter operantibus est.

Adhuc autem : quia talis scientia magis creditur eis qui talia amant opera et faciunt, quam propter persuasionem, ut dicit Philosophus in libro IX *Ethicorum*.

Adhuc arguitur : quia in particularibus proposita, plures qui secundum sensum judicant, instruit et informat ad pietatem : ideo in libris suis in particularibus proponitur. Unde Hieronymus in suo *Procæmio galeato* : « Nolo ut offendaris in Scripturis sanctis simplicitate et quasi vilitate verborum, quæ vel vitio interpretum, vel de industria sic prolata sunt, ut rusticam concionem facilius instruerent, et in una eademque sententia aliter doctus, aliter sentiret indoctus [3]. » Singulare enim potentia universale est aliquando : quia sicut in uno similiter se habet in omnibus aliis. Propter quod sequitur, si anima Petri est immortalis : ergo anima omnis hominis. Et similiter, si fides, spes et charitas in Abraham accepta est, in omnibus hominibus accepta erit. Et si revelatum a Spiritu veritatis in uno verum est, in omnibus verum erit. Propter quod particularia sacræ Scripturæ potentia universalia sunt, ut ex ipsis sicut ex universalibus arguatur. Si enim semel interpositio terræ, recto diametro semel faciat eclipsim, sequitur quod semper facit. Sic igitur et hac de causa theologia in particularibus proponitur, cum tamen verissime scientia sit universalis.

Quod autem quidam hic distinguunt, quod quatuor modis dicitur *universale*. Prædicatione scilicet, quod de pluribus potentia vel actu vel utroque modo prædicatur, ut homo, domus heptangula, quæ forte numquam fuit, sed tamen esse potuit, ut dicit Avicenna. Et sol qui universale est, quamvis non nisi de uno actu prædicatur. Secundo modo universale est, ut dicunt, quod exemplariter ad multa refertur, ut sigillum, et actus exemplaris Sanctorum. Tertio modo universale est significando ad multa relatum, ut mors Abel ad mortem Christi in se et in omnibus martyribus suis. Propter quod dicitur, Apocal. XIII, 8 : *Agnus qui occisus est ab origine mundi*. Quarto

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 1.

[2] Ad Titum, I, 1 : *Paulus, servus Dei, Apostolus autem Jesu Chrsti, secundum fidem electorum Dei, et agnitionem veritatis quæ secundum pietatem est*, etc.

[3] S. HIERONYMUS, In Prologo galeato, cap. 7.

modo dicunt universale esse causando ad multa relatum, sicut prima causa universalis dicitur esse. Hæc quidem bene dicta sunt, quamvis ad propositum nihil : quia scientia non est de universalibus exemplificando, vel significando, vel causando, sed prædicando tantum.

Et quod dicit Augustinus, quod talia « semper creduntur, et numquam intelliguntur, » intelligitur de gestis humanis, in quibus non sicut in uno, sic in omnibus aliis est.

Ad 2. Ad id quod secundo objicitur, dicendum quod noster intellectus perficitur luminibus et elevatur : et ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam Trinitatis et incarnationis et resurrectionis. Ex lumine autem fluente a superiori natura, ad supermundana elevatur, quæ potentia sola divina et voluntate sunt, ut dicit Chrysostomus. Et his lumine desuper fluente assentit : et certius ea scit, quam ea quæ ex lumine sibi connaturali accipit.

Ad 3. Ad id quod tertio objicitur, dicendum quod sunt credibilia quæ intelligibilia esse non possunt, sicut gesta humana, quæ potentiam universalitatis non habent. Et hæc non generant nisi opinionem, vel fidem, non secundum quod fides est virtus, sed secundum quod dicit Philosophus in III de *Anima*, opinio innata rationibus fit fides. Et sunt credibilia quæ per inductionem luminis superioris fiunt intelligibilia : et hæc faciunt certissimam scientiam. Isaiæ, VII, 9, secundum translationem Septuaginta interpretum : « Nisi credideritis, non intelligetis [1]. » Et Dionysius dicit in libro de *Divinis mominibus*, quod « fides est lumen locans credentes in prima veritate, et primam veritatem in ipsis immobilibus [2]. » Et ideo sub lumine illius accipitur quod sub lumine naturali non potest accipi. Dicit enim Boetius, quod « quidquid potest potentia inferior, potest superior, et amplius. »

Ad quartum dicendum, quod Richardus vocat *opinionem* omne id quod humana æstimatione vel ratione acceptum est : scientiam vero veritatis id solum quod in visione Dei faciem ad facie perspectum est. Et sic verum est, quod fides est media inter opinionem et scientiam veritatis. I ad Corinth. XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ægnimate : tunc autem facie ad faciem.* Sed secundum quod scientia est acceptio veritatis per certas rationes et immobiles de credibilibus fidei, potest esse et est vera scientia. Ad 4.

Ad quintum dicendum, quod si esset ex humana ratione, teneret objectum : nunc autem quia ex rationibus fidei est, non tenet. Ad 5.

Et quod dicitur, quod omnis nostra scientia est ex humana ratione, falsum est, nisi intelligatur humanitus non divinitus accepta.

Ad sextum jam patet solutio. Perfectissima enim lumine humani intellectus non perfecte intelliguntur, lumine autem superioris naturæ vere possunt intelligi et perfecte, perfectione viæ, et non patriæ, nisi paucis, ut Paulo in raptu hoc concessum fuit per privilegium speciale. Job, XXXVI, 25 : *Omnes homines vident eum : unusquisque intuetur procul.* I ad Corinth. XIII, 12 : *Nunc cognosco ex parte : tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum.* Ad 6.

Ex his patet, quod credibile tribus modis se habet ad intellectum, ut dicit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Impossibiliter, ut in gestis hominum, quæ semper creduntur et numquam intelliguntur. Antecedenter, ut in gestis divinis, quæ non intelliguntur nisi prius credantur. Consequenter, ut in rationibus disciplinabilibus, quæ mox ut intelliguntur, statim creduntur [3].

[1] Vulgata habet, Isa. VII, 9 : S*i non credideritis, non permanabitis.*

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus cap. 7.

[3] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Q. 47.

QUÆSTIO II.

Quid sit theologia secundum definitionem?

Secundo quæritur, Quid est theologia per rationem definitivam?

Et dicit Augustinus in libro XIV de *Trinitate*, quod « theologia est scientia quæ est de rebus ad salutem hominum pertinentibus [1]. »

Item, Ibidem dicit : « Non quidquid sciri potest ab hominibus in rebus humanis, ubi plurimum est supervacuæ vanitatis, aut noxiæ curiositatis, huic scientiæ tribuo : sed id solummodo quo fides saluberrima, quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, et roboratur. »

Ex quo accipitur, quod theologia scientia est, ea quæ sunt ad fidem generandam, nutriendam, roborandam considerans.

Contra primam harum definitionum objicitur sic :

1. Theologia de multis est, quæ non directe ad salutem hominis pertinent, quæ in diversis narrantur historiis. Ergo non tantum est de his quæ ad salutem hominis pertinent.

2. Adhuc, De peccatis est, quæ ad salutem hominis non pertinent, sed potius impediunt, non ergo est de his quæ ad salutem hominis pertinent tantum.

Contra secundam vero definitionem sic objicitur :

1. Fides enim saluberrima in quantum fides, gignitur per miracula, et in quantum saluberrima, informatur per charitatem. Secundum hoc ergo tota theologia esse debet de miraculis et charitate : quod constat esse falsum.

2. Adhuc, Diffinitio et nomen per implicitum et explicitum idem dicunt : nomen autem *theologiæ* non dicit nisi sermonem vel rationem de Deo : ergo videtur, quod in diffinitione non plus debeat contineri : non ergo debet poni, quod sit de his quæ ad salutem hominis pertinent.

3. Adhuc, Dicit Augustinus in libro II de *Libero arbitrio*, quod « virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus operatur in nobis sine nobis [2]. » Secundum hoc ergo theologia non esset nisi de Deo in quantum gignit in nobis virtutes : nihil enim gignit in nobis virtutes nisi Deus.

Solutio. Ad hæc et similia dicendum, quod sicut dicitur ad Titum, I, 1, theologia scientia est *secundum pietatem*, hoc est, quod non est de scibili simpliciter ut scibile est, nec de omni scibili, sed secundum quod est inclinans ad pietatem. Pietas autem, ut dicit Augustinus, cultus Dei est, qui perficitur fide, spe, charitate, oratione, et sacrificiis. Et hoc modo theologia scientia est de his quæ ad salutem pertinent : pietas enim conducit ad salutem. Hoc etiam modo Solutio.

[1] S. Augustinus, Lib. XIV de Trinitate, cap. 1.

[2] Idem, Lib. II de Libero arbitrio, cap. 18.

est de his ex quibus fides generatur, nutritur, et roboratur in nobis quantum ad assensum primæ veritatis. Assensus est primæ veritatis propter se et super omnia : fides est in actu. Hunc autem assensum inductive quædam generant, sicut auditus operum et miraculorum, sive in seipso, sive in factis Sanctorum, sive etiam in judiciis et pœnis malorum, sive in mundi constitutione, lapsu hominis, in recreatione et glorificatione Sanctorum. Ad Roman. x, 17 : *Fides est ex auditu : auditus autem per verbum Christi.* Hæc etiam sæpius meditata fidem nutriunt ut calescat, et confortant ut avertentibus resistat. Et de omnibus his in quantum hujusmodi sunt, theologia est.

Ad diffin. 1. Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Aristoteles, nihil prohibet unam scientiam esse plurium, velut amborum finium : unius tamquam finis, alterius tamquam ejus quod est ad finem. Et ideo theologia est de his quæ ad salutem pertinent ut finis : de multis autem aliis est ut inclinantibus ad pietatem quæ ducit ad finem : et hæc in theologia describuntur.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod de peccatis est theologia, in quantum per fugam eorum inclinant ad pietatem, sicut medicina de ægritudinibus est, docens perseverare corpora ne ægritudinem incidant : si ægra sint, docet quibus antidotis ab ægritudine purgentur et liberentur. Et hoc modo theologia tractat de peccatis et remediis peccatorum.

Ad diffin. Ad 1. Ex his facile patet respondere ad sequens.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod *theologia* nomine ipso non dicit nisi rationem vel sermonem de Deo : sermo autem de Deo debet esse determinativus Dei, non secundum esse et substantiam tantum, sed secundum quod est principium et finis eorum quæ sunt : quia aliter imperfecte cognoscitur. Non autem est principium et finis nisi per ea quæ ad exitum rerum ab ipso et ad reductionem rerum ad ipsum pertinent : et hæc sunt quæ pertinent ad salutem hominis. Et per hoc patet solutio.

Ad 3. Ad hoc quod objicitur, quod solus Deus operatur fidem in nobis et virtutes, dicendum quod licet solus efficienter operetur dando gratiam prævenientem et subsequentem, in virtutibus tamen multa sunt quæ inductive et inclinative ad hoc cooperantur ex parte nostra, secundum quod fides est ex auditu interiori vel exteriori.

Ex his accipitur, quod theologia scientia religiosa est, secundum quod Tullius in fine *primæ rhetoricæ* religionem diffinit, dicens, quod « religio est quæ curam ceremoniamque cuidam naturæ quam superiorem vocant, affert. »

Patet etiam, quod est scientia, secundum quod sanctitatem in libro de *Bonis laudabilibus* diffinit Aristoteles, dicens quod « sanctitas est scientia scire faciens quæ ad Deum justa sunt. » Sapient. x, 10 : *Dedit illi scientiam Sanctorum.*

QUÆSTIO III.

De quo sit theologia ut de subjecto ?

Tertio quæritur, De quo sit theologia ut de subjecto ?

Et de hoc sunt quatuor positiones. Una est Augustini in libro I de *Doc-*

trina Christiania[1], quam sequitur Magister in *Sententiis*, quæ est, quod « qui diligenter legit continentiam novæ et veteris legis, inveniet eam circa res et signa versari. »

Secunda est Hugonis de sancto Victore in libro *Sententiarum* suarum, quæ dicit, quod « materia divinarum Scripturarum sunt opera reparationis : aliarum vero scientiarum materia sunt opera conditionis. »

Tertia, In principio Glossæ Psalterii dicitur, quod « nihil est in Scriptura divina, quod non ad Christum vel Ecclesiam pertineat. » Ergo caput et corpus, sponsus et sponsa, Christus et Ecclesia subjectum sunt sacræ Scripturæ, hoc est, totus Christus integer.

Alia positio est, quod Deus sit subjectum sacræ Scripturæ, sicut et per nomen significatur quo *theologia* vocatur.

De istis ergo positionibus quæritur. Et principaliter quidem quæritur de subjecto.

Sed quia per subjectum scientia est una vel plures, secundo quæritur, utrum theologia scientia sit una vel plures? et, Qua unitate est una, si una est ?

Item, Ex subjecto habet quod sit practica vel theorica.

Adhuc, Ex subjecto habet quod sit universalis vel particularis. Et ideo quarto quæritur, utrum universalis vel particularis est scientia ?

MEMBRUM I.

De subjecto theologiæ secundum quatuor positiones assignatas[2].

Primum ergo inter hæc est quærere de subjecto theologiæ.

Et quæramus primo de positione Augustinis, qui dicit res et signa esse subjectum.

Hoc enim probatur sic :

Jam enim habitum est, quod theologia est scientia de his quæ ad salutem hominis pertinent : ergo erit de his quæ salutem faciunt effective, et sunt objecta salutis, et de his quæ ad salutem disponunt, et de ipso homine percipiente salutem secundum quod salutis est perceptibilis. Erit ergo de rebus quibus fruimur tantum, in quibus salutis est complementum. Et erit de utilibus disponentibus ad hoc. Et hoc dupliciter, scilicet ex parte intellectus, et ex parte affectus. Ex parte quidem intellectus significando ut signa. Ex parte autem affectus ut disponentia ad salutem per se vel per accidens in recessu a malo, vel in accessu ad bonum : et hæc sunt utilia. Et hac ratione dixit Augustinus[3], quod tota theologia versatur aut circa res quibus fruendum est, quæ sunt Pater, Filius, et Spiritus sanctus : aut circa res quibus utendum est, significando vel disponendo ad salutem : aut circa res fruentes vel utentes, quæ sunt salutis perceptibiles, ut homo. Sic enim signum ad rem utilem reducitur, secundum quod uti est, ut dicit Augustinus, aliquid in facultatem voluntatis assumere, et ad aliud referre significando vel disponendo.

Sed contra hanc opinionem videtur esse, quod Sed contra.

1. Signa et res non videntur esse ordinabilia sub uno genere subjecti. Unde in aliis scientiis, scientiæ de signis ut de sermonibus, distinguuntur a scientiis de rebus. Sermotionales enim a realibus scientiis distinguuntur. Ergo videtur, quod in ista scientia non possit esse una scientia de rebus et de signis.

[1] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 2.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. I, Art. 2. Tom. XXV nostræ editionis, pag. 15.

[3] A. Augustinus, Lib. I de Doctrina Christiana, cap. 11.

2. Adhuc, Signa valde multiplicia sunt : quædam enim sunt signa per allegoriam, quædam vero per modum sacramentalem : et illa in una parte scientiæ non continentur : alia enim scientia sacramentalis est, et alia symbolica. Et ita videtur, quod res et signa materia non possunt esse sacræ Scripturæ.

3. Adhuc, Res valde ample accepta est secundum quod ad unam scientiam non videtur posse reduci. Res enim quibus utimur et fruimur, omnia continent : omnibus enim quot sunt in cœlo et in terra utimur vel fruimur : ergo videtur, quod theologia sit de omnibus : et consequenter tunc aliis scientiis non indigeremus.

Contra positionem secundam, scilicet Hugonis, sic objicitur :

1. Statim in principio Genesis theologia est de operibus conditionis : ergo non videtur materia sacræ Scripturæ tantum esse de operibus reparationis.

2. Adhuc, Sacra theologia est de causa operum conditionis et reparationis : non ergo videtur, quod sit de operibus reparationis tantum ut de subjecto.

Contra positionem tertiam sic objicitur : quia

1. Multa sunt in sacra Scriptura quæ nec de Christo sunt, nec de Ecclesia, sicut quod Deus creavit in principio cœlum et terram, quod diluvium inductum est, quod linguæ divisæ sunt, et alia multa quæ de cœlis, elementis, et Angelis scribuntur. Videtur ergo, quod totus Christus non sit materia sacræ Scripturæ.

2. Præterea, Mali sive in via, sive in inferno, et diabolus, non sunt de capite, nec de corpore : et tamen de illis etiam sub differentiis eorum in sacra Scriptura determinatur.

Contra quartam positionem objicitur per hoc, quod

1. Multa tractantur in sacra Scriptura quæ non sunt Deus, nec de Deo probantur ut de subjecto.

2. Adhuc, Quia dicit Boetius in libro de *Trinitate,* quod « Deus subjectum esse non potest : » ergo non potest esse subjectum theologiæ.

Solutio. Ad hæc et similia dicendum, quod subjectum in scientiis tripliciter assignatur, scilicet quod principaliter intenditur et in principali parte scientiæ, sicut Deus dicitur esse subjectum primæ philosophiæ, quia in principali parte ejus de Deo intenditur et de substantiis divinis quæ separatæ sunt, a quo etiam ab antiquis Philosophis *theologia* vocabatur : denominatio enim debet fieri ab ultimo et optimo. Soluti

Secundo modo assignatur subjectum in scientiis, de quo et de cujus partibus probantur passio nes : sicut ens subjectum esse dicitur primæ philosophiæ, quia unum et multa, potentia et actus, et ens necesse et ens possibile probantur de ente.

Tertio modo assignatur subjectum scientiæ, circa quod est continentia ejus propter bonitatem et claritatem doctrinæ, et talia sunt quæcumque sunt adminiculativa ad subjectum primo modo vel secundo modo dictum, per quæ declaratur in prima vel in secunda intentione subjectum, sicut prima philosophia est circa positiones antiquorum, et circa principia demonstrabilium, et circa uno modo vel multipliciter dicta, etiam circa definitiones secundum se, vel physicam, et circa principia definitionis utriusque.

Et in omnibus generalibus scientiis hanc triplicem subjecti determinationem necesse est esse.

Dicimus igitur, quod si assignetur subjectum theologiæ secundum quod principaliter est intentum, et propter quod cognoscendum tractatur de omnibus aliis, Deus est subjectum theologiæ, et ab ipso denominatur. Si vero dicitur subjectum secundo modo de quo probantur passiones, et quod per passiones

determinatur, Christus et Ecclesia est subjectum, vel Verbum incarnatum cum omnibus sacramentis quæ perficit in Ecclesia. Et hoc est idem dicere, quod opera reparationis sunt subjectum : hæc enim de capite probantur ut de influente, de Ecclesia autem ut de eo cui influuntur. Et hæc declarant Deum prout est res qua perfecte quis fruitur. Si vero tertio modo assignatur subjectum, prout subjectum est circa quod ut adminiculans ad hoc, est sacra Scriptura : tunc sacra Scriptura habet res et signa.

positionem 1. § 1 et 2. Ad id ergo quod primo contra hanc positionem objicitur, dicendum quod aliæ scientiæ considerant signa secundum principia quæ signa faciunt esse signa, et non secundum principia secundum quæ signa fiunt signata : et ideo divisa est consideratio signorum a signatis. Theologia autem considerat signum sub ratione utilis rei, et ideo in generali consideratione signum comprehendit cum re : et si distinguit ab ipsa particulari consideratione, hoc facit, quia particularis consideratio scientiam secundum se in species non dividit.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod theologia hoc modo est de omnibus, non sub ratione diversa qua differunt singula, sed sub una ratione, quæ est utile esse significando vel disponendo ad id quo fruendum est. Et sic non sequitur, quod non indigeamus aliis scientiis : illæ enim tractant de rebus secundum differentias essentiales quibus differunt ab invicem.

posit. 2. Ad 1. Ad id quod objicitur contra secundam positionem, jam patet solutio. Sacra enim theologia non est de operibus conditionis nisi ut de subjecto circa quod : accipit enim ea ut adminiculantia per modum signi vel usus ad id quo fruendum est, et ad opera restaurationis vel reparationis, quæ de Christo et Ecclesia demonstrantur. Non enim optime scitur qualiter homo reparatus est, nisi sciretur quantus et qualis fuit lapsus ejus. Quantitas autem lapsus nesciretur bene, nisi sciretur a quo lapsus est : hoc enim scitur ex hoc, quod ostenditur bonum ejus in quo conditus est in seipso et omnibus quæ creata sunt propter ipsum : et sic inducitur de opere conditionis et creationis mundi.

Ad aliud dicendum, quod est de causa conditionis et reparationis : sed causa non sufficienter innotescit secundum hoc quod causa est, nisi per opera sive effectus : et ideo oportet, quod in sacra Scriptura etiam de operibus tractetur conditionis et reparationis. Et sic Christus ut causa et materia et ut finis est sacræ Scripturæ. Jam enim ante diximus, quod non est inconveniens, quod materia circa quam sit et efficiens et finis in quibusdam, licet inconveniens sit in materia ex qua. Sic prima fidei veritas materia est circa quam et efficiens et finis. Ad 2.

Ad id quod contra tertiam positionem objicitur, dicendum quod sacra Scriptura de illis agit secundum tertium modum accipiendi subjectum. Adminiculantia enim sunt ad judicium Dei cognoscendum, et sic per modum fugæ inclinantia ad opera reparationis et ad res quibus fruendum est. Ad posit. 3 Ad 1.

Per idem patet solutio ad sequens. Malum enim detestatione sui fugam inducit, et accessum ad bonum : et sic consideratur in scientia quæ secundum pietatem est. Ad 2.

Ad id quod contra quartam positionem objicitur, dicendum quod Deus est subjectum in primo modo sumendi subjectum : et quæcumque alia in sacra Scriptura tractantur, sunt de subjecto tertio modo dicto, et assumuntur ut adminiculantia ad cognitionem ipsius. Ad posit. 4. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod dictum Boetii intelligitur, quod Deus in genere causæ non potest esse subjectum. Est enim in genere causæ efficientis, formalis, et finalis, quæ numquam in eamdem rem coincidunt cum materia subjecta. Intelligitur etiam, quod in genere entis non Ad 2.

potest esse subjectum. Subjectum enim in genere entis est substans, vel naturæ essentiali, vel accidenteli : et si primo modo esset subjectum, esset in ipso universale et particulare : quod est inconveniens. Si secundo modo, esset in ipso accidens, et esset mutabilis : quod iterum esset inconveniens. Sed non intellexit Boetius, quin posset esse subjectum de quo multa probantur, quæ per modum relationis et attributionis conveniunt ei : talia enim multa etiam Philosophi probaverunt de Deo, sicut quod sit simplex, et æternus, et principium, et hujusmodi alia quæ de ipso ut de subjecto probata sunt.

MEMBRUM II.

Utrum theologia sit scientia una, vel plures? Et, Qua unitate sit una, si una est[1] *?*

Juxta hoc secundo quæritur, Utrum theologia sit una, vel plures, et qua unitate sit una, si una est ?

Videtur, quod non sit una.

1. Dicit enim Aristoteles in I *Posteriorum*[2], quod una scientia est, quæ est unius generis subjecti. Et est sensus, quod una scientia est de uno subjecto in genere, ad cujus ambitum prædicationis reducuntur omnia quæ sicut partes sunt in totalitate subjecti. Sicut geometria de quantitate continua est, ad cujus communitatem omnia reducuntur quæ considerat geometria. Et sic arithmetica una scientia est, quæ est de numeris. Et non tantum hoc est in realibus, sed etiam in logica, quæ de syllogismo est et partibus syllogismi, ad cujus formam omnes aliæ rationes reducuntur. Ad unum autem tale commune res et signa reduci non possunt, nec Christus et opera reparationis. Crucifixio enim et mors passiones sunt : resurrectio vero et ascensio actiones : actio vero et passio ad unum commune genus non reducuntur. Similiter caput et corpus, et actiones capitis et corporis, in uno communi genere non continentur cum passionibus eorumdem.

2. Adhuc, Deus in nullo genere est, nec genus alicujus rei. Quæ ergo tractantur in sacra Scriptura, ad nullum unum genus reduci possunt. Ergo sacra Scriptura una scientia non est.

3. Adhuc, Etiamsi signa reducantur ad res, secundum quod res dicitur ens ratum : tamen res utiles et fruibiles ad unum genus nullo modo possunt reduci, eo quod fruibile nec genus est, nec cum aliqua re in uno genere. Relinquitur ergo, quod de fruibili et utili non potest esse una scientia.

In contrarium hujus est, quod Sed contr

1. Sancti loquuntur de theologia sicut de scientia una. Dicit enim Augustinus in libro XIV de *Trinitate* quod « sacra Scriptura est de his quæ ad salutem hominis pertinent. »

2. Adhuc, Si non est una, sequitur quod est plures : et sic sunt plures theologiæ, subjectis passionibus et principiis a se invicem divisæ.

Solutio. Ad hoc dixerunt quidam, quod omnia quæ tractantur in sacra Scriptura sub una ratione stant, quæ est revelabile esse : et sic de ipsis est sacra Scriptura ut una. Et quod hoc falsum sit, statim patet. In sacra enim Scriptura tractatur de historiis, parabolis, moribus, et potentiis animæ : et non secundum quod accipiuntur per revelationem. Adhuc autem de Deo secundum quod via rationis investigatur : quæ quamvis communi nomine *revelatio* vocatur, I ad Corinth. II, 10 : *Nobis revelavit Deus* : Solutio.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. I, Art. 13. Tom. XXV hujusce novæ editionis, pag. 17.

[2] Aristoteles, I Posteriorum, text. 43.

[3] Cf. ad Roman. I, 19 : *Deus enim illis*, scilicet Philosophis, *manifestavit*.

tamen hæc scientia non est forma uniens scientias vel scibilia sub una forma coarctans : alioquin omnis scientia esset una scientia. Dicit enim Ambrosius, et ponitur super epist. I ad Corinth. XII, 3, super illud : *Nemo potest dicere : Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto,* quod « omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est. » Adhuc, Forma quæ unit scientiam secundum Aristotelem, forma est quæ subjectum facit unum et solum et totam causam passionis, ita quod passio per se vel sub disjunctione dicitur de subjecto per se et de omni totalitate subjecti et temporis et secundum quod ipsum, sicut triangulus rectilineus subjectum est ejus quod est habere tres angulos æquos duobus rectis, et convenit omni triangulo per se et semper et secundum quod ipsum. Nisi enim talis forma uniret subjectum, omnia quæ demonstrantur de subjecto, demonstrarentur per accidens. Revelatio autem sive revelabilitas non est forma sic uniens ea quæ in sacra Scriptura determinantur. Revelatio enim non est aliquid ponens in eo quod revelatur, sed in eo cui fit revelatio. Ergo nihil est dicere, quod ab unitate revelationis *una* dicatur scientia.

Alii vero dixerunt, quod non oportet ita stricte quærere subjectum in sacra Scriptura, eo quod est scientia generalis, omnia quodammodo considerans. CONTRA quos objicitur : quia in metaphysica, quæ scientia generalis est, talis requiritur unitas subjecti. Nisi enim talis sit, procul dubio quæcumque de subjecto ostenduntur, per accidens ostenduntur, sive superiora, sive inferiora sint subjecto. Sicut habere tres angulos, per accidens ostenditur de isoscele, eo quod accidit triangulo isoscelem esse : et per accidens de figura, quia accidit figuræ triangulum esse. Et hæc unitas requiritur in metaphysica sicut in aliis scientiis.

Hæc autem quæ concludunt de necessitate, concedimus dicentes quod theologia una est scientia ab unitate formæ unum facientis subjectum, secundum quod substat et causa est passionum quæ determinantur de subjecto, quod secundum primam intentionem subjecti dicitur. Jam enim habitum est, quod signum refertur ad utile : utile autem refertur ad fruibile. Dicit enim Philosophus, quod ubi unum propter alterum, utrobique unum. Et est sensus, quod finis et non aliud quam finis inspicitur et quæritur et in seipso et in eo quod est ad ipsum : et sic utrobique quæritur finis : et sic in utili quæritur fruibile, et stat sub forma fruibilis. Et hæc unitas non est generis, nec speciei, sed principii : quod simpliciter est in uno et in aliis secundum modum quo respiciunt in ipsum per analogiam unicuique determinatam : et talis unitas est primæ philosophiæ et theologiæ.

AD PRIMUM igitur dicendum, quod cum dicit Philosophus, quod una scientia est quæ est unius generis subjecti, intelligitur unum genus in communi ad unitatem generis et unitatem proportionis sive analogiæ. Unitas enim generis facit unitatem scientiæ specialis : unitas autem analogiæ facit unitatem scientiæ communis. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod licet Deus in nullo genere sit prædicabili cum aliquo, eo quod nec est genus, nec est species, nec particulare : est tamen in multis sicut per analogiam communibus. Tale enim commune in uno simpliciter est, et in aliis non sunt nisi modi ejus, qui sunt extra ipsum, et realiter sunt in his quæ respiciunt ad ipsum. Et sic in forma fruibilis est utile et signum, et in forma causæ est et opus conditioniis et opus reparationis : nihil enim quæritur in eo quod est ad finem, nisi finis. Ad 2 et 3.

AD ID quod in contrarium objectum est, concedimus. Solutiones etiam inductæ nullæ sunt sicut de necessitate probatum est. Ad object.

Per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRUM III.

Utrum theologia sit scientia practica vel theorica[1] *?*

Deinde quæritur juxta idem, Utrum sit scientia practica vel theorica? Hoc enim a modo subjecti habet determinare.

1. Dicit autem Aristoteles in I de *Anima*, quod practicæ scientiæ stant ad opus, speculativæ autem ad causam et ad verum. Ista autem scientia ad opus stat sicut ad ultimum perfectivum. Jacobi, I, 25 : *Qui perspexerit in legem perfectam libertatis, et permanserit in ea, non auditur obliviosus factus, sed factor operis, hic beatus in facto suo erit.* Videtur ergo, quod id ad quod stat Scriptura, factum sit et opus : ergo practica est.

2. Adhuc, In operibus traditur, et in historicis, et in parabolicis, et præceptis legalibus, et in Evangeliis, et propheticis, et epistolis Apostolorum : omnes enim illæ admonitoriæ sunt et exhortativæ ad opera.

Adhuc, Ad Titum, I, 1 : *Secundum fidem electorum Dei, et agnitionem veritatis quæ secundum pietatem est.* Ergo theologia non est veritatis ut veritatis, sed veritatis ut est inclinativa pietatem : stat ergo ad opus, et non ad verum : videtur ergo, quod practica sit.

Sed contra. In contrarium hujus videtur esse, quod sacra doctrina est de Deo et operibus ejus, in quibus opus nostrum non requiritur, sed requiritur verum quod est in eis. In omnibus autem practicis sive liberalibus sive mechanicis opus nostrum requiritur : videtur ergo, quod hæc scientia sit theorica et non practica.

Solutio. Solutio. Ad hoc dicendum, quod in veritate sacra Scriptura practica est, et stat in opere virtutis vel theologicæ vel cardinalis : quia si etiam verum in re fruibili vel utili inquirit, hoc ipsum refert ad affectum, ut scilicet in fide vel in eo quod succedit fidei fruatur per affectum vel intellectum affectivum summa veritate, per speciem vel spei succedens summe beatificante, per charitatem summa bonitate. Historice autem proposita et præceptive in lege et parabolice ad opus refert meritorium. Hymnidice autem ut in Psalmis descripta, ad affectum refert pietatis : et verum quod inquirit, de Deo et operibus ejus inquirit, non ut verum simpliciter, sed ut summe beatificans, in quod referat totam pietatis intentionem in affectu et opere. Sicut etiam Aristoteles in X *Ethicorum* felicitatem contemplativam determinat, ut ad finem ad quem referantur actus virtutum intellectualium et moralium et heroicarum : propter quod et ipsa quæ tractat de felicitate contemplativa, moralis sive practica est sicut et cæteræ partes moralis scientiæ. Differt tamen ab aliis practicis quas Philosophus considerat. Aliæ enim practicæ stant ad opus perfectum perfectione virtutis acquisitæ : ista autem stat ad opus perfectum perfectione virtutis infusæ per gratiam.

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRUM IV.

Utrum theologia sit scientia universalis, vel particularis ?

Demum juxta idem quæritur quarto, Utrum sit universalis vel particularis scientia ?

Et videtur, quod *universalis.*

1. Est enim de universali subjecto

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Tom. XXV, pag. 18. In I Sententiarum, Dist. I, Art. 4.

quod omnia comprehendit, et est de omnibus, sicut jam ante habitum est : quod autem de omnibus est, universale est.

2. Adhuc, Aristoteles in II *primæ philosophiæ* dicit, quod est scientia quæ considerat ens in quantum ens : et hæc est non una de scientiis particularibus, sed est scientia universalis. A simili ergo et ista universalis est, quæ considerat omne ens.

3. Adhuc, Si particularis scientia dicitur a particulari subjecto, et universalis ab universali, videtur hæc esse universalis, quia nihil relinquit quod non consideret sive in practicis scientiis sive in theoricis : hoc enim facere non potest nisi sub aliquo communi subjecto ad omnia.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod sicut ens particulare in principio est in ente universali, sic principia entis particularis sunt in principiis entis universalis sicut in primis essentiantibus ipsa, sive sint complexa, sive incomplexa : incomplexa, sicut subjectum et passio : complexa, sicut dignitates et principia quæ sunt propositiones sive virtute sive subjecto syllogismum ingredientes. Sicut ergo omnes particulares scientiæ principia sua accipiunt a scientia universali quæ est prima philosophia, sic a theologia accipient, si ipsa est scientia universalis : hoc autem falsum est : ergo theologia non est scientia universalis.

Solutio. Solutio. Ad hoc dicendum, quod theologia proprie loquendo non est particularis, nec universalis. Proprie enim universalis est, quæ est de ente quod universale est essentialiter omnibus. Particularis autem, quæ est de aliqua specie entis sive parte ejus per formam substantialem coarctati sub ente communi sicut sub principio, et non sub genere. Theologia autem non est de ente ut ens est, nec de partibus entis est ut entis partes sunt : sed est de ente determinato per formam analogiæ ad id quo fruendum est, et de partibus ejus secundum quod specialem habet analogiam ad illud. Et ideo non simpliciter est universalis vel particularis, sed quodammodo universalis et particularis, sicut et ethica quæ quodammodo de omnibus est et moralibus et fortuitis, ut de potentatu, et divitiis, et partibus utriusque istorum, prout organice vel condecorative ad felicitatem civilem faciunt. Quia enim in ratione speciali de omnibus est, propter hoc non potest esse scientia universalis. Et quia hæc ratio specialis omnibus applicabilis est per modum diversum signi vel utilis vel fruibilis, ideo proprie particularis esse non potest : propter quod etiam aliæ scientiæ ab ipsa principia sua accipere non possunt : non enim considerat id quod commune essentialiter omnibus particularibus est per principia essentialia, sed per analogiam, secundum quod dictum est.

QUÆSTIO IV.

Utrum theologia sit scientia ab aliis scientiis separata ?

Quarto, Secundum ordinem primæ divisionis quæritur, Utrum ab aliis scientiis separata sit ?

Et videtur, quod non.

1. Si enim theologia dicitur scientia a Deo, a nulla separata est per hanc diffe-

rentiam. Eccli. I, 1 : *Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper.*

2. Si vero dicitur *theologia*, quia est de Deo, a prima philosophia separata non est, quæ est de Deo in potissima parte ejus.

3. Si vero dicitur *theologia*, quia revelata a Deo, iterum per hanc differentiam a nulla separatur philosophica scientia. Ad Roman. I, 19 : *Quod notum est Dei, manifestum est illis*, Philosophis scilicet : *Deus enim illis manifestavit.* Ergo quidquid sciunt Philosophi de Deo, manifestante et revelante Deo didicerunt.

4. Si dicatur *theologia* Spiritu sancto inspirata, iterum per hanc differentiam non separatur. I ad Corinth. XII, 3, Ambrosius in Glossa : « Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est. »

5. Adhuc, Subjecto non separatur ab aliqua : agit enim de moralibus, intelligibilibus, naturalibus, et multis disciplinalibus in mensuris templi, et numeris musicis quos ponit.

Ex his ergo videtur non ab aliis separata, et ulterius quod sit superflua, cum per partes tradatur in aliis.

Sed contra. IN CONTRARIUM est, quod

1. Omnis humana scientia acquisita est : divina autem per revelationem accepta. Acquisitum autem et non acquisitum separata sunt.

2. Adhuc, Omnis scientia humana super experimentum fundatur. Unde dicit Aristoteles in I *Posteriorum*, quod « destructo sensu, destruitur scientia sensibilis illius sensus. » Divina autem scientia fundatur super fidem, et super fidei articulos. Ergo separata est ab omnibus aliis.

3. Adhuc, I ad Corinth. II, 7 et 8 : *Loquimur Dei sapientiam..., quam nemo principum hujus sæculi cognovit.* Glossa, hoc est, Philosophorum. Separata est ergo a cognitione Philosophorum.

4. Adhuc, Jam habitum est, quod aliæ scientiæ sunt de operibus conditionis, ista autem de operibus reparationis : ergo separatæ sunt.

Solutio. QUOD concedendum est, et dicendum, quod hæc scientia separatur ab aliis subjecto, passione, et principiis confirmantibus ratiocinationem. *Subjecto* quidem, quia in aliis scientiis subjectum est ens vel pars entis, a natura vel a nobis causatum, ut dicit Avicenna in principio suæ *metaphysicæ*. In theologia autem subjectum est fruibile, vel relatum ad ipsum per modum signi vel utilis. *Passione* autem, quia quod in hac scientia de subjecto ostenditur, vel divinum est attributum, vel ordinatum est ad ipsum : in aliis autem scientiis proprietas entis est a nobis vel a natura causata. *Principio* vero, quia quod in ista scientia probatur, per fidem quæ articulus est qui creditur, vel antecedens fidem, quod est Scriptura, vel per revelationem probatur ut principium. Quod autem in aliis scientiis probatur, probatur per principium quod est dignitas, vel maxima propositio.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod omnis quidem scientia est a Deo largiente : sed non sic ista scientia, sed a Deo revelante per fidem.

Ad 2. AD SECUNDUM dicendum, quod prima philosophia de Deo est secundum quod substat proprietatibus entis primi secundum quod ens primum est. Ista autem de Deo est secundum quod substat attributis quæ per fidem attribuuntur.

Ad 3. AD TERTIUM dicendum, quod duo sunt modi revelationis. Unus quidem modus est per lumen generale nobis. Et hoc modo revelatum est Philosophis : hoc enim lumen non potest esse nisi a primo lumine Dei, ut dicit Augustinus in libro de *Magistro*. Et hoc optime probatum est in libro de *Causis* : « Aliud lumen est ad supermundana contuenda, et hoc est elevatum super nos. » Et hoc lumine revelata est hæc scientia. Primum relucet in per se notis, secundum autem in fidei articulis.

Ad 4. Ad quartum dicendum, quod Ambrosius loquitur de influentia luminis connaturali, quod super esse verum fluit a spiritu veritatis, sicut a primo principio.

Ad 5. Ad quintum dicendum, quod licet materialiter in aliis scientiis tractantur quæ tractantur in scientia divina, tamen non sic tractantur : sed in eis tractantur ut ens, vel partes entis substantes proprietatibus quæ fluunt ex essentialibus eorum. In ista autem scientia tractantur secundum relationem ad fruibile, et secundum quod substant proprietatibus quæ attribuuntur eis in quantum talia sunt.

Ex his ulterius patet, quod hæc scientia non superfluit, sed valde necessaria est ad salutem. Ex illuminatione enim connaturali nobis non sufficienter innotescunt quæ ad salutem necessaria sunt. Unde omnibus aliis traditis scientiis ista tamquam omnium perfectiva necessaria est, in qua supermundana illuminatione innotescunt ea quæ ad salutem hominis pertinent.

QUÆSTIO V.

Quis sit modus proprius theologiæ ?

Quinto, Secundum divisionem principalem de modo theologiæ proprio quæritur.

Et quæruntur quatuor.

Primo enim quæritur, Si habeat modum scientiæ vel artis ?

Secundo, Si habeat modum certiorem aliis scientiis, vel non ?

Tertio, Si habeat modum argumentationis ?

Quarto, Quæritur de quatuor modis ejus qui assignantur a Sanctis.

MEMBRUM I.

Utrum theologia habeat modum scientiæ vel artis ?

Primo ergo quæritur, Si habeat modum scientiæ vel artis ?

Et videtur, quod non.

1. Omnis enim scientiæ modus definitivus est, et divisivus, et collectivus. Si enim ex prioribus manifestet incomplexum secundum essentiam, definitivum habebit modum. Si autem ex posterioribus incomplexam manifestet potestatem, divisivum habebit modum. Si vero complexum declarare intendat, oportet hoc fieri colligendo terminos et propositiones ad formam syllogisticam, vel alterius ratiocinationis quæ ad syllogismum reducibilis est.

Item, Cum ars sit factivum principium cum ratione, ut dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, oportet quod medium artis, ut ibidem dicit, sit ratio recta regulans opus : propter quod dicit Tullius, quod « ars est collectio principiorum ad eumdem finem tendentium : » hoc quod rectam rationem vocavit, vocans principia : et hoc quod Aristoteles vocat opus, vocans finem. Et hoc modo non procedit sacra Scriptura, sed potius historice, vel parabolice, vel etiam metaphorice, ut dicit Dionysius in libro de *Cœlesti hierar-*

chia, dicens, quod poetice procedit sub tegumentis metaphoricis [1]. Videtur ergo, quod modus sacræ Scripturæ nec scientialis, nec artificialis sit.

2. Adhuc, Metaphoricis sive transumptis uti peccatum est in scientialibus et artificialibus, ut dicitur in II *Topicorum.* Talibus autem maxime utitur sacra Scriptura. Ergo videtur, quod non procedat scientialiter vel artificialiter.

3. Adhuc, Scientiæ et artis est procedere per sermones manifestos : sacra autem Scriptura traditur in sermonibus mysticis et occultis : modus igitur sacræ Scripturæ scientialis et artificialis non est.

Solutio. Ad 1. Quod concedendum est. Sicut enim ante diximus, sacra Scriptura cum sit scientia secundum pietatem et necessaria ad salutem, practica est : et quia practica est, et practicæ scientiæ stant ad opus, ut dicit Aristoteles in I de *Anima,* eo quod opus conclusio est practicæ scientiæ, ut dicit Aristoteles in VII *Ethicorum*, propter hoc in particularibus operibus tradita est, ut quasi exemplariter rusticam instrueret concionem. Omnibus enim necessaria est ad salutem et sapientibus et insipientibus. Ad Roman. I, 14 : *Sapientibus et insipientibus debitor sum.* Et ideo modo qui competit omnibus tradi debuit. Modus autem scientialis et artis non omnibus competens est. I ad Corinth. VIII, 7 : *Non in omnibus est scientia.* Tamen quia in particularibus latent theoriæ universales, multæ a patribus pulcherrime extractæ sunt et scientialiter traditæ et artificiose in originalibus eorum, sicut patet in libris beatorum Dionysii et Augustini, Gregorii et aliorum. Et sic fit quod dicit Hieronymus quod « in eadem scientia aliter doctus, aliter sentit indoctus : et tamen utrobique sentit ad ædificationem. » Unde Gregorius : « Sacra Scriptura fluvius est, in quo agnus peditat, et elephas natat : » vocans agnum pium et simplicem, qui quasi peditando de virtute in virtutem proficit in exemplari doctrina, quæ particulariter et sensibiliter proponitur, ex qua quasi paradigmate rudium accipitur informatio. Elephantem vero vocat sapientem et litteratum, qui ad profunda sapientiæ quæ colligitur in particularibus, non attingit.

Ad aliud dicendum, quod sicut ante habitum est, noster intellectus conjunctus est continuo et tempori : et ad manifestissima habet se sicut oculus vespertilionis, qui non comprehendit lumen nisi mixtum tenebris : propter quod simplicissima et manifestissima format imaginabiliter et sensibiliter, ut ex his quasi manuductus et anagogice elevatus, tandem attingat ad invisibilia et simplicissima, ut de illis secundum modum sibi possibilem accipiat notitiam aliquam. Unde Gregorius super illud Matthæi, XIII, 44 : *Simile est regnum cœlorum thesauro*, sic dicit : « Cœlorum regnum, fratres charissimi, idcirco terrenis rebus simile dicitur, ut ex his quæ animus novit, surgat ad incognita quæ non novit : quatenus exemplo visibilium se ad invisibilia rapiat, et per ea quæ usu didicit, quasi confortatus incalescat. » Et ideo dicit Boetius, quod « difficile est nostro intellectui aliquid intelligere nisi per modum puncti. » Et Dionysius in libro de *Cœlesti hierarchia* : « Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum anagogice circumvelatum, et his quæ secundum nos sunt providentia paterna connaturaliter nobis et proprie præparatum [2]. » In omnibus enim talibus, ut dicit Augustinus in libro XII *super Genesim ad litteram,* illud quod figurative et quasi materialiter pingitur in sensu vel imaginatione, immateriali luce et infigurabili splendet intelligentia. Hinc est, quod theologia de in- Ad 2.

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 2.

[2] Idem, Ibidem, cap. 1.

comprehensibili luce agens, talibus quasi poeticis utitur, proprie secundum suum modum. Aliæ autem scientiæ philosophicæ quæ de luce nobis proportionali agunt, peccant si talibus utantur. Id enim quod intendunt declarare, obscuratur per talia. Clariora enim sunt in seipsis proposita, quam in figuris ænigmaticis. In theologia autem non ponuntur talia propter ea quæ declarare intendit, sed propter nostram materialem intellectum, qui in connaturalibus sibi paulatim lucem colligit, et luce collecta fortificatus, sic tandem ad contuenda clarissima consurgit. Unde Dionysius in *Cœlesti hierarchia* : « Neque est possibile animo nostro ad non materialem illam ascendere cœlestium hierarchiarum imitationem et contemplationem, nisi ea quæ secundum ipsum est materiali manuductione utatur : visibiles quidem formas, invisibilis pulchritudinis imagines arbitrans : sensibiles suavitates, sive fragrantias, invisibilis distributionis figuras, et immaterialis luculentiæ imaginem materialia lumina, et secundum intellectum contemplativæ pulchritudinis discursas disciplinas [1]. » Ut dicit scolion de Græco in Latinum translatum, *discursæ disciplinæ* sunt probationes eorum quæ spiritualia sunt per visibilia, et per res latiores efficiuntur quæ perenniter et repente intellectibus immittuntur.

Ad 3. Ad ultimum dicendum, quod jam habita causa est, quare oportet theologiam in mysticis tradi : quia aliter a nobis intelligibilis non est. Unde, I ad Corinth. II, 7 : *Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est*, etc.

MEMBRUM II.

Utrum theologia certiorem modum habeat aliis scientiis ?

Secundo juxta idem quæritur, Utrum certiorem modum habeat aliis scientiis, vel non ?

Et videtur, quod non.

1. Poeticus enim modus infirmior est inter modos philosophiæ : ex fabulis est enim, quæ ex miris componuntur, ut dicit Philosophus in primo *primæ philosophiæ*. Mira autem fabularum certa non sunt, sed ficta.

2. Adhuc, Ex his quæ sunt fidei procedit. Dicit autem Richardus, quod « fides est inferior scientia. » Aliæ vero scientiæ procedunt ex scibilibus vel intelligibilibus per se notis. Ergo videtur, quod non sit adeo certa sicut aliæ scientiæ.

3. Adhuc, Certior est scientia quæ procedit ex sermonibus manifestis, quam quæ ex transumptis : aliæ vero ex manifestis procedunt, theologia autem ex transumptis : certiores ergo sunt aliæ quam ista.

4. Adhuc, Theologia non utitur loco nisi ab auctoritate : qui locus minus certificat et minus facit fidem inter omnes locos, ut dicit Boetius in *Topicis*. Aliæ autem scientiæ vel demonstrativæ sunt, vel topicæ, utentes locis intrincesis et extrinsecis, vel mediis perfecte fidem facientibus. Minus ergo videtur ista certa omnibus aliis.

5. Adhuc, Aliæ scientiæ utuntur univocis et non multiplicibus, nec multiplicitate actuali vel potentiali vel phantastica. Ista autem multiplicibus et æquivocis utitur. Cum ergo minus certificet

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 1.

multitudo quam simplex, minus certificat ista quam aliqua aliarum.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est, quod

1. Ista scientia innititur inspirationi factæ per speciem veritatis, circa quam dubitare non licet. Aliæ autem innituntur inquisitionibus humanis et inventionibus a spiritu humano inventis. Spiritus autem humanus valde est fallax, ut dicit Chrysostomus *super Joannem*, et excogitatio humana fallacissima. Sapient. IX, 14 : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Et infra, ℣. 16 : *Et quæ in prospectu sunt, invenimus cum labore.* Ista ergo est certior omnibus aliis.

2. Adhuc, Certior est scientia quæ magis primis innititur, quam quæ secundis, et sic deinceps. Theologia autem innititur primæ veritati incircumscriptæ et increatæ et æternæ : aliæ vero scientiæ veritatibus creatis, et ideo non primis, nec immutabilibus, nec æternis : quia omne creatum, ut dicit Damascenus, vertibile sive mutabile est. Theologia ergo certior omnibus est.

Solutio. QUOD concedendum est propter inductas rationes.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod sacra Scriptura poeticis utitur ex divina sapientia formatis et figuratis, in quorum figuris secundum proportionem similitudinum resultant infigurabilia et immaterialia, eo quod ab illis et ad illa formata et figarata sunt, et ideo certissima sunt : ex certissimis enim oriuntur et ad certissima dirigunt. In poesi autem Philosophorum, mira ex quibus fabula componitur, ex fictione humana oriuntur, et per repræsentationem ad humana dirigunt, et ideo deceptoria sunt et mendosa. Unde Aristoteles in primo *Metaphysicorum* : « Secundum philosophiam poetæ multa mentiuntur canentes. »

Ad 2. AD SECUNDUM dicendum, quod aliæ scientiæ ex per se notis procedunt secundum habitudinem prædicati ad subjectum in natura commutabili creata. Theologia autem ex per se notis in luce primæ veritatis et immutabilis et increatæ : et ideo omnibus certior est.

AD TERTIUM dicendum, quod nihil prohibet certius esse id quod relucet in sermone non manifesto, quam id quod relucet in sermone manifesto : et quod intellectus accipiens illud, non stat in illo secundum quod relucet in sermone non manifesto, sed ex illo ulterius ducitur in primam lucem manifestissimam, et certissimam, quæ causa est et forma omnis veritatis, et ad quam omnis alia veritas probanda est : et si discors est ad illam, nullo modo admittenda est : si autem illi concordat, solum propter hoc vera est, quod illi concors invenitur. Illud autem quod resultat in sermone manifesto, non ducit nisi ad habitudinem rei creatæ et mutabilis. Ad 3.

AD QUARTUM dicendum, quod in theologia locus ab auctoritate est ab inspiratione Spiritus veritatis. Unde Augustinus in libro I *super Genesim ad litteram* dicit, quod « major est Scripturæ auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas. » In aliis autem scientiis locus ab auctoritate infirmus est, et infirmior cæteris : quia perspicacitati humani ingenii quæ fallibilis est, innititur. Propter quod Tullius in libro de *Natura deorum*, deridens scholam Pythagoræ dicit, quod « de nullo quærebat rationem aliam nisi quod ipse dixit : *ipse* autem erat Pythagoras. » Ad 4.

Ad 5. AD ULTIMUM dicendum, quod theologia non simpliciter utitur æquivocis vel multiplicibus. Simpliciter enim æquivocum est, quando una vox secundum diversas rationes refertur ad multa. Et ex illo non potest procedere aliqua scientia nisi prius distinguatur, eo quod propositio talis subjecti vel talis prædicati simpliciter est plures, et non una. Et hoc non facit theologia : unam enim vocem ad unum refert significatum, et significatum secundum quod stat sub una voce, refert ad plures proprietates, ut ex proprietatibus pluribus clarius manifestet id quod secundum se nec formabile nec figurabile est,

sicut dicit Dionysius in *Cœlesti hierarchia* [1], et in epistola ad Timotheum. Sic enim, ut dicit Maximus, corporalium similitudines iconiæ sive imagines sunt spiritualium et simplicium. Talis autem processus proficit ad certitudinem, et non impedit eam.

MEMBRUM III.

Utrum theologia habeat modum argumentationis ?

Tertio juxta idem quæritur, Si sacra Scriptura modum possit habere, vel debeat, argumentationis ?

Et videtur, quod non.

1. Omnis enim argumentatio reducitur ad syllogismum, et omnis syllogismus per dici de omni, vel dici de nullo confirmatur. Ex universalibus autem ad universale vel particulare non procedit theologia. Non ergo utitur argumentis. Et hoc videtur dicere Ambrosius in libro de *Sacramentis*, sic : « Tolle argumenta ubi fides quæritur. »

2. Adhuc, Ad principia intelligenda non potest ratio : talia enim non possunt concludi per aliquam ratiocinationem, quia immediata sunt, et ante ea nihil est : aliter enim demonstratio procederet in infinitum in ante sumendo, quod impossibile esse probavit Aristoteles in libro *Posteriorum*. Cum ergo in omnibus theologicis non reluceat nisi prima veritas, quæ ante se ninil habet, videtur quod theologia argumentis uti non potest : ubique enim docet primam veritatem secundum quod relucet in se, vel in operibus conditionis vel reparationis vel glorificationis.

3. Adhuc, Theologia fidei innititur : fides autem super rationem est : omnis autem argumentatio est de his quæ sub ratione sunt : ergo theologia argumentatione uti non potest.

4. Adhuc, Dicit Boetius, « Argumentum est ratio dubiæ rei faciens fidem. » In nullo autem theologicorum librorum de aliquo licet dubitare. Unde Augustinus in epistola ad Hieronymum : « Solis eis Scripturarum libris qui *canonici* appellantur, hunc honorem deferre didici, ut nullum auctorem eorum scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet scientia doctrinarum auctores eorum præpolleant, non ideo verum putem quod ipsi ita censuerunt. » Videtur ergo, quod argumentum in sacris libris locum non habeat.

In contrarium est, Sed contra.

1. Quod dicit Avicenna, quod sicut incomplexum certificari non potest nisi definitione, ita complexum non potest certificari nisi argumentatione. Multa autem complexa in sacra Scriptura certificantur, sicut quod Deus est trinus et unus, et quod Christus est homo crucifixus et mortuus, et multa alia.

Adhuc, I ad Corinth. xv, 1 et seq., arguit Apostolus nostram resurrectionem ex resurrectione Christi.

Adhuc, Multa arguuntur in libro Sapientiæ, xiii et xiv, de errore idolorum. Similiter Jeremias in epistola sua [2]. Similiter Isaias a cap. xli usque ad cap. xlv, reprobando idololatriam et deducendo ad inconveniens.

2. Adhuc, Metaphysica quæ est de primo ente, quamvis nihil ante se habeat, nihilominus tamen arguit ad principia sua et aliorum : ergo videtur, quod similiter debet facere theologia.

3. Adhuc, In theologia tria sunt, scilicet antecedens ad articuli fidem, sicut quod Scriptura sit. Et ipse articulus sive fides, secundum quod fides est quod creditur. Et consequens fidem, sicut quod

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, capp. 1 et 2.

[2] Cf. Baruch, vi, 1 et seq., Epistola Jeremiæ ad Judæos exsules.

fornicatio sit mortale peccatum, hoc est, æterna morte plectendum. Sed in omni scientia in qua est antecedens et medium, consequens potest argui ex antecedente, et consequens ex medio et antecedente : ergo videtur, quod theologia argumentativa scientia sit et syllogistica.

Solutio. SOLUTIO. Ad hoc dicendum, quod dupliciter contingit argumentari in argumentativa scientia, scilicet ad positionem, et ad rem. *Ad rem* per habitudinem terminorum rei, quod scilicet medium sit in toto primo, et postremum in toto sit medio : per illud enim omnes ratiocinationes confirmantur sicut per primum principium. *Ad positionem* autem secundum modum positionis, ut dicit Aristoteles in VIII *Topicorum*, ut scilicet ea quæ sequuntur ex positione, concedantur, et nihil concedatur repugnans.

Dicendum ergo, quod sicut ad positionem contingit argumentari in sacra Scriptura, non autem sicut ad rem : eo quod res tota innititur primæ veritati : positionem autem defendi necesse est contra hæreticos : propter quod Augustinus et alii pluribus rationibus hoc modo usi sunt. I Petr. III, 15 : *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est spe*, et etiam fide.

Ad 1. AD PRIMUM igitur dicendum, quod licet theologia in particularibus proponatur, tamen in particularibus universales theologiæ respersæ sunt, ex quibus positio defendi potest, sicut et defensa est ab Augustino et multis aliis. Et quod dicit Ambrosius, ideo dicitur, quod propter rationem theologia credito non innititur, sed propter revelationem primæ veritatis.

Ad 2. AD SECUNDUM jam patet solutio : quia licet ratio non possit in primam veritatem, eo quod super ipsam ex prioribus simpliciter, facit tamen persuasionem ex posterioribus, quæ priora sunt quoad nos, sicut dicitur, ad Roman. I, 20, in Glossa, quod « summi Philosophi invisibilia Dei cognoverunt ex creaturis arguentes. »

Ad 3. AD TERTIUM dicendum, quod licet fidei innitatur ut principiorum, tamen et ipsa fides ex posterioribus crediti quærit intellectum et rationem, sicut in libris *Prosologion*, et *Cur Deus homo*, dicit Anselmus.

Ad 4. AD ULTIMUM dicendum, quod licet de dicto sacræ Scripturæ non licet dubitare, tamen de ratione dicti dubitare licet, et ad illam contingit quærere argumentationem, et maxime ut contradicens revincatur. Sicut in aliis scientiis est, quod non est disputare ad negantem principia, sed ad principia concedentem. Ita in theologia ad eum qui negat sacram Scripturam verum dicere, non est disputatio de fidei articulis, sed ad eum qui concedit hoc, multæ rationes possunt induci. Sicut et metaphysicus cum negante omnia, non disputat : sed ad eum qui aliquid concedit, sicut quod nomina significent, et non infinita, vel contradictoria, multas de suis principiis et aliorum inducit rationes : ad eum qui hoc negat, dicens quod nomina infinita significent et contradictoria, non verbo disputat, sed facto, ut dicit Avicenna in IV *Metaphysicæ* suæ. Non enim restat nisi ut adversarius veritatis projiciatur in ignem : quia secundum eum idem est esse in igne, et non in igne esse. Sic facit theologus, separans se ab eo qui omnia negat quæ Scriptura dicit.

MEMBRUM IV.

De quatuor modis expositionis sacræ Scripturæ, qui a Sanctis assignantur[1].

Quarto, Juxta idem quæritur de qua-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. I, Art. 5. Tom. XXV hujusce novæ editionis, pag. 19.

tuor modis expositionis sacræ Scripturæ, qui a Sanctis assignantur.

Dicit enim Beda in Glossa super caput primum Genesis : « Quatuor sunt sensus sacræ Scripturæ, historia scilicet, quæ res gestas loquitur. Allegoria, in qua aliud ex alio intelligitur. Tropologia, id est, moralis locutio, et in qua de moribus ordinandis tractatur. Anagogia, in qua de summis et cœlestibus traditur, per quæ ad superna ducimur. » Et dat exemplum. « Verbi gratia : Jerusalem secundum historiam civitas est Judææ, secundum allegoriam Ecclesiam significat, secundum tropologiam fidelem animam, secundum anagogiam omnium cœlestium vitam. »

De singulis ergo istorum sensuum quæritur, et postea de omnibus simul.

De *litterali* sive historico ergo quæritur, Si semper veritati innititur ?

Et statim occurrit, quod non.

1. Judicum, IX, 8 : *Ierunt ligna ut ungerent super se regem, dixeruntque olivæ : Impera nobis.* Hoc patet falsum esse.

2. Adhuc, Genes. IV, 10 : *Vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra.* Hoc iterum videtur falsum esse. Et multa similia sunt in sacra Scriptura.

3. Adhuc, Hugo de sancto Victore in *Sententiis* : « Historia sive litteralis sensus est gestarum rerum narratio, quæ in prima facie litteræ continetur. » Et hoc falsum videtur. Isa. XXXVII, 29 : *Ponam circulum in naribus tuis, et frenum in labiis tuis, et reducam te in viam per quam venisti.* Ubi loquitur de Sennacherib secundum intellectum historiæ, et tamen facies litteræ prætendit, quod loquatur de bubalo.

4. Similiter objicitur de *allegorico*. Est enim allegoria sermo qui non ad explanationem, sed ad obscuritatem videtur facere.

5. Similiter de *tropologico*. Lucidius enim aliquis instruitur ad mores per sermones manifestos, quam per tropicas locutiones et tropos figurarum. Unde videtur, quod tropologicus non sit sermo expositivus, sed potius involutivus.

6. Similiter de *anagogico* quæritur. Cœlestia enim et spiritualia multo lucidius ostenduntur, si describantur sicut sunt per simplicia et intellectualia, quam per figuras corporalium. Cum ergo anagogicus simplicia et intellectualia per figuras corporalium describat, videtur non esse sermo expositivus, sed potius obscurativus.

7. Adhuc, Scriptura aliquando valde indecentibus utitur similitudinibus in talibus, figurans Angelos in equo terribili habente sessorem [1] : et in viro armato [2] : et in thronis positis [3] : et in animalibus monstruosis quatuor facies habentibus, hominis scilicet, leonis, vituli, et aquilæ [4].

8. Adhuc, Aliquando ad talia figuranda utitur subtilibus corporibus secundum similitudinem magis ad spiritualia accedentibus, ut quando laudat Deum ut ignem, Deuter. IV, 24 : *Dominus Deus tuus ignis consumens est.* Aliquando ut stellam matutinam [5]. Aliquando ut solem, Malach. IV, 2 : *Orietur vobis timentibus nomem meum Sol justitiæ.* Aliquando autem et simul ponit grossa materialia spiritualibus valde informia, sicut montes plenos equorum igneorum et curruum ostendit circa Eliseum [6].

Et quæritur, Quare hoc faciat, et utrum melius spiritualia cœlestia figurentur per informia, grossa, et materialia, vel per conformia, subtilia scilicet, et spiritualibus similia.

9. Adhuc, Ulterius de omnibus his objicitur simul : Dionysius enim non dicit esse in sacra Scriptura nisi sensum

[1] Cf. II Machab. III, 25.
[2] Cf. Josue, V, 13 et seq.
[3] Cf. Daniel VII, 9 et seq.
[4] Cf. Ezechiel. I, 4 et seq.
[5] Apocal. I, 16 : *Et habebat in dextera sua septem stellas*, etc.
[6] IV Reg. VI, 17.

mysticum et symbolicum : mysticum vocans, quando ea de spiritualibus dicuntur quæ quidem per prius et verius sunt in spiritualibus quam in nobis, sed sunt in eis per rationem occultam nobis, sicut quando Deus dicitur vel Angelus substantia vel vita vel intellectus vel res. Symbolicum vero dicit, quando in corporalibus res incorporales vel intellectuales significantur, ut crater sapientiæ, et quod vocavit ad arcem et mœnia civitatis [1]. Videtur ergo, quod non sunt nisi duo.

10. Adhuc, Hugo de sancto Victore non videtur ponere nisi tres, scilicet historicum, allegoricum, et tropologicum, et de quarto nihil dicit.

11. Adhuc, Augustinus in libro de *Utilitate credendi* sic dicit : « Scriptura omnis quæ Vetus Testamentum dicitur, quadrifarie traditur, vel secundum historiam, cum docetur quod scriptum est : vel secundum etymologiam, cum docetur qua de causa est scriptum : vel secundum anagogiam, cum docetur convenientia inter duo Testamenta : vel secundum allegoriam, cum docetur ad litteram non esse accipienda, sed spiritualiter intelligenda. » Ex quo accipitur, quod mysticus sensus triplex est, et litteralis unicus, et tropologicus nullus.

12. Adhuc, Multi modi inveniuntur in sacra Scriptura, exemplaris scilicet in historiis, Joan. XIII, 15 : *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis.* Præceptivus in lege, Eccli. XXIV, 33 : *Legem mandavit Moyses in præceptis justitiarum.* Revelativus in Prophetis, Osee, XII, 10 *: Ego visionem multiplicavi.* Hymnidicus et orativus in Psalmo LXIV, 2 : *Te decet hymnus, Deus, in Sion.* Parabolicus in libris Salomonis, Proverb. I, 6 : *Animadvertet parabolam, et interpretationem.* Disputativus in libro Job, sicut dicit Hieronymus in prologo super Job et Rabbi Moyses, quod quatuor amici Job et Job ipse de providentia disputant : cujus disputationis Deus inducitur determinator. Et admonitivus et exhortativus in epistolis Apostolorum. In Apocalypsi revelativus modus est, sicut et in Prophetis.

Et quæritur, Ad quid omnes isti modi necessarii sunt, et penes quid accipiantur ?

SOLUTIO. Ad hoc dicendum, quod in veritate quatuor sunt modi exponendi id quod dicit sacra Scriptura, ut dicit Beda. Ita tamen, quod sicut dicit Apostolus, I ad Corinth. XV, 46 : *Non prius quod spiritale est, sed quod animale : deinde quod spiritale.* Unde litteralis sensus primus est, et in ipso fundantur tres alii sensus spirituales. Tria enim sunt ad quæ nos instrui oportet, verum scilicet illuminans intellectum per fidem : et ad hoc deservit sensus allegoricus. Et bonum virtutis, quo perficitur affectus ad meritum : et ad hoc deservit tropologicus sive moralis. Et finis beatitudinis, ad quem tendimus per verum et bonum : et ad hoc deservit anagogicus. Et isti tres stant in litterali sicut in fundamento. Solutio.

ET QUOD objicitur contra *litteralem* sensum, dicendum quod in litterali sensu intenditur tam dictum, quam causa dicti. Unde secundum causam dicti verum est quod dicitur, Judicum, IX, 8, et Genes. IV, 10, licet secundum id quod dicitur, non sit verum. Ad 1 et 2.

AD ALIUD dicendum, quod intentio dicentis expressa in littera, est litteralis sensus : intentio dico in re gesta. Et hoc modo, Isa. XXXVII, 29, litteralis sensus est de Sennacherib, licet similitudo sit de bubalo. Ad 3.

AD ALIUD quod de *allegorico* dicitur, dicendum quod hoc verum esset quod objicit, si intellectus noster uniformis esset simpliciter : nunc autem quia materialis est, ex multis et late sparsis per discursas disciplinas oportet eum manu- Ad 4.

[1] Proverb. IX, 3 : *Sapientia misit ancillas suas ut vocarent ad arcem et ad mœnia civitatis.*

duci ad veritatem spiritualem. Licet ergo simpliciter alienus sermo sit nobis, tamen est expositivus et declarativus.

Ad 5. Ad id quod de *tropologico* objicitur, fere similiter respondendum. Rudis enim concio per similitudines rerum facilius inducitur, quam per apertos sermones, præcipue propter hoc, quia sermo de moribus, ut dicit Aristoteles in IX *Ethicorum*, non habet sufficientem persuasionem, sed plus accipitur amore, vel coactione, quam persuasione. Tropologice autem ut amabilis vel coactivus proponitur : et ideo plus ad instructionem valet tropologicus, quam sermo planus : sermo enim planus de moribus non nisi ex ratione persuasivus est.

Ad 6. Ad id quod objicitur de *anagogico*, dicendum quod procederet objectio, si spiritualia, secundum sui naturam et proprietatem exponerentur : nunc autem nobis secundum intellectum nostrum materialem exponuntur : et ideo nobis competentius exponuntur per similitudines corporales, ut patet per antedicta : et ideo quoad nos anagogia explanatio est. Unde Dionysius in *Cœlesti hierarchia* : « Pulchre procuratæ sunt informium formæ propter nostram anagogiam non valentem immediate in invisibiles extendi contemplationes [1]. »

Ad 7. Ad id quod objicitur, quod aliquando Scriptura indecentibus et monstruosis utitur, dicendum quod hoc facit duabus de causis. Una est propter nos, ut scilicet noster intellectus propter indecentem formationem resiliat, et spiritualia nihil talium esse credat, sed in proprietatibus similitudines quærat. Secunda est, ut sciatur, quod nihil est ita spiritualibus dissimile in quo significationis divinæ indicium non resplendeat, propter illud quod dicitur, Genes. I, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat : et erant valde bona.* Augustinus in libro XI de *Civitate Dei* : « Per omnia opera sua significationis suæ sparsit indicia [2]. » Dionysius : « In omnibus est accipere bonas contemplationes. Decentes autem sumit sacra Scriptura, propter eam quæ est ad spiritualia conformitatem. »

Ad id quod quæritur, Per quæ melius significantur spiritualia ? Ad 8.

Dicendum, quod procul dubio secundum naturam rei magis et melius significantur per conformia : utilius tamen nobis per inconformia. Cujus secundum Dionysium, tres sunt rationes : quarum una est, quod inconformia similiora sunt negationi quam conformia. In Deo autem negationes sunt veræ, affirmationes incompactæ : nihil enim de Deo possumus affirmare, quod secundum rationem qua innotescit nobis significatio ejus, de Deo verum sit, sed potius eminenter et excellenter. » Unde Dionysius in *Mystica theologia* : « In ipso oportet omnium positiones affirmare, et omnipotentius negare, tamquam nihil existente omnium eorum quæ sunt. » Unde cum dicitur Deus substantia, statim negandum est dicendo, non est substantia, sed super omnem substantiam. Hac igitur ratione per inconformia sibi, nobis utilius significatur. Verior enim est hæc, Deus non est lapis, quam hæc, Deus est lumen. Secunda causa est : quia ab inconformibus citius resilit intellectus, nihil talium credens esse Deum vel spiritualia, quamvis in proprietatibus eorum aliquid de eis significetur. Tertia causa est : quia spiritualia magis velantur in talibus et occultantur ab immundis hominibus. Matth. VII, 6 : *Nolite dare sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos.* Quidam etiam dicunt addendo aliam causam : quia ex hoc magis excitatur homo ad studium : magis enim quærit quæ difficile est invenire, quam quæ facile. Quidam quintam addunt, meritum fidei :

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 2.

[2] S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 24.

magis enim meritorium est credere quod latet, quam quod apertum est.

Ad 9. AD ID quod objicitur, quod duo sunt modi tantum, symbolicus, et mysticus : dicendum quod Dionysius non assignat modos exponendi sed modos significandi spiritualia per ea in quibus significantur : et illa non nisi duo sunt, mystica, et symbolica.

Ad 10. AD ALIUD dicendum, quod Hugo de sancto Victore comprehendit anagogicum sub allegorico.

Ad 11. AD ID quod objicitur de Augustino in libro de *Utilitate credendi*, dicendum quod Augustinus distinguit intellectus sacræ Scripturæ non secundum modum expositionum, sed secundum modum intelligendi qui est in littera, vel in spiritu. Unde historicus et etymologicus et anagogicus sub litterali sensu comprehenduntur, secundum diversitatem quæ superius dicta est, quod scilicet historicus rem simpliciter narrat, etymologicus cum causa, anagogicus autem cum utriusque testamenti consonantia. Et sub allegorico comprehendit tres, allegoricum scilicet specialem, et tropologicum, et anagogicum specialem.

AD ID quod ultra quæritur, dicendum quod quia bonum virtutis meritorie est circa difficile bonum, oportet habere multa inclinantia ad ipsum, scilicet coactive, et instructive. Si coactive, hoc est, per modum disponentis : et *admonitorius* vel *exhortatorius* modus est. Si per modum compellentis, est *præceptorius*. Si autem est per modum instructionis : aut est ad intellectum, aut extra ad sensum. Si est ad intellectum : aut est ut impetretur spiritus : et sic est *hymnidicus*, aut *hortativus*. Aut ut impetratus jam illuminet : et sic est *revelativus*, ut in prophetiis et in Apocalypsi. Si autem est extra ad sensum : aut est per comparationes rerum et similitudines, et sic est *parabolicus* tam in libris Salomonis, quam in parabolis Evangelicis : aut per modum exemplaris extra, et sic est *historicus*. Ad 1[...]

QUÆSTIO VI.

Ad quid sit theologia tamquam ad causam finalem ?

Sexto secundum principalem divisionem quæritur, Ad quid est sicut ad finem?

1. Si enim sapientia est, sicut in præhabitis dictum est, sequitur quod finis ejus intus est sciendi gratia. Sequitur etiam, quod aliæ omnes, quamvis forte ad actus humanos magis sint necessariæ, potior tamen nulla est : utrumque enim probatur in primo *primæ philosophiæ* de sapientia.

2. Adhuc, Finis secundum quod est finis omnium, ad finem esse non potest : sequeretur enim, quod aliquid in exsecutione esset ultimius ultimo, et aliquid in intentione esset prius primo : quorum utrumque impossibile est. Dicunt autem omnes Philosophi, quod theologia est finis omnium scientiarum, quæ in omni scibili intenditur prima, et per omne scibile accipitur ultima. Propter quod dicunt Avicenna et Algazel, quod in omnibus scientiis adepti, in hac tamquam in ultimo perfectivo Philosophi vitam finie-

runt. Cum igitur sit finis omnium, non erit ad aliquem finem.

3. Adhuc, Hoc idem probatur ex libertate hujus scientiæ : et utemur ratione Aristotelis in primo *primæ philosophiæ*, ubi dicit, quod multipliciter humana natura ancilla est, scilicet tam secundum corpus, quam secundum animam. Secundum corpus, propter ancillationem quærit mechanicas, ut ædificationem, lanificium, coquinationem, et hujusmodi : et quod ad ancillandum quæritur, liberum esse non potest. Secundum animam autem ancilla est, et secundum hoc quærit sermonicales et logicas scientias, ut ancillentur ad sciendi adminiculum et modum sive addiscendi. Physicas autem scientias quærit, ut in his corpus physicum cognoscat, et corporis physici passiones. Sed quia substantiam cujuslibet physici consequitur quantitas et figura, quærit mathematicas, ut in his certitudinem continui et discreti et figurarum cognoscat proportiones. Has autem quærere non potest, sicut nec physicas, nisi referendo ad principia ex quibus causantur. Principia autem illa in ipsis non sunt, sed in illa quæ principium considerat : hæc autem est theologia, ut dicit Philosophus : omnes ergo ancillantur ad istam, et nulla perfecta ratione libertatis libera est, nisi ista sola, quæ ad nihil aliud refertur quod sit extra ipsam. Dicit enim Philosophus in primo *primæ philosophiæ*, quod liberum dicimus, quod causa sui est, hoc est, qui ad nullum ut sit habet respicere. Sola ergo libera est et sola sui causa est, et ex hoc sapientia est.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod scientia in eo quod de simpliciori est et magis ultimo, uniformior est. Ergo a destructione consequentis, quæ omnibus multiformior est, in se non habet simplicissimum et ultimum de quo sit. Est autem hæc multiformis, ut patet per præhabita. Ad Ephes. III, 10 : *Ut innotescat principatibus et potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* Osee, XII, 10 : *Ego visionem multiplicavi, et in manibus Prophetarum assimilatus sum.* Constat autem, quod multis visionibus revelatum, et multis operibus et rebus assimilatum, uniforme non est. Ergo non est de uno primo et ultimo simplici.

Solutio. Solutio. Ad hoc dicendum, quod est finis intra, et finis extra. Finis intra in ipsa scientia est, et finis extra in sciente. Et sicut probatum est in primis rationibus, impossibile est, quod hæc scientia finem in aliis scientiis habeat, sed ipsa finis aliarum scientiarum est, ad quam omnes aliæ referuntur ut ancillæ. Et hoc modo sola libera est : omnibus enim existentibus et suffragantibus nobis et ad voluptatem et ad necessitatem, ista post omnia habita et in omnibus habitis quæritur : et ideo libera est, et domina est, et sapientia, et in omnibas potior.

Ad object. Ad id quod in contrarium est, dicendum quod multiformis est propter nos, et non propter seipsam, ut patet per prius habita : materialem enim nostrum intellectum non instrueret, nisi multiformis esset. Et tam simplex est scibile ejus, quod sicut dicit Augustinus, « mentis humanæ invalida acies in tam excellenti luce non figitur, nisi ipsa lux multiformis et umbris involveretur. » Unde multiformitas ejus ex eadem causa est, propter quam etiam in particularibus tradita est, secundum quod omnis practica stat ad opus, et ex particularibus facilius instruitur rustica concio. Finis autem in sciente, potius finis est studii, quam scientiæ. Et ille triplex est, proximus scilicet operi, ut habeatur notitia theologicorum. Secundus proximus perfectioni, ut ex hoc quis perfectus sit ad actus felicitatis contemplativæ. Ultimus ut ex hoc per habitum beatitudinis creatæ beatitudinem increatam in prima veritate consequatur.

TRACTATUS II.

DE FRUI, ET UTI, ET UTENTIBUS ET FRUENTIBUS.

Ex omnibus inductis patet, quod theologia scientia est, et ab unitate una est, et excellentia subjecti domina scientiarum est, et certitudine ostensionis certissima est, et quod proprie loquendo nec universalis nec particularis est, et quod sola vera veritate libera est, et quod in particularibus tradi debuit, et quod sola sapientia est, eo quod de altissimis est et ordinatrix aliarum, et quod est circa res fruibiles, et utiles, et res fruentes et utentes.

Quod ut perfecte intelligatur, quærendum est de frui et uti tripliciter, scilicet quid frui, et quid uti, et quæ res fruibiles et utiles, et quæ fruentes et utentes ?

Circa frui et uti, primo quæremus de frui, secundo de uti.

Circa *frui* tria quærenda sunt, scilicet primo, quid genere frui ?

Secundo, Quid frui in specie ?

Et tertio, Quid frui definitione ?

QUÆSTIO VII.

De frui.

MEMBRUM I.

Quid sit frui *genere, utrum scilicet actio, vel passio ?*

Quæremus ergo primo, Quid sit *frui* genere, utrum actio, vel passio ?

Et videtur passio esse :

1. Frui enim delectabiliter, pasci est, et intus refici, et quasi saginari : pasci autem et refici et saginari, passiones sunt et non actiones : ergo frui in genere passionis est.

2. Adhuc, Ratione delectationis intus saginantis dicitur *fruitio :* delectatio autem omnis passio est : ergo fruitio est passio.

3. Adhuc. Fruitio est illatio in fruentem, agente in eum fruibili : passio autem est effectus illatioque actionis, ut in *Sex principiis* dicitur : ergo frui pati est, et fruitio passio.

4. Adhuc, Fructuum sive fructibilium est fruitionem facere : et ideo *fructus* dicuntur, quia delectant sancta et sincera delectatione possessores suos. Non autem faciunt nisi in fruente. Cum ergo fruentis sit frui, frui erit pati et non agere.

5. Adhuc, Ad Galat. v, 22, super illud : *Fructus autem Spiritus*, dicit Ambriosius in Glossa, quod « virtutes *fructus* dicuntur, quia delectant sancta et sincera delectatione possessores suos. » Id autem quod delectat, delectationem agit in eum qui delectatur. Et qui delectatur, facta in se delectatione delectatur, et eo ipso fruitur : sic autem patitur : Cum autem fruitio sit ejus qui delectatur, fruitio passio est, et non actio, cum delectatio actio delectantis sit in eum qui delectatur.

6. Adhuc, Jacobi, v, 7 : *Ecce agricola exspectat pretiosum fructum terræ, patienter ferens donec accipiat temporaneum et serotinum.* Videtur ex hoc elici, quod fructus sit pastura in ultimo quod intenditur per laborem. Ultimum ergo dulce intentum agens est fruitionem : et illius non est frui, sed potius fruentis eo est frui : et cum in illo frui sit pati, frui pati est, et fruitio passio.

Sed contra. IN CONTRARIUM esse videtur, quod

1. Frui felicitas est, ut quidam dicunt : felicitas autem operatio est et actio, ut dicit Philosophus in I *Ethicorum* : ergo frui operari est et agere.

2. Adhuc, Ultima perfectio uniuscujusque non potest esse passio, sed actio : quia passio dispositio est imperfecti, actio autem perfecti. Cum ergo frui sit ultimo perfecto et ultima perfectione, videtur quod frui actio sit, et non passio.

Solutio. SOLUTIO. Ad hoc dicendum, quod secundum substantiam et esse, frui pro certo passio est : sed est passio circa operationem sanctam. Cum enim intellectus sive intellectualis natura sublimata per gratiam et gloriam in ultimum finem boni se extendit, ita quod immediate per intellectum contingit primum et optimum et dulcissimum, et in toto opere intentum : tunc in intrinsecus sui sugens illud, et intus se reficiens et saginans fruitur : et sic fruitio est passio circa operationem intellectus : cum tamen substantia et esse fruitionis in ratione passiosionis consistat, et non actionis, nisi hoc modo sicut circa quod est.

Et per hoc jam patet solutio ad objecta.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod hoc modo quo frui passio est, in primo delectabili passio est, circa operationem tamen intellectus : quia primum delectabile per intellectum conjungitur. Ad 1.

SIMILITER ad secundum dicendum, quod ratione delectationis quæ passio est illata a delectabili, fruitio est passio, et frui optime pati. Ad 2.

SIMILITER dicendum ad tertium : illatio enim est agentis, et sic passio. Ad 3.

AD QUARTUM dicendum, quod fructuum est facere passionem delectationis : sed *fructus* dicitur hoc modo fruibile, quo quis fruitur et ingerit delectationem. Ad 4.

AD QUINTUM dicendum, quod hoc modo virtutes dicuntur *fructus* secundum Ambrosium : quia talem ingerunt delectationem, quæ passio est in fruente : sed hæc est fruitio quo, sive secundum quid, et non simpliciter. Simpliciter enim frui non contingit nisi simpliciter optimo, quod solus Deus est. Ad 5.

AD ULTIMUM dicendum, quod per auctoritatem Jacobi non potest haberi, nisi quod fruitio est in ultimo bono et delectabili per omnes operationes intento : et jam hoc concessum est. Ad 6.

AD ILLUD quod objicitur in contrarium, dicendum quod felicitas secundum suum nomen et rationem non est fruitio : felicitas enim sive sit activa, sive contemplativa, ab optima et optimæ virtutis quæ Ad object.

connaturalis et propria est, perficitur operatione et nominatur et definitur. Fruitio autem determinatur a passione quæ est circa illam : et illa est talem operationem consequens, ut notat Philosophus in X *Ethicorum*, ubi dicit, quod delectatio quæ est ex contemplatione diametri, quod est asimeter costæ, non habet contrarium : non enim esset delectatio ex tali intellectuali operatione, nisi esset ad ipsam. Unde quando dicit Philosophus, quod delectatio est operatio proprii et connaturalis habitus non impedita, definitio data est per causam. Per intellectus enim operationem intelligibile in luce intelligentiæ secundum actionem factum, summe conveniens est intellectui : quia facit ipsum in forma optimi perfectivi ipsius : et ideo tunc fruitur et delectatur : quia dicit Dionysius, quod « delectatio est convenientis cum convenienti. » Cum enim recipit conveniens per intellectum, undique dilatat se et diffundit, ut undique in intimis recipiat : et ubicumque recipit, floret in recepto, in hoc quod ad similitudinem recepti formatur. Et ideo dicit Michael Ephesius, quod « delectatio est dilatatio et diffusio et refloritio naturæ super conveniens receptum. »

MEMBRUM II.

Quid sit in specie frui ?

Secundo quæritur, Quid sit in specie frui [1] ?

1. Ex quo enim circa operationem est, erit circa aliquam operationem. Et videtur, quod sit circa operationem intellectus.

Ex quo etiam optima passio est, erit circa optimam et connaturalissimam operationem : hæc autem intellectualis est : ergo fruitio passio est circa intellectualem operationem.

2. Adhuc, Dicit Augustinus, quod « visio est tota merces. » Merces autem consistit in fruitione. Ergo frui circa visionem est : et non circa sensibilem : ergo circa intellectualem.

3. Adhuc, Hoc jam in præhabito membro probatum est.

In contrarium : Sed contra.

1. Dicit Augustinus in libro X de *Trinitate* : « Fruimur cognitis, in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit [2]. » Ergo frui secundum operationem voluntatis est, et non intellectus contemplativi, ut dictum est.

2. Adhuc, Frui dicit quietationem appetitus et desiderii : non quietatur autem appetitus nisi in optimo appetibili : antequam enim sit in uno illo, semper procedit ab uno in alterum. Cum ergo ultimum et optimum appetibile non sit objectum intellectus, sed voluntatis, videtur quod frui circa operationem voluntatis est, et non intellectus.

Solutio. Hoc solvere non est difficile : voluntas enim in rationali natura intellectui conjuncta est, sicut conjunctum est id quod facit motum ei, quod nuntiat et determinat ad quod movendum sit ei quod movetur. Unde sicut in sensibili natura apprehendens et æstimans de nocivo vel convenienti nuntiat et determinat id ad quod movendum sit, vel a quo fugiendum, et conjunctum sibi appetitum movet ad illud, vel fugit ab eo, movetur autem impetum faciendo in illud : ita ex parte intellectualis naturæ intellectus nuntiat, et voluntas impetum facit. Unde Philosophus in *Topicis* et in III de *Anima* : « In ratione voluntas fit, in sensu autem desiderium et animus. » Et cum intellectus non nuntiat sibi nisi per intelligibile apprehensum, et per hoc nun- Solutio. Ad 1.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. I Sententiarum. Dist. I, Art. 12. Tom. XXV hujusce novæ editionis, pag. 27.

[2] S. Augustinus, Lib. X de Trinitate, cap. 10.

tium fit voluntati, oportet quod intellectus et voluntas unum sint in radice. Unde frui prout passio est, voluntatis est: prout autem consideratur in operatione circa quam est, intellectus est: et non nomen accipit et speciem a passione voluntatis nisi prout relata est ad operationem intellectus: et ideo nomine unius alicujus potentiæ non potest nominari: non enim dicitur esse intellectus, vel voluntatis: sicut nec scientia nomine alicujus potentiæ nominatur: non enim rationis est simpliciter et absolute, sed est rationis formatæ ex principiis. Et similiter frui passio est voluntatis, sed intellectus operatione formatæ.

Et sic patet solutio qualiter supremæ et optimæ potentiæ est actus.

Ad secundum dicendum est, quod hoc modo visio per intellectum tota merces est: hoc enim intelligitur de visione quæ conjunctam habet delectationem: et hæc est visio amati et habiti, quæ est secundum aliquid in intellectu secundum substantiam ejus quo fruimur: secundum esse tamen et formale fruitio in voluntate est. Ad 2.

Et per hoc patet solutio ad totum.

QUÆSTIO INCIDENS.

Qua virtute fruitur qui fruitur, et qua potentia animæ?

Juxta hoc quæritur, Quæ virtute sive habitu fruitur qui fruitur?

Et videtur,

1. Quod charitate: eo quod dicit Augustinus in libro I de *Doctrina Christiana*, quod « frui est amore alicui inhærere rei propter seipsam [1]. » Quod autem amore fit, actu charitatis fit. Videtur ergo, quod qui fruitur, charitate fruatur.

2. Adhuc, Proprie loquendo frui est patriæ, et non viæ: delectabile enim non impeditum conjungi non potest nisi per modum patriæ: fides autem et spes non manent in patria secundum speciem et actus suos: ergo secundum fidem et spem fruitio fieri non potest. Nec potest fieri secundum aliquam cardinalem virtutem: quia illæ non movent in finem, sed in ea quæ sunt ad finem. Si ergo fit secundum virtutem, relinquitur quod fiat secundum charitatem.

3. Adhuc, Videtur quod secundum nullam specialiter fiat, sed secundum totam beatitudinem: quia dicit Augustinus, quod « fruimur his rebus quæ nos beatos faciunt: » quæ autem nos beatos faciunt, faciunt nos omni congregatione bonorum perfectos, et ita potentes ad fruendum. Cum ergo una virtute beati non sumus, nulla una virtute videmur frui, sed omni.

Solutio. Ad hæc et hujusmodi solvere non est difficile. Sicut enim in felicitate est, quod quamvis felicitas sit in uno actu perfectissimæ et optimæ et connaturalissimæ virtutis, tamen multa sunt organice ministrantia, ut potentatus, divitiæ, sine quorum ministerio operatio expedita non est: et quædam removentia prohibens, ut optimæ fortunæ: et quædam decorantia felicitatem, ut nobilitas, et Solutio.

[1] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 3.

pulcherrima species. Ita est in fruitione : unde fruitio proprie secundum inhæsionem charitatis est : organice autem deserviunt comprehensio quæ deservit spei, et aperta visio quæ succedit fidei. Visio enim quæ per beatam delectationem pascens est, visio est immediate amati et habiti : nisi enim esset immediati, non inhæreret, sed a medio ad extremum transiret : et nisi esset habiti, adhuc ulterius se extenderet ad habendum : et nisi esset amati, non arderet, sed refrigeraret. Aliarum autem virtutum cardinalium est sicut disponentium ad perfectum, secundum quod dicit Philosophus, quod « virtus est dispositio perfecti ad optimum. » Et sic aliæ virtutes operantur, sicut removentes prohibens vel impediens, et ad perfectissimum disponentes. Tamen ipsa fruitio proprie amoris est, secundum quod dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* ex Ierotheo sumens auctoritatem, quod exstasim est faciens divinus amor, non sinens ipsos amantes esse suiipsorum. Facit autem exstasim, quando quasi transponit amantem in amatum, ut totus sit amati, et sine ipso nusquam et numquam sit amatum in amante, ut totum amantis sit ad nutum ab ipso possessum. Et hoc Augustinus vocat *inhæsionem* : sic enim amans inhæret amato propter se.

Et per hoc patet solutio ad totum.

Patet etiam ulterius solutio ad id quod quæri posset, Qua potentia animæ fruitur qui fuitur [1]? eo quod in libro de *Spiritu et anima* dicitur, quod sensus vertetur in rationem, et ratio in intellectum, et intellectus in intelligentiam.

Constat enim ex prædictis, quod intellectu affectivo fruitur qui fruitur. Ille enim intellectus conjunctus est voluntati, et objectum ejus proprium est primum verum et bonum : et illud idem finis ejus est in quo stat et cui inhæret. In inferioribus autem potentiis non est nisi per redundantiam a superioribus in ipsas, sicut et beatitudo corporis secundum aliquos redundantia est beatitudinis animæ. Sicut enim in via superiores potentiæ ab inferioribus accipiunt species apprehensionum : ita e converso in patria superiores refundunt in inferiores delectationes fruitionum. Et sicut in via id quod accipit potentia superior ab inferiori, non accipit secundum potestatem inferiorum, sed secundum potestatem propriam : unde intellectus a sensibili accipit intellectualiter, et non sensibiliter : ita in patria e converso inferiores a superiori accipiunt secundum potestatem inferiorum, et non superiorum. Et ideo delectatio fruitionis quæ in superiori est intellectualiter, in inferiori efficitur sensibiliter. Quia sicut dicit Philosophus in VI *Ethicorum*, « omne quod est in aliquo, est secundum potestatem ejus cui inest, et non secundum potestatem ejus quod inest, sicut lumen in pariete color efficitur et non lumen propter parietis potestatem. » Et hoc intendit ille qui dixit, quod « sensus vertitur in rationem. »

MEMBRUM III.

Quid sit frui *diffinitione* [2] ?

Tertio quæritur, Quid sit definitione frui ?

1. Dicit autem Augustinus in libro I de *Doctrina Christiana* quod « frui est amore inhærere alicui rei propter se [3]. » Hoc autem valde multis videtur conve-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Commentarii in I Sententiarum, Dist. I, Art. 23. Tom. XXV hujusce novæ editionis, pag. 31.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Commentarii in I Sententiarum, Dist. I, Art. 12 et 17. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[3] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 3.

nire. Sic enim, ut idem Augustinus dicit, pecora cibis inhærent propter se, et fruuntur eis. Sic etiam peccator homo multis inhæret propter se, scilicet in quibuscumque propter se delectatur, ad aliud non referendo. Sic etiam homo in via delectatione naturali multa diligit propter se, sicut amicos, et virtutes, et hujusmodi : et propter hoc non dicitur malus, sed bonus. Ex quibus omnibus sequitur, quod frui tunc non erit proprium patriæ, sed etiam viæ.

2. Adhuc, Aliter definit Augustinus *frui* dicens, quod « frui est uti cum gaudio, non adhuc spei, sed jam rei [1]. » Et sic videtur, quod uti genus sit ad frui, et utile ad fruibile : et si hoc est, male ex opposito dividuntur.

3. Adhuc, Aristotelis objectio est in *Topicis*, quod cum unius rei unicum sit esse quod indicatur definitione, inconveniens est unius rei esse plures definitiones.

Solutio.

Solutio. Ad hoc dicendum, quod *frui* dicitur dupliciter, proprie scilicet et simpliciter, et improprie et secundum quid. Proprie dicitur frui et simpliciter, quando aliquid inhæret inhæsione delectationis et dilectionis alicujus rei per se et non secundum accidens, et non propter aliud, inhæsione operationis non impeditæ. Quod non contingit nisi in fruitione patriæ : omnis enim alia inhæsio vel per accidens est, vel per aliud, vel in aliqua parte impedita. De omnibus enim hoc verum est quod dicitur, Proverb. xiv, 13 : *Risus dolore miscebitur, et extrema gaudii luctus occupat.* Unde delectatio qua pecora fruuntur cibis, et qua peccator fruitur delectabili, delectationes sunt secundum quid et per accidens in hoc quod inhærent ei quod hic et nunc delectabile est et non simpliciter. Delectatio autem ejus qui naturali delectatione alicui inhæret, delectatio impedita est, et est delectatio secundum quid, et non simpliciter sive perfecta. *Frui* autem dicit delectationem perfectam et ultimam et optimam.

Et per hoc jam patet solutio ad omnia quæ quæsita sunt. Non enim potest frui nisi id quod dispositum et perfectum est ad inhæsionem pascentem perfectissimi et optimi boni : hoc autem non est nisi quod natura intellectualis est habitu optimo gratiæ et gloriæ disposita ad perfectum et optimum. Sensibilis enim delectatio contrarium habet, naturalis autem imperfectionem : et ea quæ est peccatoris, habet impedimentum in fruente.

QUÆSTIO VIII.

De uti.

Circa *uti* quæruntur tria, scilicet primo, Quid sit uti genere, specie, et definitione ?

Secundo, Cujus sit uti sicut potentiæ, et cujus sicut habitus ?

Et tertio, Ad quid ?

[1] S. Augustinus, Lib X de Trinitate, cap. 11.

MEMBRUM I.

Quid sit uti *genere, specie, et definitione*[1]*?*

Primo quæritur, Quid sit *uti* genere?

1. Cum autem *uti* sit agere, videtur quod in genere sit actionis. Uti enim est per utile agere ad finem intentionis quasi per instrumentum.

2. Adhuc, *Uti* est aliquid referre et ordinare ad aliud quod obtineatur per ipsum : ordinare autem et referre actiones sunt : uti ergo in genere actionis est : ergo *uti* est actio.

3. Adhuc, Secundum nomen hujus quod est *uti*, tunc uti dicit actionem quam per utile perficimus : secundum nomen ergo dicit actionem : in genere ergo actionis est.

Solutio. Responsio. *Uti* multipliciter dicitur, et in omni genere multiplicitatis agere est. Unde simpliciter uti agere est, et usus in genere actionis est. Dicitur enim *uti* vel *usus* actus elicitus de potentia vel facultate cujuslibet rei propter quam habetur, relatus ad commodum vel delectationem hominis, sicut equitare dicitur usus equi, et vehere dicitur usus carrucæ. Et sic dicit Boetius in commento super *Topicam Tullii*, quod « cujus usus bonus est, ipsum quoque bonum est : et cujus usus malus est, ipsum quoque malum est. » Et hoc modo in præcedenti membro quæstionis septimæ dictum est, quod usus fruibilis est frui et pasci ad delectationem[2]. Et hoc modo cadit *uti* in definitionem ejus quod est *frui* : sicut dicit Augustinus, quod « frui est cum gaudio uti : » quia usus fruibilis est frui eo cum gaudio.

Et propter hoc etiam plures de eo quod est *frui* Augustinus assignavit definitiones : eo quod, sicut dictum est, frui accipitur communiter, et proprie. Tales autem definitiones non proprie definitiones, sed assignationes sunt. Definitio enim assignatur de re simpliciter et proprie : descriptio autem sive assignatio assignatur aliquando per accidentalia propria, quæ convertibilia sunt sicut et essentialis causa : tamen quia multa sunt quæ uni rei sic accidunt, ideo de una et eadem re plures aliquando tales assignantur descriptiones.

Secundo dicitur *uti*, rei exercitium ad inducendum habitum, secundum quod dicit Victorinus in *Rhetoricis* suis, quod « natura habilem facit, ars potentem, usus facilem. »

Tertio dicitur *uti*, actus utilis quod ut adminiculum refertur ad illud obtinendum quod intenditur ut finis, sicut refertur equus ad velocitatem motus, et velox motus ad debitoris consecutionem, debitoris consecutio ad accipiendum pecuniam, et ibi sistitur. Et sicut referuntur lapides ad domum, et domus ad protectionem a caumatibus et imbribus, et ibi sistitur. Hoc enim modo mundus iste refertur ad Dei cognitionem, cognitio Dei ad fidem, fides ad visionem per speciem, visio Dei ad fruitionem, et ibi sistitur. Quod uti est aliquid in facultatem voluntatis assumere, et ad aliud referre quo fruendum est[3].

Patet ergo, quod omni modo uti est agere, et usus in genere actionis.

Patet jam etiam clarius solutio quorumdam eorum quæ in præcedenti membro præcedentis quæstionis quæsita et determinata sunt.

Et per hoc patet quid sit *uti* genere, specie, et definitione secundum quamlibet acceptionem ejus quod est *uti*.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Commentar. in I Sententiarum, Dist. I, Art. 13 et 16. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] Cf. Supra, Quæst. VII, Memb. 1.

[3] Cf. S. Augustinum, Lib. X de Trinitate, cap. 11.

MEMBRUM II.

Cujus potentiæ animæ sit uti, *et cujus habitus virtutis?*

Secundo quæritur, Cujus potentiæ animæ sit *uti*, et cujus virtutis sit habitus? Videtur autem, quod rationis.

1. Ordinare enim rationis est. Quia dicit Isaac in libro de *Definitionibus*, quod ratio est virtus sive causa, faciens currere causam in causatum. Et intelligit de causa communi ad consequens quocumque modo. Talis autem ordinatio in omnibus illis est quorum unum ordinatur in alterum, ita quod unum acquiratur ex altero : hoc autem uti est, ut patet per definitionem Augustini : ergo uti rationis actus est.

2. Adhuc, Usus est aut collatio, aut non. Non sine collatione : collatio autem omnis ratio est : ergo uti rationis actus est.

3. Adhuc, Bonum dividitur in tria, ut dicit Aristoteles, honestum, delectabile, et utile : et cum honestum et delectabile, sint fines, utile erit eorum quæ sunt ad finem. Ergo utile non intelligitur nisi per rationem eorum quæ sunt ad finem, et utile secundum actum est relatum ad finem obtinendum per ipsum : secundum actum autem relatum non potest esse sine comparatione unius ad alterum et ordinatione. Hoc autem non est simplicis intellectus, sed componentis et discursam disciplinam accipientis, dicente Maximo super primum capitulum *Cælestis hierarchiæ* : « Discursæ disciplinæ sunt probationes eorum quæ spiritualia sunt per visibilia, et per res latiores efficiuntur quæ perenniter et repente intellectibus immituntur. » Taliter autem componens intellectus medium ad extremum, et eliciens quod sequitur, rationis nomen habet. Uti ergo actus rationis est.

Quod procul dubio concedendum est. Quamvis in contrarium esse videatur quod dicit Augustinus in libro X de *Trinitate,* quod « uti est aliquid in facultatem voluntatis assumere, et ipsum ad aliud referre[1] : » et per hoc videatur esse uti voluntatis, et non rationis. Solutio.

Juxta hoc ulterius quæritur, Cujus virtutis sit sicut habitus *uti*? Quæst.

Non enim potest esse virtutis moralis : quia illarum nulla collativa est, sed simpliciter unius sicut finis ut natura : talis enim habitus, ut dicit Tullius, in modum naturæ rationi est consentaneus. Erit ergo alicujus habitus intellectualis : non autem nisi electivi, quia electio est eorum quæ sunt ad finem, ut dicit Aristoteles in III *Ethicorum* : electio autem non nisi prudentiæ est : uti ergo prudentiæ est. Electivum autem voco habitum eum, cujus actus electio est, non eum qui ab actu voluntario vel electivo generatur : quia sic omnis actus moralis habitus electivus est, ut dicit Aristoteles in III *Ethicorum*. Electio autem, ut dicit Damascenus, est duobus vel pluribus præpositis unum alteri præoptare. Hoc autem prudentiæ est, ut dicit Augustinus in libro de *Moribus Ecclesiæ*, sic diffiniens prudentiam : « Prudentia est amor, ea quibus adjuvatur ab his a quibus impeditur, sagaciter eligens. » Uti ergo prudentiæ actus est.

Contra hoc autem esse videtur, quod Augustinus dicit, quod uti voluntatis est : ergo est alicujus habitus in voluntate consistentis : prudentia autem in voluntate non est : uti ergo prudentiæ non est. Sed contra.

Solutio. Concedendum, quod *uti* prudentiæ et rationis actus est. Et quod dicit Solutio.

[1] S. Augustinus, Lib. X de Trinitate, cap. 11.

Augustinus, quod uti est aliquid in facultatem voluntatis assumere, et ad aliud referre, dicendum quod aliud est facultas, et aliud voluntas. Facultas enim facilis potestas est et prompta habens omnia ex quibus potest tendere in volitum. Hæc autem potestas prompta causatur ex ordine rationis et prudentiæ componentis et conferentis omnia quæ sunt ad finem facile consequendum, et omnia illa referentis ad finem, ex quibus efficitur facilis potestas ad proficiendum sive tendendum in finem, eo modo quo tendit in finem qui impetum facit quo in finem proficit. Quod autem ita sit, probatur ex dicto Aristotelis in VI *Ethicorum*, ubi dicit, quod virtus moralis quantum ad finem in quem tendit et inclinat, per se finis est, sicut et voluntas, et non eorum quæ sunt ad finem. Cui tamen prudentia necessaria est propter electionem eorum quæ sunt ad finem, quorum virtutis moralis electiva non est. Unde talis facultas rationis est et prudentiæ sicut agentis, voluntatis autem sicut per ipsam expeditæ et dispositæ ad tendendum in finem. Et cum dicitur facultas rationis et facultas voluntatis, facultas cum eo quod dicitur *rationis*, construitur in habitudine causæ efficientis : cum eo quod dicitur *voluntatis*, construitur in habitudine dispositionis et formæ. Et fallacia amphibologiæ est in argumento.

Et quod quidam dicunt ex Anselmo sumentes, quod cum dicitur, quod *uti* est aliquid in facultatem voluntatis assumere, quod voluntas ibi sumitur prout voluntas est generalis motor omnium potentiarum animæ ad agendum, perfectam rationem veritatis non habet. Hoc enim non est voluntatis, sed libertatis. Dicit enim Avicenna in sexto de *Naturalibus*, quod omnis potentia animæ sensibilis et rationalis in potestate suæ libertatis habet agere et non agere, et agere hoc et contrarium hujus, ut videre et non videre, videre album et videre nigrum. Et hæc est intentio Augustini.

MEMBRUM III.

Ad quid sit uti ?

Tertio quæritur, Ad quid sit *uti* ?

1. Et videtur secundum rationem nominis, quod sit ad omne illud quod intenditur acquiri. *Uti* enim est aliquid in facultatem voluntatis assumere, et ad aliud referre : quod sæpe fit in malis, sicut jocalia referuntur ad virginem obtinendam et corrumpendam.

2. Adhuc, Sicut dicitur *utile*, sic et *uti* : utile autem in malis est : ergo et uti. Quod autem utile in malis sit, probatur, II Reg. xvii, 14 : *Domini autem nutu dissipatum est consilium Achitophel utile, ut induceret Dominus super Absalon malum.* Ergo et utile videtur in malis esse.

Contra hoc est quod dicit Augustinus in libro I de *Doctrina Christiana* : « *Uti* est id quod in usum venerit, referre ad obtinendum illud quo fruendum est : alias abuti est, non uti : nam usus illicitus abusus vel abusio nominari debet [1]. » Sed contra.

Juxta hoc quæritur, Quare dicitur *frui* et *fructus* in bonis, et non *abfrui* vel *abfructus* in malis : sicut *uti* et *usus* in bonis, et *abuti* et *abusus* in malis ? cum dicat Augustinus, quod « omnis perversitas humana est uti fruendis, et frui utendis : » et ita videatur malus fructus vel mala fruitio quæ privationem dicit veræ fruitionis, sicut abusus privationem veri usus [2]? Quæst.

[1] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 5.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. I, Art. 13 ad quæst. Tom. XXV hujusce novæ editionis, pag. 31.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod accipiendo *uti* proprie et simpliciter, uti non est nisi in bonis, secundum quod accipitur in tertia significatione superius, scilicet secundum quod uti est ad aliud quid obtinendum utile referre. Et hujus ratio est, quia utile rationem habet cujusdam boni, secundum quod bonum dividitur in honestum, utile, et delectabile. Sic enim dicitur *utile* quod utenti utile est et non nocivum, et cum hoc quod expediens est ad consequendum id quod intenditur. Ex his enim duobus conficitur ratio utilis, scilicet quod confert quod adjuvat utentem : et quia promovet et expedit, hoc est, pedes in prompto ponit ad consequendum intentum. In malis autem primam partem amittit suæ significationis : quia licet expediat ad intentum, tamen nihil confert utenti, sed nocet. Unde propter unam partem significationis suæ dicitur consilium Achitophel *utile*. Quia tamen simpliciter rationem utilis perfectam non habet, ideo de operibus malorum dicitur, Sapient. IV, 5 : *Fructus eorum inutiles et acerbi ad manducandum*. Et talium usus abusus est : eo quod non perfectam rationem habet usus. Unde de talibus dicunt impii, Sapient. V, 8 : *Quid nobis profuit superbia ? aut divitiarum jactantia quid contulit nobis ?* Ac si dicant: Etsi superbia et divitiæ tunc deservierunt ad consequendum id quod male intendimus : tamen nil boni conferentis contulerunt nobis, sed plurimum nocuerunt. Et hæc est causa quare dicitur *abusus* per causam suæ apertæ significationis.

Ad quæst. Cum autem ratio ejus quod est frui, imponatur in termino : inhærere autem alicui propter se, inhæsionem in termino dicit : ante terminum autem nihil est : ideo ratio ejus quod est *frui* sic dividi non potest, ut per amissionem partis rationis dicatur *abfrui* vel *abfructus*, sicut dicitur *abuti* vel *abusus*. Omnis enim qui fruitur, simpliciter et perfecta ratione fruitionis fruitur. Et ideo dividitur fruitio in bonam et malam, et non frui perfectæ rationis et imperfectæ.

Si tamen cum dicitur, quod refertur utile ab obtinendum id quo fruendum est, accipiatur *quo fruendum est* simpliciter ut ultimo et optimo bono : tunc utile quod refertur ad illud, non erit nisi duplex. Non enim refertur ad illud nisi quod confert ad signandum illud ut cognoscatur et sic obtineatur per intellectum. Vel quod refertur ad illud ut habeatur, hoc est, quod causa est habendi ipsum : et hoc modo referuntur virtutes et gratiæ et opera, per quæ sicut causas meritorias obtineatur id quo fruendum est. Et sic strictissime accipiendo, non utimur nisi signis et causis fruitionis ejus quo fruendum est. Signa autem sunt dupliciter, scilicet res hujus mundi in quibus, sicut dicitur in libro XI de *Civitate Dei*, « Deus suæ significationis sparsit indicia [1]. » Et signa quæ dicuntur sacramenta veteris et novæ legis : quæ signa sunt gratiæ causantis in nobis fruitionem ejus quo fruendum est. Et hoc modo *uti* non est nisi referre ad id quod obtinendum est signa vel causas salutis. Et hoc modo utile et fruibile dividunt et determinant id circa quod est sacra Scriptura : circa talia enim est, et non circa alia.

Et per hoc patet solutio ad omnia quæsita de hoc membro.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 14.

QUÆSTIO IX.

Utrum solo Deo fruendum sit [1] ?

Deinde quæritur de fruibili et utili, et primo de fruibili.

Quæritur ergo, Utrum solo Deo fruendum sit ?

Et videtur, quod non : quia

1. Dicit Augustinus, quod « illis fruendum est rebus quæ nos beatos faciunt : » beatitudo autem creata beatos facit : ergo beatitudine creata fruendum est : non ergo solo Deo.

2. Adhuc, Illo fruendum est quod non propter aliud, sed propter seipsum diligitur, ut dicit idem Augustinus. Felicitas vel beatitudo propter seipsam quæritur et diligitur, et non propter aliud, ut in I *Ethicorum* dicit Philosophus. Ergo felicitate vel beatitudine fruendum est, quæ tamen non est Deus.

3. Adhuc, In epistola ad Philemonem Paulus dicit : *Ita, frater, ego te fruar in Domino* [2]. Homine ergo frui contingit, qui non est Deus.

4. Adhuc, ad Roman. xv, 24 : *Spero quod præteriens videam vos, et a vobis deducar illuc, si vobis primum ex parte fruitus fuero.* Ergo contingit frui sanctis.

5. Adhuc Tullius ante finem *primæ rhetoricæ* : « Honestum est, quod sua vi nos trahit, et sua dignitate nos allicit. » Quod autem propria vi trahit ad amorem, illi amore propter se inhærendum est : et quod propria dignitate allicit ad delectationem, illo fruimur propter se, et non propter aliud. Ergo honesto fruendum est, quod tamen non est Deus.

6. Adhuc, Ad Galat. v, 22, super illud : *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax,* dicit Ambrosius in Glossa : « Hæc non nominat opera, sed fructus : quia propter se appetenda sunt. » Illis autem fruendum est quæ propter se appetenda sunt. Ergo virtutibus fruendum est, tam cardinalibus, quam theologicis : non ergo solo Deo.

7. Ulterius, Videtur quod peccatis quis fruitur. Augustinus in libro II *Confessionum* narrat qualiter furatus fuit poma quæ meliora erant in horto patris sui. Et dicit, quod in isto furto non fruebatur nisi iniquitate. Ergo iniquitate vel peccato frui contingit.

Solutio. Solutio. Ad hæc et hujusmodi dicendum est, quod sicut in antehabitis determinatum est, si *frui* accipitur simpliciter et perfecte prout dicit pascentem delectationem non impeditam circa summam et nobilissimam operationem intellectus, quæ summi boni immediata apprehensio est, non contingit frui nisi summo bono quod est Deus. Et hoc modo intelligitur quod dicit Augustinus, quod illo fruimur in quo ponitur dilectionis terminus, et in quo figitur dilectionis gressus. Si autem *frui* accipiatur communiter, prout dictum est, quod frui est cum gaudio uti quocumque modo, hoc est, in bono cum gaudio pasci, sic multis contingit frui quæ non sunt Deus.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod cum

[1] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. I, Art. 18 et 21. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] Ad Philem. ℣. 20.

dicitur, quod fruimur his quæ nos beatos faciunt, intelligitur de his quæ nos beatos faciunt effective et ut objectum et finis. Beatitudo autem creata beatos nos non facit, nisi formaliter et dispositive : sicut etiam actu beatitudinis vel fruitionis instrumentaliter frui dicimur.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod felicitas vel beatitudo creata licet non referatur ad aliud sui generis, ad aliud tamen extra genus, quia ad Deum refertur. Id autem quo simpliciter fruendum est, ad nihil referri potest.

Ad 3 et 4. Quod objicitur de Apostolo ad Philemonem et ad Romanos, solvit Augustinus libro I de *Doctrina Christiana*, dicens : « Cum homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris [1]. » Homo enim in Deo dicitur esse, et Deus in homine per conformitatem inhabitantis gratiæ. Sic autem Deus resultat in homine ut summum bonum et optimum : et talis dilectio ab homine incipit, et in Deo gressum figit et finem ponit. Et ideo in homine usus est hoc modo quo frui est uti cum gaudio. In Deo autem vera fruitio est. Et ideo dicit : « Cum homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris. »

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod Tullius vocat sua vi trahere et sua dignitate allicere, quod per se trahit et allicit et secundum ipsum, hoc est, quod in se et essentialiter habet et secundum ipsum ut trahat et alliciat, sicut subjectum per se et secundum ipsum habet in se passionem : quia ex essentialibus subjecti fluit passio : et ipsum subjectum secundum seipsum tota causa est passionis : tale autem magis est per se quam propter se, nisi *propter* dicat habitudinem causæ efficientis, et non finalis. Quando autem dicitur, quod fruimur eo quod propter se diligimus, *propter* dicit habitudinem causæ finalis. Unde honestum quod propter se delectat vel quæritur, eo quod propter se quæritur et diligitur, nihil prohibet ad aliud referre propter quod quæratur sicut propter finem.

Per illud patet solutio ad sequens. Ad 6.
Cum enim dicit Ambrosius, quod virtutes propter se quærendæ sunt vel appetendæ, intelligit *propter se* et *pro se*, secundum quod *propter* dicit habitudinem causæ efficientis et formæ, et non finalis : et hoc bene refertur ad aliud, et non ponitur in eo dilectionis terminus.

Ad illiud quod ulterius quæritur, dicendum quod secundum quod *frui* dicit non impeditam operationem delectationis fruibilis infruentem, nemo peccato frui potest : eo quod malum, ut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [2], est præter intentionem, et præter voluntatem, et incausale, et infœcundum, et pigrum. Propter quod dicit Augustinus, quod est incidens ex defectu boni : unde sinceram et sanctam et perfectam delectationem non infert. Ad 7.

Et quod dicit Augustinus, quod fruebatur iniquitate vel peccato, intelligit *frui* prout dicitur uti cum gaudio quocumque, et prout *uti* secundum aliquid suæ rationis est in abusu : non tamen adhuc quis fruitur malitia vel iniquitate, sed potius eo quod est malum vel iniquum vel peccatum ratione delectationis adjunctæ.

Et per hoc patet solutio ad quæsita.

[1] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 33.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

QUÆSTIO X.

Utrum una fruitione fruamur Patre et Filio et Spiritu sancto[1] ?

Juxta hoc quæritur ulterius, Cum dicat Augustiuus, quod res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus, utrum una fruitione fruamur Patre et Filio et Spiritu sancto ?

Videtur, quod non : quia

1. Tres personæ sunt distinctæ : distinctas ergo inferunt delectationes in fruente : ergo tribus fruitionibus, tribus fruimur personis.

2. Si quis dicat, quod Deo fruimur ut Deo, et non sub distinctione personæ. Contra est, quod fruitio circa operationem intellectus est determinata : determinatur autem in persona fruitio : ergo est ex apprehensione Dei in persona.

3. Adhuc, Hoc videtur esse desiderium sanctorum, Joan. xiv, 8 : *Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.* Ergo videtur, quod ex visione Dei in persona determinata fruimur.

4. Adhuc, Si hoc concedatur, videtur quod una persona sine alia non fruimur : quia Pater ducit in Filium, et Filius in Patrem, et Pater et Filius in Spiritum sanctum, et Spiritus sanctus in Patrem et Filium. Joan. xiv, 9 : *Qui videt me, videt et Patrem.* Et, ibidem, ℣. 10 : *Ego in Patre, et Pater in me est.* Relativa enim non habent in uno stantem et quiescentem intellectum.

5. Sed tunc videtur, quod Filio et Spiritu sancto fruimur in Patre : quia persona procedens a persona, omne quod est et habet, refert in personam a qua procedit. Ergo Spiritus sanctus refert in Filium, et Filius et Spiritus sanctus referunt in Patrem omne quod sunt et habent. In illo autem fruimur, in quod sicut in ultimum omnia bona referuntur. Ergo bono quod est Filius, et bono quod est Spiritus sanctus, fruimur in Patre.

In contrarium hujus est, quod licet Deus multa habeat attributa, tamen tantum in ratione summi boni diligitur, et in eo terminus dilectionis ponitur. Ergo tantum in ratione summi boni fruimur eo. Unum autem summum bonum et indivisum numero est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Una ergo fruitione fruimur Patre et Filio et Spiritu sancto. Sed co

Et hoc concedendum est. Solut

Per hoc patet solutio ad primum. Licet enim personalibus proprietatibus tres personæ distinguantur, non tamen in quantum sic distinctæ sunt, objectum sunt fruitionis, sed in quantum sunt unum summum bonum. Ad

Ad aliud dicendum, quod nec fruimur Deo ut Deo, nec sub distinctione personæ, sed Deo et personis in quantum sunt unum summum bonum. Ad

Ad aliud dicendum, quod Philippus non desideravit sibi ostendi Patrem ut objectum fruitionis, sed ut principium totius divinitatis, quod sufficiens reputa- Ad

[1] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. I, Art. 14. Tom. XXV hujusce novæ editionis, pag. 32.

vit ad cognitionem Trinitatis et unitatis, et ad processum personarum ab uno quod est principium non de principio.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod hoc verum esset, si fruitionis objectum esset Pater in quantum Pater, vel Filius in quantum Filius. Hoc autem non est verum. Pater enim et Filius et Spiritus sanctus sunt objectum fruitionis in quantum unum summum bonum. Fallacia autem accidentis est in argumento.

Ad 5. Ad aliud quod ulterius quæritur, dicendum quod relatio qua persona procedens in personam a qua procedit, refert id quod est aut quod habet, non facit summum bonum secundum rationem intelligendi, sed facit essentiæ indifferentiam quam totam accipit persona procedens a persona a qua procedit. Et ideo essentia in quantum est summum bonum, sive sit non de principio, sicut in Patre, sive sit accepta de principio, sicut in Filio et Spiritu sancto, in quantum summum bonum est, unum objectum fruitionis est.

QUÆSTIO XI.

Utrum omnibus quæ sunt in mundo utendum sit[1] ?

Deinde quæritur de utili, Utrum omnibus quæ sunt in mundo, utendum est ? sicut dicit Augustinus in libro de *Doctrina Christiana*, quod « utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciantur . » Et ibidem : « In omnibus rebus illæ tantum sunt quibus fruendum est, quæ æternæ et incommutabiles sunt : cæteris autem utendum est, ut ad illarum perfruitionem perveniatur[3]. » Omnibus ergo operibus naturæ, gratiæ, et gloriæ, utendum est, et non fruendum.

Contra hoc est, quod

1. *Uti* perficitur ab opere nostro. Non autem omnes res naturæ, gratiæ, et gloriæ, subjacent operi nostro : non enim sunt operabiles per nos : non ergo omnes res mundi subjacent ei quod est uti.

2. Adhuc, Quædam creaturæ videntur contrariari usui. Sapient. xiv, 11 : *Creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animabus hominum, et in muscipulam pedibus insipientium.* Creaturæ ergo quædam impediunt usum.

3. Adhuc, Omnis actus voluntatis creatura est : referendus est ergo ad aliud obtinendum quo fruendum est. Aut ergo referibilis est, et refertur : et tunc meritorius est. Aut nec referibilis, nec refertur : et tunc peccatum mortale est : quia quo aliquis non utitur, illo fruitur si diligit illud, ut dicit Augustinus. Aliter enim non diligeret illud. Et sic sequitur, quod nullus actus voluntatis sit veniale vel indifferens, quod est inconveniens.

4. Adhuc, I ad Corinth. x, 31 : *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid*

[1] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum Dist. I, Art. 13. Tom. XXV hujusce novæ editionis, pag. 31.

[2] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 4. Cf. etiam, ad Roman. i, 20.

[3] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 22.

facitis, omnia in gloriam Dei facite. Hoc est præceptum : omnia ergo referenda sunt ad gloriam Dei : si non referantur, abusus est. Abusus autem et perversitas humanæ vitæ peccatum est : peccatum est ergo quidquid de creaturis ad gloriam Dei non refertur quod in usum venit. Si enim diligitur, ut dicit Augustinus, aut diligitur dilectione fruitionis, aut usus. Si diligitur dilectione fruitionis, perversitas est. Si autem non refertur, abusus est, et sic semper peccatum est.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod omni creatura utendum est, dummodo sit simpliciter creatura terminus actus creationis, et non sit peccato depravata, per quod usui contrariatur, sicut diabolus, et peccatum secundum quod peccatum in actu vel habitu consistit, dicunt ens vitio depravatum : quæ depravatio repugnat usui. In nulla enim creatura finis dilectionis ponendus est : eo quod finis non est, sed vanitati subjecta. Ad Roman. VIII, 20 : *Vanitati creatura subjecta est.* Unde in quantum tali depravationi subjacet, quæ est peccatum, ad summum bonum obtinendum referri non potest : et ideo hoc modo utendum non est creatura. Per accidens et ex casu tamen uti quis potest peccato vel diabolo in quantum per pœnitentiam peccatum ad memoriam revocatum, acutiorem facit compunctionem, et diabolus vel tyrannus affligens auget patientiæ meritum, et eminere facit virtutem ad majoris meriti coronam. De primo, ad Roman. VIII, 28 : *Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Glossa : Etiam peccatum. De secundo, Jacob. I, 12 : *Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ.* Beatus Bernardus, Serm. 17 super *Cantica :* « Jucundum judicium, ut superbus ille humilium malleator, eisdem ipsis nesciens fabricet coronas perpetuas, impugnando omnes et omnibus succumbendo. »

Ad primum ergo dicendum, quod licet quædam creaturæ mundi operibus nostris non subjaceant quantum ad essentiæ productionem, et quantum ad effectus et operationes suas : subjacent tamen in quantum circa eas operamur sicut circa signa et dispositiones ad beatitudinem, et utimur eis, et utiles sunt. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod creaturæ in quantum creaturæ, hoc est, in quantum substant actui creationis, non contrariantur usui. Genes. I, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat : et erant valde bona.* Sed aliquando habent pronitatem ad malum ex parte nostra, in quantum scilicet concupiscibiles sunt, vel instrumenta deceptionis. Et sic non ex se, sed ex nobis factæ sunt in odium, hoc est, ut homines odiosi fiant ex eis, et in muscipulam sive deceptionem pedibus insipientium, et non sapientium. Hujus exemplum est formosa mulier, quæ nullum allicit ad peccandum : quæ tamen adspecta propter pravitatem alterius efficitur occasio libidinis et fomitum. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod omnis actus voluntatis vitio non depravatus, referibilis est ad gloriam Dei : et si refertur, meritorius est. Sed si nec referibilis est, habens in se contrarium relationi, nec refertur, peccatum mortale est. Si autem non refertur, et referibilis est, non habens in se contrarium relationi, sed dispositionem ad contrarium, quæ impedit actualem relationem, non habitualem, peccatum veniale est. Si vero non refertur, nec formam habet virtutis qua de necessitate referatur, nec tamen habet contrarium relationi, nec dispositionem ad contrarium, actus otiosus vel indifferens est. Cujus exemplum dicit Boetius esse motum digiti sine causa necessitatis vel utilitatis. Hoc tamen in theologia peccatum esse dicitur hoc modo, quo vanum dicitur esse peccatum et otiosum. Matth. XII, 36 : *Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii.* Gregorius super idem verbum : « Otiosum est, Ad 3.

quod caret ratione justæ necessitatis et piæ utilitatis. » Apud ethicum tamen et maxime civilem hoc indifferens est.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod verbum Apostoli non sonat præceptum, sed ordinem et habitudinem eorum quæ referenda sunt in Deum, hoc est, quod nihil fiat quod contrarium sit relationi. Et ideo si non referatur aliquando, non sequitur, quod sit mortale peccatum : habet enim dispositionem ad contrarium, et non semper formam contrarii.

QUÆSTIO XII.

De rebus fruentibus et utentibus.

MEMBRUM I.

Utrum homines et Angeli sint res fruentes et utentes tamquam medii inter res utibiles et fruibiles [1] *?*

Deinde quæritur de fruentibus et utentibus.

Et primo de *fruentibus*.

1. Dicit autem Augustinus, quod res quæ fruuntur et utuntur, nos sumus, quasi inter utrasque, fruibiles scilicet res, et utiles constituti, et Angeli sancti. Et videtur esse diminutus : quia etiam Deus seipso fruitur, ut dicit Gregorius super illud Job, xl, 4 : *Si habes brachium*, sic : « Dum se fruitur, nullo bono indiget. » Res ergo fruentes comprehendunt etiam Deum.

2. Adhuc, Augustinus in libro I *Doctrina Christiana* : « Cum Deus diligat nos, aut fruendo, aut utendo diligit nos [2]. » Si fruendo, eget bono nostro : quod nemo sanus dixerit. Si utendo, tunc bonum nostrum refert ad aliud : et hoc verum est. Ille enim nostri miseretur, ut se perfruatur : nos autem nostri miseremur, ut illo perfruamur. Ergo Deus est de rebus fruentibus et utentibus : qui tamen non est medius inter fruibiles res et utiles.

3. Adhuc, Augustinus : « Ille usus quo nobis utitur Deus, non ad ejus, sed nostram utilitatem refertur : ad ejus vero tantummodo bonitatem. » Ergo Deus est de rebus fruentibus et utentibus.

4. Ulterius etiam videtur data divisio non esse sufficiens : quia etiam insensibilia, vegetabilia scilicet, per se et super omnia innituntur dulci commixto : ergo fruuntur illo.

5. Adhuc, Bruta diligunt cibos, et non referunt ad aliud : ergo fruuntur eis : ergo tam vegetabilia quam bruta sunt de rebus fruentibus : non ergo homines et Angeli tantum.

[1] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. I, Art. 11 et 19. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, capp. 31 et 32.

Quæst. 1. Ulterius quæritur, Si homo naturali dilectione frui potest ?

Et videtur, quod sic : diligere enim aliquis potest naturali dilectione et dilectionem non ad aliud referre.

Quæst. 2. Adhuc ulterius quæritur, Si homo in peccato existens frui potest ?

Et videtur, quod sic : quia in peccato existens aliquid diligit propter se, dilectionem ad aliud non referens : ergo fruitur secundum assignationem præinductam de frui.

Sed contra. In contrarium est, quod

1. De perfectione patriæ frui est, et non viæ : referre ergo ad aliud, viantis est et procedentis : non referre autem ad aliud, stantis et manentis. Frui autem est non ad aliud referre : ergo frui stantis et manentis est : hoc autem patriæ est : ergo frui patriæ est : non ergo vegetabilia vel bruta vel homines naturali dilectione vel in peccato existentes frui possunt.

2. Adhuc, Videtur quod nec beati fruantur : fruens enim indiget fruibili : beatus autem nullo indiget : ergo frui non est beati.

Solutio. Solutio. Ad hoc dicendum, quod si *frui* strictissime capiatur : tunc frui non est nisi ejus qui diligit aliquid propter se, in quo dilectionis gressum figit et terminum ponit : ita quod nec diligens habet ulterius quo referat dilectionem, nec dilectum ad aliud referri potest secundum se, nec secundum statum in quo diligitur. Et sic non potest aliquis frui nisi Deo concepto ab ipso ut est objectum gloriæ. Et sic verum est quod dicit Augustinus, quod « frui est solius patriæ et solius hominis et Angeli. » In his enim distinctum est fruens a fruibili per essentialem distinctionem : et non est quo referatur dilectio vel dilectum.

Ad 1. Et cum dicitur, quod Deus seipso fruitur, non est distinctio inter fruens et fruibile et fruitionem. Et ideo Gregorius dicit : « Dum se fruitur, nullo bono indiget : » ipse enim est et sibi præsto est et fruens et fruibile et fruitio : et ideo non cadit in rationem medii, quod per privationem extremi fiat medium, sicut homo et Angelus. Et sic stat divisio Augustini, quod scilicet quædam res sunt quibus tantum fruendum est, ut Deus trinitas : quædam quibus tantum utendum est, ut mundus et in eo contenta : quædam autem quæ fruuntur et utuntur, ut homo et Angelus, quæ *media* dicuntur, quia ex utilibus pertingunt ad fruibilia.

Si autem *frui* communiter accipiatur : tunc frui est uti cum gaudio : et sic fruimur cognitis, in quibus voluntas est vel delectata conquiescit : et sic fruimur Deo in via, quem tamen non habemus nisi spe, ut dicit Augustinus. Et in quantum fruimur ipso, peregrinationem nostram tolerabilius sustinemus, et ardentius finiri cupimus. Quamvis enim dilectum in tali fruitione ad aliud referibile non sit, dilectio tamen fruentis ad aliud tendit secundum statum, sicut sentiens dulcissimum per odorem, tendit ad saporem ejusdem et gustum. Et ideo dicit Augustinus, quod « sic fruendo peregrinationem nostram finiri cupimus, ut scilicet de odore ad gustum perveniamus. » Cantic. I, 3 : *Curremus in odorem unguentorum tuorum*. Ad Philipp. I, 23 : *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo, multo magis melius*.

Ad hoc quod objectum est, quod Deus utitur nobis, dicendum quod hoc verum est et in via et in patria : quia omne bonum quod ad nostram utilitatem facit in nobis, de sui natura et naturali ordine, refertur ad bonitatis suæ gloriam. Et vult, quod etiam a nobis ad gloriam suam referatur. Est enim sua bonitas causa efficiens, et causa formaliter exemplaris, et causa finalis omnis boni. Et secundum quod est efficiens, percipitur bonum ejus : secundum quod est forma exemplaris, determinatur ad esse boni : et secundum quod est finalis, convertit Ad 2

ad primam bonitatem ut sit perfectum in actu et operatione boni. Et tale bonum vocavit Plato *ethmagium* sive *sigillum boni*, ex quo ut causa fiunt boni formæ : et per idem ut impressa sigillata determinantur ad sigilli formam et similitudinem : per relationem autem sigillati ad sigillum perfecta determinatur imitatio sigillati ad sigillum.

Ad 3. AD ALIUD dicendum, quod si *frui* proprie accipiatur, non est nisi in eo bono quod per se pascit, et quod summum bonum est, et quod nec ad aliud refertur, nec referibile est : unde vegetabilia non fruuntur nisi secundum quid : quia ad aliud non referunt : secundum quid autem fruitio, fruitionis simpliciter rationem non habet.

Ad 4. EO MODO dicendum est ad sequens quod de brutis inducitur.

quæst. 1. AD ID autem quod ulterius quæritur de naturali dilectione, dicendum quod naturalis dilectio non est tam fortis ut inhæsionem fruitionis simpliciter facere possit. Ex naturalibus enim procedit, quæ sui natura ad gratuita et glorificantia ordinata sunt ut perficiantur. Frui autem proprie est delectari in bono circa operationem non impeditam, nec ex parte delectantis, nec ex parte delectabilis. Unde taliter frui, nec est frui propriissime dictum, nec communiter dictum.

quæst. 2. AD ALIUD dicendum, quod in peccato mortali aliquid diligens, contrarium tali dilectioni habet in seipso : et ideo delectatio non potest esse operationis nullo modo impeditæ. Propter quod taliter diligere non est frui nisi secundum quid.

object. 1. AD ILLUD quod in contrarium objicitur, dicendum, quod *frui* non est viæ nisi communiter, vel secundum quid acceptum.

object. 2. AD ALIUD dicendum, quod cum dicitur quod beatus nullo indiget quod sit extra ipsum, sine quo beatus esse non possit, talis indigentia simpliciter indigentia est, propter quam a creatore motus taliter indigentibus adhibitus est, ut ex motu acquirant quod in seipsis non habent, ut in II de *Cœlo et Mundo* dicit Aristoteles. Et tali indigentia non indiget beatus. Est autem indigentia exigentiæ, qua etiam intrinsecis sibi quis indiget, ut secundum ipsa agat vel patiatur, sicut dicimus ædificatorem indigere practico intellectu et manu : quorum tamen utrumque habet intra se, indiget tamen eis ut secundum ipsa agat, quia exiguntur ad operationem ipsius. Et sic fruens indiget fruibili, et beatus beatificante, et homo humanitate, et albus albedine : quia talis indigentia statui perfectionis in nullo repugnat.

MEMBRUM II.

Utrum homo vel Angelus utens sit in patria ?

Secundo, Quæritur de *utentibus*.

Et quæritur, Utrum homo vel Angelus utens sit in patria ?

Et videtur, quod non.

1. *Uti* enim est ad aliud referre : quod viatori et viæ convenit, et non patriæ. Utens enim ex eo quod refert, procedit in id ad quod refert, et sic viando proficit per dilectionem. In patria autem existens dilectionis gressum jam fixit : quia in termino est, et non est quo ulterius diligendo procedat. Ergo videtur, quod patriæ non sit uti.

2. Adhuc, Dicit Augustinus in libro I de *Doctrina Christiana*, quod « mundus iste nobis proponitur in usum, ut per ea quæ facta sunt intellecta invisibilia Dei conspiciantur [1] : et sicut scalæ gradus per

[1] Ad Roman. I, 20 : *Invisibilia ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur.*

quem ad invisibilia ascendamus, nobis proponitur [1]. » Dicit autem Bernardus in libro V de *Consideratione* : « Quid opus est scalis tenenti jam solium [2]? » Ergo ei qui in solio stat invisibilium Dei, et jam fruitur ipsis, non proponitur mundus ad usum : beati autem sic stant in solio : ergo non utuntur, sed fruuntur.

5. Adhuc, Omnis utens volubiles habet cogitationes, ut dicit Augustinus : et discursas disciplinas, ut in *Cœlesti hierarchia* dicit Dionysius : volvitur enim et discurrit ab uno ad aliud, ut ex pluribus accipiat unum, in quo gressum figat et considerationis et dilectionis. In patria autem talis cogitationum non est volubilitas, ut dicit Augustinus [3], nec sunt discursæ disciplinæ, ut dicit Dionysius : sed est unum simplex quod unice et simpliciter et immaterialiter et immobiliter et indiminute et continue et intemporaliter simplici et immateriali et perfecto innititur intellectui, circa quod immobiliter stat intellectus et affectus per contemplationem et dilectionem. Ergo videtur, quod usus non sit in patria.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Angeli in patria existentes cognitiones habent matutinam et vespertinam, et vespertinam referunt ad matutinam : uti autem est ad aliud referre : ergo Angeli utuntur in patria : et beatitudo hominis est ut beatitudo Angeli : ergo et homines utuntur.

2. Adhuc, Jam habitum est, quod Deus utitur nobis diligendo nos, et tamen se fruitur : ergo frui et uti se compatiuntur.

3. Adhuc, Apocal. iv, 10, dicitur, quod viginti quatuor seniores coronas suas mittebant ante pedes sedentis in throno. Et vult dicere, quod beatitudinem suam referebant in summum regem. Uti autem est bonum acceptum ad aliud referre. Ergo beati etiam in patria sua beatitudine utuntur : et sic usus est in patria.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod sicut *frui*, ita et *uti* dupliciter dicitur : propriissime, et communiter. *Propriissime uti*, est ab uno in aliud procedere quod extra ipsum est, et tali processu, quod et procedens proficiat ad ulterius per dilectionem, et etiam id ex quo procedit ut via ducat in aliud. Et hoc modo usus non est nisi viæ. Et hoc modo Deus non utitur, nec Angelus, nec homo in patria, nec hoc modo Deo et Angelo mundus ut scala proponitur.

Et de tali usu procedunt primo inductæ rationes : sic enim utens et contemplando et diligendo proficit.

Dicitur etiam *uti communiter*, scilicet unum acceptum per intellectum et affectum solo actu intellectus vel affectus ad aliud referre. Et sic semper inferius refertur ad superius et in patria et in via. Et sic uti est in patria, et non contrariatur ad id quod est frui. Et sic Deus utitur nobis, et Angeli visionem vespertinam ad matutinam, et beati suas coronas referunt ad sedentem super thronum. In tali autem usu non est cogitationum volubilitas : sed intellectus contemplans stat circa unum et idem, in se scilicet et in creatis acceptum et secundum esse quo est in creaturis, ad se secundum esse quod habet in seipso relatum : quod non est discursa disciplina, sed a Dionysio vocatur « circularis contemplatio ab eodem per idem in idem redeundo procedens. »

Et de hoc usu secundo inductæ rationes procedunt.

Recapitulando autem dicimus, quod ex dictis jam patet, quod tota theologia circa signa et res est : et quod res in tria dividuntur, scilicet in res quibus fruendum est, et res quibus utendum est, et res quæ utuntur et fruuntur.

[1] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana cap. 4.

[2] S. Bernardus, Lib. V de Consideratione, cap. 1.

[3] S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 16.

Et inter res quibus utendum est, quædam sunt per quas sicut formas et dispositiones vel sicut per instrumenta fruimur et utimur, sicut virtutes quæ deserviunt ut instrumenta. De his ergo oportet doctrinam tradere.

Et primo de rebus in tribus primis libris, et postea de signis et signatis in quarto libro, in quo ista doctrina complebitur.

Signum autem quamvis propter modum signandi oppositum dividat id circa quod est theologia cum re ex opposito, tamen secundum substantiam ad rem reducitur, et sub utili continetur. Et quamvis in accipiendo scientiam Dei, signi usus sit ante rei significatæ acceptionem : tamen in tradendo scientiam sive doctrinam, signi ratio determinabilis non est nisi determinata re cujus signum est : signum enim ad rem refertur, res autem utibilis ad fruibilem, et utens et fruens ad fruibile referuntur.



TRACTATUS III.

DE COGNOSCIBILITATE, NOMINABILITATE, ET DEMONSTRABILITATE DEI.

Primo ergo de fruibili, hoc est, de mysterio trinitatis et unitatis agendum est.

Sed quia doctrina non potest tradi nisi cogniti, ideo primo an cognoscibilis sit Deus et qualiter, disputabimus.

Quæremus autem tria, scilicet primo, An cognoscibilis sit Deus, hoc est, essentia divina ? Et secundo, An nominabilis sit aliquo nomine ? Et tertio, An demonstrabilis sit saltem per effectum ?

Circa primum quæritur primo de cognitione divina ex parte cognoscibilis : secundo, ex parte cognoscentis : tertio, de eo quod cognoscitur, quod est quasi medium cognoscendi ipsum.

Circa primum quæruntur sex, scilicet primo, An cognoscibilis sit Deus per essentiam ?

Secundo, An cognoscibilis sit per attributum ipsius quod est immensitas, sive essentiæ, sive virtutis ?

Tertio, An cognoscibilis sit secundum quod est unus Deus in tribus personis ?

Quarto, Quid sit cognoscere *facie ad faciem* ?

Quinto, Quid sit cognoscere *per speciem* ?

Sexto, Quid sit cognoscere *in præsentia*, secundum quod præsens dicitur esse creaturæ.

QUÆSTIO XIII.

De cognoscibilitate Dei ex parte cognoscibilis.

MEMBRUM I.

Utrum Deus sit cognoscibilis per essentiam [1] *?*

Circa primum videtur, quod Deus non sit cognoscibilis.

1. Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Supersubstantialis substantia Deus est, et intellectus non intelligibilis, et verbum non dicibile, et irrationabilitas, non intelligibilitas, secundum nihil existentiam existens [2]. » Unde ibidem dicit, quod « ipsius Dei neque sensus est, neque phantasia, neque opinio, neque ratio, neque scientia. » Et ibidem, « Quem neque cogitare possibile est neque dicere, neque totaliter aliquo modo contemplari : propter quod ab omnibus ipse est segregatus et superignotus. » Et ibidem, paulo post, « Si melior est omni sermone et omni cognitione, et super mentem universaliter et super substantiam collocatur : omnium quidem existens circumapprehensivus et comprehensivus et præapprehensivus : omnibus autem universaliter est incomprehensibilis : neque sensus ejus est, neque phantasia, neque opinio, neque nomen, neque sermo, neque tactus, neque scientia. »

2. Adhuc, Chrysostomus super illud Joannis, I, 18 : *Deum nemo vidit unquam*, sic dicit : « Ipsum quod est Deus, non solum prophetæ, sed nec Angeli nec Archangeli viderunt. Quod enim creabilis est naturæ, qualiter videre poterit quod est increabile? »

3. Adhuc, I ad Timoth. VI, 16 : *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.*

4. Adhuc, Dionysius ad Gaium monachum : « Qui dicit se vidisse Deum, si cognovit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt sub ipso. »

5. Adhuc, Damascenus : « Infinitus est Deus et incomprehensibilis [3]. » Cum ergo omne quod cognoscitur, intellectu cognoscentis comprehendatur, videtur quod non cognoscibilis sit Deus.

6. Adhuc, Augustinus in libro de *Videndo Deum* ad Paulinam : « Invisibilis est natura Deus, non tantum Pater, sed et ipsa Trinitas, unus Deus [4]. » Cum ergo hoc sit ei invisibile esse quod incognoscibile, videtur quod incognoscibilis sit Deus.

[1] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. I, Art. 15 ; Dist. II, Art. 4 ; Dist. III, Art. 1. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 1.

[3] S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 4.

[4] S. Augustinus, Lib. de Videndo Deum ad Paulinam, cap. 7.

7. Adhuc, Augustinus in eodem : « Deum nemo vidit umquam, nec videri potest, quoniam lucem habitat inaccessibilem [1], et est natura invisibilis sicut incorruptibilis : et sicut incorruptibilis nec postea corruptibilis, ita non solum nunc, sed etiam semper invisibilis [2]. »

8. Adhuc, Cognoscentis et cogniti proportio est, sicut recipientis et recepti. Quod probatur per Aristotelem dicentem in III de *Anima*, quod « intellectus species acceptionis est. » Infiniti autem accipiendi ad finitum accipiens non est proportio. Est autem intellectus creatus finitus in potestate accipiendi : Deus autem infinitus per essentiam et virtutem et omnia quæ in ipso sunt. Ergo videtur, quod ab intellectu creato nullo modo accipitur, et per consequens non cognoscitur.

9. Adhuc, In nobis potentiæ ordinatæ sunt, ut dicit Avicenna in VI *Naturalium*. Est enim anima substantia, ut dicit, a qua fluunt potentiæ quædam conjunctæ corpori, et quædam non conjunctæ. Et inter conjunctas corpori, quædam immersæ materiæ, ut operationem non habeant nisi per qualitates naturales et materiales, ut potentiæ vegetabiles. Quædam autem sic sunt organicæ, quia secundum complexionem organi objecta recipiunt, sed animaliter et spiritualiter et non naturaliter sive materialiter circa eadem operantur. Rationalis autem animæ potentiæ nullo utuntur organo. In nobis autem sic est, quod inferior potentia numquam superiorem accipit, nec operatur circa illam : sicut vegetabilis non accipit sensibiles potentias, nec sensibilis intellectuales. Cum ergo in infinitum plus distat divina substantia ab intellectu creato, quam intellectus creatus a sensibili, vel vegetabili, videtur quod multo minus intellectus creatus acceptabilis sit Dei, sive divinæ substantiæ, per locum a majori. Si autem Deus ab intellectu creato acceptabilis non est, cognoscibilis non est. Cognoscere enim est accipere per intellectum, vel sensum.

In contrarium est quod dicitur, Sed co

1. Ad Roman, I, 19 : *Quod notum est Dei, manifestum est in illis.* Glossa, Id est, quod in Deo ductu rationis cognoscibile est. Ac si dicat : In se habent Philosophi unde possunt cognoscere quod de Deo cognoscibile est.

2. Adhuc, Sapient. XIII, 1 : *De his quæ videntur bona non potuerunt intelligere eum qui est : neque operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex.* Quasi dicat : Hoc est inconveniens. Et paulo post, ℣. 5 : *A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri.*

3. Adhuc, Ad Roman. I, 20 : *Invisibilia ipsius*, scilicet Dei, *a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur : sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas.*

4. Adhuc, Hugo de sancto Victore in Prologo super cœlestem hierarchiam Dionysii : « Natura ad servitutem condita, creatorem suum demonstravit. » Si autem demonstravit natura, considerans naturam intelligere potuit.

5. Adhuc, Augustinus in libro *Soliloquiorum* : « Intelligibilis est Deus, intelligibilia sunt scientiarum spectamina, principia scilicet et conclusiones : sed differunt plurimum. Nam terra visibilis est et lux : sed terra nisi luce illustrata videri non potest. Similiter disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo videlicet suo sole illustrentur. » Deus ergo visibilis est per intellectum, et cognoscibilis.

6. Per rationem etiam objicitur : Dicunt enim Aristoteles et Averrores, quod intelligibile quod omnis homo natura scire desiderat, intellectus divinus est : eo quod sicut causa est omnis rei, ita lumen est faciens intelligibile quidquid

[1] I ad Timoth. VI, 15 et 16.
[2] S. Augustinus, Lib. de Videndo Deum ad Paulinam, cap. 14,

intelligitur. Cum ergo non sit inane desiderium, ut dicit Aristoteles in primo *Ethicorum*, oportet quod naturali cognitione per naturalem intellectum hominis Deus et intellectus divinus cognosci possit.

7. Adhuc, Quidam objiciunt, quod sicut se habet affectiva ad bonum, ita se habet intellectiva ad verum : sed affectiva per amorem conjungitur summo bono et attingit ipsum : ergo intellectiva cognoscendo attingit summum verum, quod est Deus.

Ad hoc dixerunt Joan. Scotus et Joan. Sarracenus in commentis super Cœlestem hierarchiam Dionysii, quod creatus intellectus non potest in Deum cognoscendo, nisi in theoriis et theophaniis : *theorias* lumina respersa in creaturis appellantes per modum vestigii, vel imaginis, vel signi : *theophanias* autem, lumina intellectualia per influentias a Deo in Angelos descendentia, et incircumscriptum lumen quod Deus est, quantum possibile est, manifestantia. Contra quod dicit Hugo de Sancto Victore in suo commento super Cœlestem hierarchiam : « Quid est in theoriis et theophaniis Deum videre, et sine theoriis et theophaniis Deum non videre, nisi Deum ut est numquam videre, cum nec theoria, nec theophania Deus sit. Tollant ergo theorias et theophanias : quia sicut non facti sumus nisi immediate ab ipso, ita non sistet nos aliquid usque ad ipsum, dicente Joanne in I canon. III, 2 : *Videbimus eum sicuti est*. Joan. XIV, 21 : *Ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*. »

Adhuc, Videtur Augustinus respondere in libro de *Videndo Deum* ad Paulinam, sic : « Si quæris utrum Deus videri possit ? Respondeo : Potest. Si quæris, unde hoc sciam ? Respondeo : quia in verissima Scriptura legitur : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* [1]. Si quæris, quomodo dictus invisibilis sit Deus, si videri possit? Respondeo : Invisibilis est natura : videri autem potest cum vult, et sicut vult. » Hæc autem solutio mirabilis esse videtur. Innuitur enim, quod non videatur per naturam, sed vel in specie assumpta qua vult, et quando vult : vel in effectu naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ, in quo resplendet : et hoc est vel symbolice, vel in theoriis, vel theophaniis videre. Et hoc non quæritur, sed an natura per intellectum creatum cognoscibilis sit, ita quod immediate intellectus figatur in ipso sicut oculus in suo visibili ?

Solutio. Dicendum, quod aliud est contingere per intellectum, et diffundi in intelligibili : et aliud est capere sive comprehendere intelligibile. Et hujus similitudinem dat Chrysostomus [2] super illud : *In principio erat Verbum* [3], dicens, quod « visus corporeus qui est in oculo quando est in littore maris, littus terminans mare comprehendit : remotus autem a littore, in ipsa maris superficie figitur, et in infinitate sua diffunditur nihil videns quod pelagi terminat immensitatem. Et sic fecit Evangelista, nos undique removens a creatis, et in divinam immensitatem inducens, ipsam immateriali oculo contemplans et in ea se diffundens, cum dixit : *In principio erat Verbum*. Non enim determinatur quid vel quale principium, quid vel quale Verbum, quid vel qualis Deus : et sic relinquit nos in infinitate. » Hoc autem probatur sic per Dionysium : « Non cognoscimus Deum nisi symbolice, vel mystice. Symbolice noscimus proprietatem Dei proportione proprietatis corporeæ. Et cum in infinitum emineat proprietas divina proprietatibus creatis, procedendo symbolice stamus in infinito, et diffundimur in illo, nullum ter- Solutio

[1] Matth. v, 8.

[2] S. Joannes Chrysostomus, Homil. 1 in Joannem.

[3] Joan. I, 1.

minum comprehendentes. Mystice autem procedimus in Deum per eminentiam. Mystica enim sunt, quæ per se et primo Deo conveniunt, per aliud autem et secundario creaturis, ut essentia, vita, et intellectus, quæ nobis non innotescunt nisi secundum quod sunt in creatis genere vel specie vel numero : et secundum hoc esse non conveniunt Deo, sed eminenter et excellenter in infinitum. Sicut si dicam, Deus est essentia : et statim illud potentius nego, dicens : non est essentia : eo quod non est essentia prout nobis essentia innotuit genere vel specie vel numero : et postea infero : est essentia super omnem essentiam, nec dicere possum quantum est super omnem essentiam : eo quod intellectus resolutorius non potest pervenire in aliquod primum quod non sit de essentia resolutorum et immixtum eis : Deus autem nihil creatorum est, sed eminet omnibus excellenter in infinitum : et ideo iterum intellectus sic procedens, stat in infinito et diffunditur in illo. » Et hoc est quod in primo *Cœli et mundi* dicit Philosophus : « Adhibuimus nosipsos magnificare Deum gloriosum, eminentem proprietatibus eorum quæ sunt creata. » Et quod dicitur in libro de *Causis* : « Causa prima est super omne nomen quod nominatur : quoniam non pertinet ei diminutio. » Et hæc est propositio vigesima prima : et in hac propositione dicit : « Causa prima superior est narratione : et ideo deficiunt linguæ a narratione ejus, nisi esse dicamus narrationem ejus, quoniam ipsa est super omnem causam : et non narratur nisi per causas secundas, quæ illuminantur lumine primæ causæ.

Dicimus ergo, quod notitia intellectus creati et humani Deus et substantia divina attingitur per simplicem intuitum, et diffunditur intellectus in ipso per intuitionis considerationem, sed non capitur per comprehensionem. Et hoc vult dicere Augustinus in libro de *Videndo Deum* ad Paulinam : « Videre Deum possum, comprehendere vero minime. » Visio enim simplici intuitu mentis perficitur. Comprehenditur autem, cujus fines circumspiciuntur. Comprehensio enim est contactus intellectus super terminos rei. Hoc est quod etiam dicit Apuleius in libro de *Deo Socratis*, inducens Platonem sic dicentem : « Plato cœlesti facundia præditus, hunc solum Deum, scilicet deorum, majestatis incredibilis quadam ineffabili nimietate non posse sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendi, sed vix a sapientibus viris, cum se vigore animi quantum licuit a corpore removerunt, accipit intellectum hujus Dei. »

Et per hoc fere ad omnia patet solutio.

Auctoritates enim quæ dicunt eum incognoscibilem esse, loquuntur de cognitione certa et finita, quæ est cognitio comprehensionis. Et hoc modo dicit Isidorus, quod « Trinitas sibi soli nota est, et homini assumptio : quia ille verus Deus est. »

Auctoritates in oppositum adductæ, de visione simplicis intuitionis loquuntur, et de diffusione intellectus in infinito, quod per intellectum finiri non potest : cum dicat Anselmus in *Prosologio*, quod « Deus secundum quæ in Deo sunt, majus aliud est quam intelligi possit. »

Quod autem objicitur quod Boetius dicit, quod « omne quod intelligitur, ab intelligente comprehenditur. »

Dicendum, quod duplex est comprehensio. Una est motus qui comprehendit terminum, in quo est in motum esse, quando contingit. Alia est comprehensio vasis, quando totum claudit quod est in vase, ita quod nihil sui est extra ipsum. Et primo modo intellectus intelligit et comprehendit intelligibile in quod finaliter tendit, quando contingit ipsum per simplicem visionem : et hoc modo loquitur Boetius. Secundo autem modo non comprehendit quando eum

capit : non enim totum capit et claudit : quia finitum non potest capere illud quod est infinitum.

Ad illud quod objicitur de Philosopho, quod « intellectus Dei desideratus est ab omnibus hominibus sciri.»

Dicendum, quod hoc est verum. Ille enim maxime intelligibilis est, et omnis intellectus et intelligibilitatis causa, et in omni intelligibili attingitur : sicut lumen quod est actus visibilium, attingitur in omni visibili per visum. Sicut tamen lumen secundum immensitatem quam habet in rota solis, et secundum immensitatem potestatis qua omnia visibilia comprehendere potest, non potest capi vel comprehendi a visu : ita nec intellectus divinus secundum excellentiam qua excellit in seipso, et secundum potestatem qua illustrare potest super omnia etiam super infinita intelligibilia, capi vel comprehendi potest ab intellectu creato.

Ad id quod objicitur, quod inferior potentia non capit superiorem in nobis.

Dicendum, quod locus a majori supponit similitudinem : et hoc deficit in argumento. Inferiores enim potentiæ materiales sunt : et ideo immateriale non accipiunt, nec circa ipsum operantur. Intellectus autem immaterialis est sicut et Deus : et ideo inferior sicut et superior ad idem intelligibile habent proportionem, quamvis non eamdem secundum capacitatem comprehensionis.

MEMBRUM II.

Utrum Deus secundum immensitatem suam sit cognoscibilis ?

Secundo quæritur, An Deus secundum immensitatem suam sit cognoscibilis ?

Et videtur, quod sic.

1. Super illud epist. ad Roman. i, 20 : *Invisibilia ipsius*, scilicet Dei, dicit Glossa : « Tam pulchra astra condidit, ut ex his quantus et quam mirabilis sit creator eorum, possit cognosci. » Si autem cognoscitur quantus, cum sit infinitus, in immensitate sua cognoscitur.

2. Adhuc, Ad Ephes. iii, 18 et 19 : *Ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quæ sit latitudo, et longitudo, et sublimitas, et profundum : scire etiam supereminentem scientiæ charitatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei.* Cum autem plenitudo Dei sit infinita, videtur quod in sua infinitate Deus cognoscatur.

3. Adhuc, Infinitum si ratione infinitatis videatur, hoc est, in quantum est infinitum, infinitas ejus tota videtur. Deus autem infinitus esse cognoscitur. Ergo in infinitate sua cognoscitur.

4. Adhuc, In Deo non est pars et pars, sed unum totum simplex : ergo qui aliquid Dei videt, totum videt : totum autem infinitum est : ergo videtur, quod in infinitate sua videatur.

5. Adhuc, Joan. xv, 15 : *Omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis.* Omnia autem infinita sunt : et audire a Patre, ut dicit Augustinus, est esse a Patre.

6. Adhuc, Omnia in Deo unum sunt, et idem est infinitas quod essentia vel veritas : qui ergo unum in Deo videt, immensitatem videt.

In contrarium est, Sed contra.

1. Quod dicit Ambrosius super Lucam, cap. i, in originali : « Eam quæ habitat in Deo plenitudinem divinitatis, nemo conspexit, nemo mente aut oculis comprehendit. »

2. Adhuc, Boetius : « Omne quod scitur, comprehensione intellectus determinatur. » Si ergo infinitas Dei scitur, comprehensione intellectus determinatur, et ita comprehenditur. Hoc autem in antedictis improbatum est : quia infinitum finito capi non potest, neque mensurari.

Solutio. Ad hoc solvere non est difficile supponendo dictum Aristoteles in Solutio.

VI *Ethicorum*, et Boetii, quod quæcumque sunt in aliquo sicut in suscipiente et subjecto, sunt in eo secundum possibilitatem suscipientis, et non suscepti. Unde susceptibile infinitum in suscipiente non est secundum potentiam infiniti, sed secundum possibilitatis capacitatem suscipientis finiti.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, quod tam pulchra astra fecit, unde possit cognosci quantus sit, intelligitur quod cognoscitur infinitus : sed non est hoc per capacitatem infiniti, sed per rationem eminentiæ, quia in infinitum excedit id quod fecit : et hoc est cognoscere quia infinitum est. Et hoc est, sicut dictum est, attingere infinitum, et diffundi in ipso, et non comprehendere.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod cum impleri sanctos secundum plenitudinem Dei dicit[1], notat plenitudinem eorum secundum capacitatem uniuscujusque, et non notat cognitionem Dei implentis, ita quod scilicet nihil in sanctis vacuum Deo remaneat : tamen nullus eorum infinitatem Dei capere potest.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod infinitum sub ratione infinitatis per intuitum mentis videtur, et quia infinitum est : sed non ita ratione infinitatis videtur, quod infinita sit ratio videndi ipsum : quia infinitas non potest esse ratio videndi aliquid in eo quod finitum est : sed potius id quod infinitum est videtur, et per comparationem ejus ad hoc cognoscitur esse infinitum, eo quod in infinitum excedit. Et talis visio incipit ab eo quod infinitum est in se, finitum autem huic, et secundum hoc etiam terminatur in infinitum.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod quamvis in primo infinito simplici non sit pars et pars : tamen est attributum et attributum, notatum et connotatum : et ideo quoad aliquid vel ad aliquid percipitur relatum, et non prout est ad omnia et infinitum. Simplex enim licet substantialiter simplex sit, tamen virtute et relatione multiplex est : eo quod multorum productivum est, et ad multa relatum : quæ relationes in relatis ad ipsum sunt realiter, et non in ipso, nisi secundum rationem : et ideo ea ratione qua refertur ad unum, non refertur ad alterum : et potest cognosci prout refertur ad unum vel ad quædam, absque eo quod noscatur prout refertur ad omnia et infinita.

Ad aliud dicendum, quod cum dicitur: *Omnia quæcumque audivi a Patre meo*, accommodata est distributio, ut sic intelligatur: Omnia quæcumque audivi, vobis, hoc est, ad utilitatem vestram, nota feci vobis : ut hoc pronomen, *vobis*, dativi casus sit, et ex vi acquisitionis construatur cum hoc verbo *audivi :* et sic nihil sequitur inconveniens. Ad 5

Ad aliud dicendum, quod talis modus arguendi non valet in divinis : quia licet omnia in Deo idem sint, tamen cum multa sunt attributa, connotatum unius non est connotatum alterius : et ratio relativorum significata per unum, non est ratio relativorum significata per alterum : et ideo quoad unum potest cognosci, et non quoad alterum. Ad 6.

MEMBRUM III.

Utrum Deus cognoscibilis sit secundum quod est unus Deus in tribus personis ?

Tertio quæritur, An cognoscibilis sit secundum quod est unus Deus in tribus personis ?

Et videtur, quod sic.

1. Ad Roman. I, 20 : *Invisibilia ipsius*, scilicet Dei, *per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur*, etc. Ibi Glossa,

[1] Ad Ephes. III, 19.

[2] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. III, cap. 18. Tom. XXV hujusce novæ editionis, pag. 113.

« *Invisibilia* dicit propter Patrem, *sempiterna virtus* propter Filium, *divinitas* propter Spiritum sanctum. » Ergo ductu rationis Philosophi cognoverunt Deum unum in tribus personis.

2. Adhuc, Anselmus dicit, quod « processio personarum sicut causa est ante processionem rerum. » Sed qui definite noscit causatum, definite cognoscit causam : definite ergo Philosophi cognoverunt processionem personarum et unum Deum in tribus personis.

3. Adhuc, Plato in ultima parte *Timæi* de thugato, hoc est, paterno intellectu loquitur, et filiologo, et matricula. Patrem ergo et Filium cognovit. Et quia Pater et Filius non nectuntur sine amore in Patre et Filio, nexum cognovit utriusque, qui est Spiritus sanctus: ergo et alii cognoverunt.

4. Adhuc, Omnis cognoscens intellectum universaliter agentem, scit quod non nisi per lumen suum et sibi consubstantiale, quod est ratio et causa et forma operis, agit : ergo Patrem et Filium cognoscit. Scit autem quia Verbum ab eo in res agendas non procedit nisi per Spiritum: ergo definite cognovit Spiritum. Hoc etiam modo dicit Psalmus XXXII, 6 : *Verbo Domini cœli firmati sunt : et spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Job, XXVI, 13 : *Spiritus Domini ornavit cœlos.* Non autem ornavit nisi formas intellectus creatoris cœlis invehendo : et hac ratione Philosophi definite cognoscere potuerunt Trinitatem.

5. Adhuc, Augustinus in libro XI de *Civitate Dei* [1], dicit, quod Philosophi tripartite diviserunt philosophiam, in physicam, logicam, et ethicam. Physicam propter Patrem, logicam propter Filium, ethicam propter Spiritum sanctum. Ergo cognoverunt Trinitatem.

6. Adhuc, Quidam objiciunt per hoc quod dicit Aristoteles in primo *Cœli et Mundi* dicens, quod « per hunc numerum ternarium adhibuimus nosipsos magnificare Deum gloriosum. » Ergo cognoverunt Deum esse trinum et unum.

7. Adhuc, Dicunt dixisse Trimegistum Mercurium (quod tamen in libris suis non invenitur) : « Monas monadem genuit, et in se reflexit ardorem. » Et dicunt eum dixisse propter hoc, quod Pater indivisibilis indivisibilem genuit Filium, et amorem qui est Spiritus sanctus a Patre procedentem in Filium, a Filio reflexit in seipsum.

8. Adhuc, Sciverunt, quod non nisi per potentiam, sapientiam, et bonitatem voluntatis creata produceret. Cum ergo potentia Patris sit, sapientia Filii, bonitas Spiritus sancti, videntur personarum trinitatem cognovisse.

9. Si quis dicat, quod per appropriata cognoverunt, et non per propria. Videtur non posse stare : quia appropriatum non fit appropriatum nisi per rationem convenientiæ ad proprium : ergo proprium prius oportet cognoscere, quam appropriatum. Si ergo per appropriata cognoverunt, sequitur quod prius per propria.

In contrarium hujus est, quod Sed contra.

1. Super illud epist. ad Roman. I, 20 : *Invisibilia ipsius*, scilicet Dei, dicit Augustinus, quod « Philosophi ad cognitionem trinitatis personarum non pervenerunt. »

2. Adhuc, Exod. VIII, 19, super illud: *Digitus Dei est hic*, dicit Glossa : « Philosophi defecerunt in tertio signo, hoc est, in cognitione Spiritus sancti. » Nec potest dici, quod defecerunt in appropriato Spiritus sancti. Ita enim cognoverunt appropriatam bonitatem, sicut sapientiam et potentiam.

3. Adhuc, Richardus in libro de *Trinitate:* « Credo sine dubio ad quamcumque explanationem quam necesse est esse, non modo probabilia, sed etiam necessaria argumenta non deesse. » Necessarium autem est tres esse personas : ergo necessaria sunt ad hoc argumenta

[1] S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 25.

per quæ Philosophi cognoscere poterant Trinitatem.

Solutio. SOLUTIO. Ad hoc dicendum, quod Philosophi per propria ductu naturalis rationis non potuerunt cognoscere trinitatem personarum. Anima enim humana nullius rei accipit scientiam, nisi illius cujus principia prima habet apud seipsam. Hæc enim sunt quasi instrumenta quibus erudit seipsam, et exit a potentia sciendi ad actum sciendi. Habet autem apud se, quod una natura simplex et indivisa secundum unam essentiam et unum esse non est in tribus personis a se invicem distinctis personaliter : et ideo supra hoc, vel præter hoc, vel contra hoc nihil accipit, nisi aliqua gratia vel illuminatione altioris luminis sublevata sit anima.

Ad 1 AD PRIMUM ergo dicendum, quod Glossa, ad Roman. I,20, loquitur de appropriatis, et non de propriis. Appropriata enim essentialiter communia sunt et uni substantiæ in tribus personis conveniunt, licet ad unam personam referri possint potentialiter, et non ad aliam secundum aliquam convenientiæ rationem.

Ad 2. AD ALIUD quod dicit Anselmus, dicendum quod processio personarum exigitur per appropriata, et non per propria : quia posito quod non sit Pater in ratione Patris, nec Filius in ratione Filii, nec Spiritus sanctus in ratione Spiritus sancti, sed sit unus Deus potens, sapiens, volens, sufficiens causa est ad creandum, quamvis sit unus in persona, sicut est unus in essentia.

Ad 3. AD ALIUD dicendum, quod Plato *patrem* intellectum creantem nominat, *filium* autem mundum : quem mundum vocavit, eo quod a mundissimo exemplari exivit, arte scilicet creatoris, quem archetypum mundum dixit. *Matriculam* autem vocavit materiam. Unde constat, quod de appropriatis et non de propriis loquitur, et ad productionem rerum hoc refert, et non ad processionem personarum.

AD ALIUD dicendum, quod licet intellectus omnis sic agat, tamen illa non sunt propria quibus persona a persona distinguitur in divinis, sed attributa uni personæ causanti per intellectum, a qua res causatæ procedunt, sicut artificiata procedunt ab intellectu practico. Ad

AD ALIUD dicendum, quod auctoritas Augustini non probat quod cognoverunt nisi per appropriata, quæ secundum se sunt communia sicut et essentia. Ad

AD ALIUD dicendum, quod dictum Aristotelis nihil facit ad propositum. Vult enim dicere, quod propter hoc quod inferiora corpora perficiuntur trina dimensione, et maxime corpus humanum, et tribus motibus, scilicet locali, augmenti, et alterationis, qui a creatore sunt per cœlum. Omnes enim conveniunt in hoc, quod cœlum locus Dei est, ut ibidem dicit. Longitudo autem et motus augmenti a summo cœli ad imum perficitur, et e converso. Dimensio autem latitudinis et motus localis a dextro in sinistrum, ab Oriente in Occidens perficitur, et e converso. Dimensio autem profunditatis et motus alterationis a sensibilibus a retro in ante, et a Meridie in Aquilonem perficitur, et e converso. Et ideo magnificabant Deum tribus sacrificiis, qui cœlo præsidet, et per cœlum ista perficit. Ad

AD ALIUD dicendum, quod dictum Trimegisti confictum est. Et si aliquis hoc dixit Philosophus, intellexit quod ab uno non est nisi unum, et unum quod est ab uno, per amorem et desiderium ipsius esse convertitur ad primum, sicut in libro de *Causis* determinatum est : et hoc est cognoscere per appropriata, et non propria. Ad 7.

AD ALIUD dicendum, quod illa appropriata sunt, et non propria. Ad 8.

AD ID quod objicitur de propriis, dicendum quod licet actualis relatio appropriati ad proprium, non fiat nisi præcognito proprio, tamen potentialis non exigit proprii præcognitionem. Ad 9.

AD ID quod est in contrarium ex Glossa, procedit : quia veritatem concludit. Ad object.

object. 2. Ad hoc quod quæritur, Quare Philosophi defecerunt in tertio signo? Dicendum quod ad hoc multi multa dixerunt. Sed veritas est, quod ideo defecerunt, quia in agente per intellectum practicum spiritum in unitate essentiæ cum agente non invenerunt, sicut invenerunt formam quam intellectus inducit in artificiatum ejusdem essentiæ, potentiæ, et ejusdem vitæ cum agente, quando intellectus non per habitum, sed per seipsum est activus : et ideo appropriatum ejus non cognoverunt.

object. 3. Ad dictum Richardi dicendum, quod licet rationes necessariæ sint ad distinctiones personarum, tamen illæ sunt supernaturales et divinæ : et ideo solo lumine naturali inveniri non possunt.

MEMBRUM IV.

Quid sit cognoscere facie ad faciem ?

Quarto quæritur, Quid sit cognoscere Deum *facie ad faciem?*

Et videtur, quod hoc sit cognoscere per essentiam immediate : quia

1. Dicit Augustinus in libris de *Trinitate*, tractans illud Genesis, xxxii, 30 : *Vidi Deum facie ad faciem*, quod facies est natura, in qua Filius non rapinam arbitratus est esse se æqualem Patri[1]. Ergo videre Deum facie ad faciem, est videre Deum in unitate trium personarum.

2. Adhuc, Facies est aliquid illius cujus dicitur esse facies, in quo res secundum unitatem essentiæ videtur. Si ergo similitudo proprie in Deum transfunditur, facies erit aliquid Dei, quod absolute et essentialiter est aliquid ipsius, in quo per essentiam vere cognoscitur. Idem est ergo videre facie ad faciem, et videre per essentiam.

3. Adhuc, Cum dicitur *facie ad faciem*, duæ facies signantur, scilicet facies videntis, et facies visi : et utraque facies signatur sine medio se habere ad alteram : ergo videtur, quod videre Deum facie ad faciem, idem est quod videre Deum sine medio et ex parte visi et ex parte videntis : videtur ergo, quod purus intellectus sine medio gratiæ et gloriæ et vestigii et imaginis sit facies una quæ est videntis, et repræsentatio Dei per essentiam divinam, et non in aliqua forma similitudinis sit facies ex parte visi : videre ergo Deum facie ad faciem, est mundo et puro videre intellectu puram et nudam essentiam divinam.

4. Adhuc, II ad Corinth. iii, 18 : *Nos omnes revelata facie gloriam Dei speculantes, in eamdem imaginem transformamur.* Sed facies nostra non est revelata, quamdiu super eam aliquid est, sive hoc sit vestigium, sive imago, sive species abstractionis alicujus sive proportionis : omnia enim talia, ut dicit Augustinus super illud Joannis, xvi, 29 : *Ecce nunc palam loqueris*, similitudines sunt ad intelligendum accommodatæ. Et speculum et ænigma dicuntur communiter[2], quibus dum opertus est intellectus, revelata facie intelligibile non exhibetur, sive hoc sit Deus, sive aliud intelligibile. Ex parte alia, eadem est imago gloriæ Dei cum gloria Dei sicut essentia Dei, et non est quæcumque similitudo quæ non est Deus : diversa enim esset et non eadem. Si ergo revelata facie in eamdem imaginem transformamur, nudo intellectu et puro ad puram essentiam referimur : et hoc videtur esse facie ad faciem videre.

5. Adhuc, Dicit Augustinus, quod « inter mentem nostram et Deum nihil est medium : » sed in intelligibilibus imme-

[1] Ad Philip. ii, 6 : *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo.*

[2] I ad Corinth. xiii, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

diata impossibile est per medium accipere secundum intellectum : abiretur enim in infinitum, ut probat Aristoteles in primo *Posteriorum* : ergo videtur, quod videre facie ad faciem est sine medio videntis et sine medio rei visæ videre.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod si hoc est videre facie ad faciem, tunc non in hac vita Deum posset quis videre facie ad faciem : quod falsum videtur, Genes. xxxii, 30 : *Vidi Deum facie ad faciem.* Adhuc, Numer. xii, 8 : *Ore ad os loquor ei, et palam, et non per ænigmata et figuras Dominum videt.* Adhuc, Isa. vi, 9 : *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum.* Adhuc, Exod. xxxiii, 11 : *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum.*

Quæst. 1. Juxta hoc quæritur, Quid sit dictum, Exod. xxxiii, 23 : *Videbis posteriora mea : faciem autem meam videre non poteris.* Anterius enim et posterius substantia spiritualis non habet : quia ista sunt positiones corporis.

Quæst. 2. Adhuc quæritur, Quid sit videre ea quæ sunt sub ipso ? Isa. vi, 1 : *Et ea quæ sub ipso erant, replebant templum :* cum *sub* et *supra* positiones sint corporeæ, quæ divinis non conveniunt.

Quæst. 3. Adhuc quæritur, Quid sit dictum, Exod. xxxiii, 20 : *Non videbit me homo, et vivet,* cum Paulus, II ad Corinth. xii, 2 et seq., vidit eum sicut illi qui sunt in suprema hierarchia : et tamen vivus fuerit, ut dicit Anselmus.

Quæst. 4. Adhuc quæritur, Quid sit dictum quod dicitur, I ad Corinth. xiii, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem ?*

1. Si enim per speculum videre, est speculo ducente in aliud videre, vel aliud reflexum a speculo ad videntem videre, neutro modo visio stat in speculo. Sed si speculum dicatur imago vel vestigium, tunc per speculum sicut medium visio transit in id cujus est imago vel vestigium, quod Joannes Damascenus vocat *prototypum* : et in illo stat visio : et illud videtur, quia visu attingitur. Aliter enim a creaturis in cognitionem non ascenderetur, sed procederetur in infinitum. Quando autem attingitur, hoc quod est ipsum attingitur. Ergo videtur hoc quod ipsum est : ergo essentialiter et per essentiam videtur.

2. Adhuc, Aut videtur id quod est et per essentiam et in seipso : aut videtur id quod non est per essentiam et in seipso, sed in alio. Dico autem de eo quod videtur in termino visus, quando proceditur in Deum per vestigium et imaginem et speculum et ænigma. Si videtur per essentiam et secundum id quod est in seipso, tunc videtur in facie et in propria specie : et sic visionis per vestigium et imaginem et speculum et ænigma terminus est visio facie ad faciem, et visio per speciem. Ex quo sequitur, quod nullus videt per vestigium et imaginem et per speculum et ænigma, nisi etiam videat facie ad faciem. Si autem terminatur visio in eo quod non est Deus, sequitur quod terminetur in medio, quod est contra rationem medii : medium enim ut medium numquam terminat, sed ulterius ducit in aliud. Sic etiam sequitur, quod processus de creaturis in creatorem cassus sit, cum finem non attingat.

3. Adhuc, Si facie ad faciem videre est per gloriam, gloria erit medium quo utetur intellectus ad videndum : non ergo facie ad faciem est sine medio videre.

Solutio. Solutio. Ad hæc et hujusmodi dicendum, quod *facies Dei* dicitur multipliciter : communiter scilicet, proprie, et propriissime. *Communiter* dicitur facies Dei omne illud in quo Deus evidenter apparet et cognoscitur et præsentiatur velut causa, vel secundum seipsum. Et hoc modo vestigium dicitur facies et imago : quia sicut dicitur, Sapient. xiii, 5, in illis

cognoscibiliter apparet [1]. Et sic dicit Ambrosius, quod « ubique præsens est. » In omnibus enim creaturis præsentialitas ejus apparet : quia, sicut dicit Augustinus in libro XI de *Civitate Dei*, « per omnia opera sua significationis suæ sparsit indicia [2]. » Et sic dicitur in primo libro *Sententiarum*, distinctione quinta, quod « a duobus juvabatur homo ad cognitionem Dei, scilicet a natura quæ rationalis erat, et ab operibus a Deo factis factorem manifestantibus. » Hoc etiam dicit Ambrosius, quod « Deus qui natura invisibilis est, ut a visibilibus possit videri, opus fecit quod visibilitate sui opificem manifestavit. » Et sic *facies* dicitur præsentia Dei in vestigiis vel in imagine manifestata. Sic etiam Plato dicit in ultima parte *Timæi*, quod « ab archetypo mundo iste mundus sensibilis exivit. » Et Boetius in libro de *Consolatione philosophiæ* :

Mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse,

similique imagine formans. Et in Psalmo XLIX, 11 : *Pulchritudo agri mecum est.*

Proprie dicitur facies Dei præsentia evidens per effectum gratiæ adjuvantis ad aliquid, vel protegentis, in quo cognoscibiliter apparet præsentia Dei, sicut, Exod. XXXIII, 14, dixit Dominus ad Moysen : *Facies mea præcedet te*, hoc est, effectus gratiæ meæ, in quo cognoscibiliter potentia meæ majestatis apparebit. Et illo modo magis proprie dicitur facies præsentia in carne, in quâ cognoscibiliter Deus apparuit. Et sic dicitur *facies* in Psalmo LXXIX, 20 : *Ostende faciem tuam, et salvi erimus*. Danielis, III, 41 : *Sequimur te in toto corde nostro, et timemus te, et quærimus faciem tuam*. Et iste modus differt a primo, sicut natura differt a gratia. Primus enim modus non dicit nisi resplendentiam auctoris in ipso opere a se facto, vel in Scripturis. Et hoc modo dicitur *facies* in Psalmo CIV, 4 : *Quærite faciem ejus semper*. Ut enim dicunt Philosophi, Avicenna, Averroes, quod operata sunt in intellectu sive in mente divina, sicut opera artificis in artifice, id est, manifestant ipsum.

Propriissime autem dicitur facies Dei essentialis præsentia Dei sine medio demonstrata et exhibita, hoc modo quo exhibet se beatis. Et hoc modo dicitur, Job, XXXIII, 26 : *Videbit faciem ejus in jubilo*. Quia dicit Augustinus quod hoc modo nemo videt faciem Dei sine gaudio inenarrabili. Psal. XV, 11 : *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo*. Unde dicitur, Isa. XXVI, 10 : *Misereamur impio, et non videbit gloriam Domini*.

Adhuc, *Medium* dicitur multipliciter, ut dicit Anselmus. Est enim medium ostendens per hoc quod est intentio ejus quod ostenditur, sicut species intelligibiles vel sensibiles media sunt, quibus intellectui vel sensui ostenditur intelligibile vel sensibile. Est etiam medium deferens, sicut perspicuum illuminatum est in visu medium. Et hoc dividit Avicenna in duo, scilicet in id quod sub uno situ defert, et hoc simpliciter dicitur deferens : et id quod sub duobus vel pluribus sitibus defert, et hoc vocatur medium reflectens, sicut est id quod videtur in speculo. Est etiam medium coadjuvans sive perficiens ad videndum : et hoc duobus modis, scilicet ex parte visibilis, et ex parte videntis. Ex parte visibilis, sicut lux adjuvat et perficit colorem in actu ut videatur. Ex parte videntis, sicut claritas oculi et recta positio humorum et tunicarum et figuræ et intersectionis qua intersecant se sphæræ et circuli tunicarum oculi et limpiditas oculi, et cætera hujusmodi quibus perficitur oculus ad videndum sine impedimento. Sed hæc duo ultima

[1] Sapient. XIII, 5 : *A magnitudine speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri.*

[2] S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 24.

non proprie dicuntur *media*, sed actus et perfectiones videntis et visibilis. Ponit adhuc Anselmus etiam juxta illud medium quod vocat non prohibens, sicut si inter me et rem quæ posset videri, paries esset, esset medium prohibens : unde remotio parietis esset medium non prohibens.

Unde cum facie ad faciem videre, dicatur sine medio videre, distingui debet. Si enim dicatur sine medio deferente, vel reflectente : tunc verum est. Adhuc, si dicatur sine medio intentionali, quod res visa non sit, sed intentio vel similitudo : tunc adhuc proprissime facie ad faciem videre, est sine medio tali videre. Si autem dicatur medium coadjuvans ex parte visibilis : tunc non omne visibile utitur tali medio. Visibile enim primum quod est lux sive sensibilis sive intellectualis, non fit visibile aliquo coadjuvante, sed seipso visibile est, et omnis visibilis actus : aliter enim oporteret, quod iretur in infinitum in coadjuvantibus et coadjuvatis. Et sic iterum facie ad faciem videre Deum propriissime, est sine medio videre. Si autem medium sit ex parte videntis coadjuvans : tunc cum omnis videns perfecte non videat, nisi perfectus sit ad videndum, facie ad faciem sic videre numquam est sine medio videre. Si enim videt visione naturali, oportet eum esse perfectum mediis naturalibus ad visum. Si videt visione artis vel scientiæ, oportet eum esse perfectum mediis, hoc est, habitibus artis et scientiæ. Si videt visione gratuita, oportet eum esse perfectum habitibus gratiæ, sicut sunt sapientia, intellectus, gratia, et fides. Si videt visione gloriæ, oportet eum esse perfectum habitibus gloriæ et beatitudinis. Hæc autem media non tegunt, vel deferunt, vel distare faciunt videntem et visibile, sed visibilem potentiam confortant et perficiunt ad videndum. Et ideo sic per medium videre, non opponitur ad immediate videre, sed stat cum ipso. Adhuc, Si accipiatur medium prohibens : tunc sicut dicit Gregorius super Job in principio : « Medium prohibens visionem corpus est, post quod sicut post parietem acies stat mentis nostræ, ne Deum videre possit revelata visione : » sicut dicitur, Sapient. IX, 14 et seq : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ : corpus enim quod corrumpitur aggravat animam, et terrena habitatio deprimit sensum multa cogitantem. Et difficile æstimamus quæ in terra sunt, et quæ in prospectu sunt, invenimus cum labore : quæ autem in cœlis sunt quis investigabit ?* Et sic sine medio videre, est deposita carne corruptibili videre, et idem est facie ad faciem videre, hoc est, nudam animam sine medio divinitati præsentari.

Ex his jam patet solutio fere omnium. Patet enim quid sit facie ad faciem videre, et quid sit sine medio videre, quod fuit quæsitum primo.

Quod ergo primo objicitur, concedendum est. Ad 1

Ad secundum autem concedendum est, quod facies est aliquid rei visæ, quod in Deo Deus est, et non aliud. Unde illa objectio bona fuit. Ad 2

Ad tertium dicendum, quod in veritate secundum modum significandi duæ facies nudæ et sibi invicem objectæ signantur in sermone : et ideo propriissime facie ad faciem non videt nisi nudus intellectus nudam essentiam divinam, hoc est, sine medio deferente, vel reflectente, vel intentionaliter signante, et sine medio coadjuvante visibile, et sine medio prohibente, sed non sine medio coadjuvante videntem, hoc enim non interstat sive interponitur videnti et viso, sed perficit videntem ad videndum : et ideo non opponitur immediate visioni. Ad 3

Ad quartum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de ablatione medii quod est speculum et ænigma, secundum quod ad speculum et ænigma reducuntur figuræ et allegoriæ Veteris Testamenti secundum Augustinum. Imago autem dicitur veritas significata et in Christo exhibita, secundum quod dicitur, ad Hebr. x, 1 : Ad 4

Umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum. Et sic dicitur imago sive facies præsentia gratiæ signatæ per umbras veteris legis. Et ipsæ umbræ dicuntur velamen, quod ablatum est ab oculis spiritualibus Apostolorum. Et transformatio in imaginem, dicitur transformatio in imaginem significatam veritate. Sic autem videre Deum non propriissime est facie ad faciem videre, sed per effectum gratiæ.

Ad 5. AD QUINTUM concedendum est : facie enim ad faciem videre propriissime, sine medio videre est.

Ad object. AD ID quod objicitur in contrarium, quod non in hac vita Deus facie ad faciem videtur, concedendum est si propriissime visio facie ad faciem accipiatur.

Et quod objicitur, Genes. XXXII, 30, dicendum, quod facies propriissime ibi non sumitur, sed pro effectu gratiæ evidentis et evidenter Deum ostendentis.

Ad illud quod objicitur de Moyse solvit Augustinus, quod palam videre, est intellectuali visione videre : quæ tamen per species intelligibiles fit. Non per ænigmata videre, est non corporales vel imaginarias species videre. Sic autem palam videre, et per medium intentionale videre, quod a Deo descendit in intellectum in theoriis et theophaniis : et hoc modo videre non est facie ad faciem videre propriissime loquendo.

Per idem solvitur sequens de Isaia. Licet enim Dominus dicat, Joan. XII, 41, quod *hæc dixit Isaias, quando vidit gloriam Dei,* gloriam Dei vocat gloriosam et altiorem manifestationem divinæ præsentiæ in theoriis et theophaniis, quæ per species intelligibiles perficiunt.

Ad quæst. 1. AD ID quod ulterius quæritur, dicendum quod *posteriora* dicuntur posterius manifestantia, et non per prius : sicut figuræ legis posteriores sunt imagine veritatis, et formæ sensibiles vel imaginabiles, posteriores sunt speciebus intellectualibus in theoriis et theophanis fulgentibus in intellectu, ut in libro XII *super Genesim ad litteram* dicit Augustinus.

Ad quæst. 2. SUB IPSO autem est effectus, in quo cognoscitur, vestigium scilicet et imago : hæc enim replent templum, hoc est, militantem Ecclesiam.

Ad quæst. 3. AD ALIUD dicendum quod cum dicitur : *Non videbit me homo, et vivet* [1], idem est dictum, quod vita animali et humana in tali visione non utetur. Vita enim humana et animalis hominem deprimit, et aggravat intellectum, ne tali visione quæ immediata est, uti possit. Unde vel vita immortalium vivit, vel in ipsum per raptum excedit. Et sic solvitur quod dicitur de Paulo.

Ad quæst. 4. Ad 1. AD ALIUD dicendum, quod speculum et ænigma omnis similitudo dicitur, quæ interstat inter videntem et rem visam. Illa autem similitudo sive sit naturalis, sive gratuita, sive gratiosa quæ perficit videntem ad videndum, non est medium interstans inter videntem et rem visam, ut dictum est.

Ad 2 et 3. AD ALIUD et ad sequens dicendum, quod per speculum et ænigma videre, terminatur in visione Dei, attingendo illud quod est Deus et quod essentialiter Deus est et Deo convenit : sed hoc est per discursum et reflexam disciplinam, ut dicit Dionysius, et secundum cogitationes volubiles unum ex alio conferentes, ut dicit Augustinus. Quod non convenit visioni quæ est facie ad faciem. Visio enim quæ est facie ad faciem, est simplex intuitus mentis, in id quod secundum se visibile est directus, quod mens uniformis ex se elicit, et uniformiter, non per formam speculi vel ænigmatis in Deum figit. Et per hoc patet, quod visio facie ad faciem non est terminus visionis per speculum et ænigma : licet enim talis

[1] Exod. XXXIII, 20.

visio in Deum terminetur et in ea quæ sunt essentialiter Deus, tamen hoc non fit simpliciter univoce et uniformiter, sed potius multipliciter et discurse, et in multa volubili cognitione. Et quod dicit Augustinus, quod « inter mentem nostram et Deum nihil est medium, » non facit ad propositum, cum intendit dicere, quod quantum ad facultatem videndi immediate possumus videre sicut et Angeli : et destruit errorem quorumdam Philosophorum dicentium, quod causa prima non cognoscitur nec videtur, nisi in luminibus intelligentiarum per quatuor ordines a prima causa distantium et descendentium.

Et per hoc patet solutio ad sequens et ad omnia.

MEMBRUM V.

Quid est cognoscere per speciem [1] ?

Quinto quæritur, Quid sit cognoscere *per speciem ?*

Species enim est apud Philosophum, qua quodlibet ponitur in esse suo ultimo substantiali. Dicit etiam Boetius, quod « species est totum esse individuorum, et quod post speciem nihil est nisi materia et individuantia accidentia. »

Videtur ergo quod per speciem cognoscere, est cognoscere per propriam naturam et essentiam. Si autem hoc est : tunc videtur, quod in hac vita cognoscibilis Deus non sit per speciem.

1. Unde Gregorius tractans illud Joannis, I, 18 : *Deum nemo vidit umquam*, dicit in *Moralibus* : « Per quod patenter datur intelligi, quod quamdiu in hac mortali vita vivitur, videri Deus per quasdam imagines potest, sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest. » Hoc etiam videtur per ea quæ superius inducta sunt, Exod. XXXIII, 20 : *Non videbit me homo, et vivet*. Et, I ad Timoth. VI, 16 : *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.*

2. Adhuc, Quidam per rationem objiciunt sic : Species penitus absoluta ab omni materia et ab omni dependentia materiæ corporeæ et incorporeæ, intelligi non potest nisi ab intellectu penitus ab hujusmodi absoluto. Intellectus autem humanus ab hujusmodi dependentia dum in corpore est, non potest esse absolutus. Ergo talem speciem intelligere non potest. Solus autem Deus talis species est. Ergo Deum dum in hac vita vivit, videre non potest.

In contrarium hujus est, Sed con

1. Quod dicit Augustinus in libro de *Videndo Deum*, quod Moyses palam et non per ænigma Deum vidit, quia per speciem vidit. Et si objicitur de Paulo, I ad Corinth. XII, 2 et seq., Augustinus respondet dicens, quod « necesse est, quod ab hac vita mentem abstrahat, quando aliquis in illius affabilitatem visionis assumitur. » Dicit etiam, quod non sit incredibile, quibusdam sanctis nondum vita defunctis ut sepelienda cadavera remanerent, etiam illam excellentiam visionis esse concessam. Videtur ergo, quod in hac vita per speciem videtur.

2. Adhuc, Objiciunt quidam per rationem: Dicit enim Augustinus in II *Confessionum*, quod « homo factus est ad cognoscendum et videndum Deum. » Si ergo non videat, hoc erit per defectum peccati : sed non est defectus qui non est reparabilis per gratiam : ergo videtur, quod homo reparatus per gratiam potest videre Deum in hac mortali vita.

Solutio. Ad hoc, si antecedentia revocentur ad memoriam, non est difficile solvere. Concedimus enim, quod *per spe-* Soluti

[1] Cf. Comment. B. Alberti in IV Sententiarum, Dist. XLIX, Art. 5. Tom. XXX hujusce novæ editionis.

ciem videre, per essentiam est videre. In ipso enim essentia et omne et id quod est et esse idem sunt. Unde si species pro essentia accipiatur, idem est videre per speciem, quod videre per essentiam. Et sicut in hac vita non videtur per essentiam, ita non videtur per speciem. Si *species* autem dicatur species intelligibilis theoriæ vel theophaniæ, secundum quod videre per speciem condividit visionem divinam cum visione sensibili, quæ est per sensibilem visionem corporis et figuram, et cum visione imaginaria, quæ est per imagines corporum etiam corporibus sensu non præsentibus : tunc nihil prohibet multos in hac vita Deum per speciem vidisse. Omnes enim qui intellectualiter in theoriis et theophaniis Deum viderunt, per speciem Deum viderunt, ut dicit Augustinus de Moyse.

Et quod objicitur postea de Paulo, solutum est. In sua enim visione mortalem vitam excessit per raptum : quod potentiæ divinæ est et gratiæ. Psal. LXXXVIII, 10 : *Domini est assumptio nostra, et sancti Israel regis nostri.*

MEMBRUM VI.

Quid sit cognoscere Deum in præsentia, *secundum quod in omni creatura dicitur esse essentialiter, præsentialiter, et potentialiter ?*

Sexto quæritur, Quid sit cognoscere Deum *in præsentia*, secundum quod in omni creatura dicitur esse essentialiter, præsentialiter, et potentialiter ?

Per hoc enim certitudinaliter scimus, quod inter omnem rem non est inclusus, et extra omnem rem non est exclusus, et supra omnem rem ab infimis non elatus, et infra omnem rem a supremis non depressus, ut dicit Gregorius. Et ita certitudinaliter scimus Deum esse in creaturis, nec dubitare licet.

In contrarium hujus, quod melior et certior inhabitatio videtur esse per gratiam, quam per naturam : et cum inhabitat per gratiam, non certi sumus de præsentia Dei : quia nemo scit utrum odio vel amore dignus sit [1]. Ergo multo minus scimus eum præsentem esse per naturæ vestigium vel imaginem. Sed contra.

Juxta hoc quæritur, An Deus sit incognoscibilis quocumque modo, nisi per assimilationem ad ipsum ? Quæst.

Et videtur. quod non.

1. I Joan. III, 2 : *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Præmittit, *similes ei erimus*, ut notetur esse causa ad videndum Deum : non ergo videtur nisi per assimilationem ad ipsum.

2. Adhuc, Dionysius in *Cœlesti hierarchia* vult quod Deus immittendo lumen in Angelos et homines, et Angeli et homines purgant dissimilitudinis habitum. Sed dissimilitudinis habitus non purgatur, nisi per similitudinis habitum : quia purgatur oppositum per oppositum. Ergo videtur, quod Deus non videtur, nisi per illuminationem assimilantem nos Deo.

3. Adhuc, Empedocles dicit, et Aristoteles probat in II de *Anima*, quod simile simili cognoscimus. Ergo nullius rei cognitio fit, nisi per assimilationem ad illam : ergo nec Dei.

4. Adhuc, Augustinus in libro IX de *Trinitate* : « Cum Deum cognoscimus, quædam similitudo Dei in nobis est, qua Deum cognoscimus [2]. »

In contrarium est, quod ante probatum est, quod facie ad faciem videre, est sine medio videre : per similitudinem autem videre, per medium videre est. Sed contra.

[1] Eccle. IX, 1 : *Nescit homo utrum amore an odio dignus sit.*

[2] S. Augustinus, Lib. IX de Trinitate, cap. 9.

Solutio. SOLUTIO. Ad hæc et hujusmodi dicendum, quod indubitanter Deus cognoscitur in creaturis, sicut probatum est : quia medium probandi Deum esse, in creaturis certum est et in nostra facultate. Effectus enim certus per quem causa ostenditur, quem nisi causa continua actione detineret, in nihilum decideret. De quo tamen in sequentibus, qualiter Deus in creaturis sit, disputabitur et subtilius inquiretur. Inhabitatio autem per gratiam, non dicit tantum Deum esse in nobis sicut influentem esse et continentem, sed insuper dicit acceptionem qua Deo accepti sumus, et opus nostrum acceptum : quæ acceptio non sufficienter repræsentatur per effectus. Et ideo an Deus sit in nobis per gratiam, dubium relinquitur. Et ideo licet inhabitatio per gratiam dignior sit quam inhabitatio per naturam, tamen non est certior ad demonstrandum.

Ad quæst. Ad 1 et 4. AD ID quod ulterius quæritur de similitudine, dicendum quod non videtur Deus, nisi per habitus videntem Deo assimilantes, non similitudine æquiparantiæ, sed imitationis, ut dicit Augustinus. Sed tales habitus divini sive sint naturales, sive gratuiti, sive gloriosi, media sunt coadjuvantia videntem et non interstantia. Et hoc intendit Augustinus cum dicit, quod « generatur similitudo Dei in nobis. »

Ad QUOD autem Dionysius dicit, quod illuminatione purgatur dissimilitudinis habitus, intelligitur de dissimilitudine habituali privationis quæ purgatur immisso habitu, sicut ignorantia purgatur scientia, et sicut cæci illuminati per Christum cæcitate mentis purgati sunt. Habitus enim assimilat, et privatio tollit assimilans, et dissimilitudinem facit.

Ad ET QUOD dicitur, Simile simili cognoscitur, verissimum est in omnibus : sed in his quæ sunt actus purus, qui est et causa et intellectus, et lux et intelligibile, non differt simile a simili per substantiam, sed per esse secundum rationem tantum, scilicet secundum esse quod habet in intelligentia participante ipsum, et secundum esse quod habet in seipso. Et ideo non facit hoc similiter distantiam videntis a re visa. Et hoc est quod dicit Bernardus in libro de *Consideratione* ad Eugenium : « Beata visio est videre Deum in se, videre Deum in teipso, et in omnibus aliis. Hæ enim visiones non differunt per differentiam visibilis secundum substantiam, sed per differentiam esse, quo aliter est in se, et aliter in aliis. »

QUÆSTIO XIV.

De cognoscibilitate Dei ex parte cognoscentis.

Deinde quæritur de cognoscente Deum.

Et quæruntur tria :

Primo, An scilicet ex solis naturalibus Deus cognoscibilis sit ?

Secundo, Utrum cognoscibilis a malis ?

Tertio, Utrum uno vel pluribus modis cognoscibilis sit ?

MEMBRUM I.

An Deus sit cognoscibilis ex solis naturalibus [1].

Ad primum objicitur sic :

1. Dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, quod secundum quamdam similitudinem et proprietatem cognitio existit cognoscenti. Similitudo autem finiti et proprietas ad infinitum nulla est. Ergo finitum nullo modo potest cognoscere infinitum. Omnis autem intellectus sive humanus sive angelicus finitus est : ergo nisi juvetur per aliquod supernaturale, Deum cognoscere non potest.

2. Adhuc, Anselmus in *Prosologio* : « Deus est majus aliquid quam quod cogitari possit. » Et accipit hoc ab Apostolo, ad Ephes. III, 20, ubi dicit : *Ei qui potens est facere superabundanter quam petimus aut intelligimus*. Sed quod supra omne quod intelligimus est, intellectu non attingimus, nec capimus. Ergo Deum intellectu non attingimus, nec capimus.

3. Adhuc, I ad Timoth. VI, 16 : *Lucem inhabitat inaccessibilem : quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*. Videtur ergo, quod creatus intellectus ex solis naturalibus, nec videre, nec attingere, nec comprehendere possit Deum.

4. Adhuc, Ambrosius vult, quod in potestate nostra non sit videre Deum, sed in potestate ipsius apparere quomodo vult, hoc est, per quemcunque affectum vult, sive sensibilem, sive imaginarium, sive intellectualem.

Frustra ergo quæritur, An in potestate nostra sit cognoscere Deum.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. In primo libro suo dicit Damascenus : « Ipsa creatio mundi et ejus permanentia et gubernatio magnitudinem prædicant divinæ naturæ [2]. » Cum ergo hæc cognoscimus ex solis naturalibus, videtur quod ex solis maturalibus Deum cognoscere possumus.

2. Adhuc, Damascenus, ibidem : « Non derelinquit nos Deus in omnimoda ignorantia : scientia enim existendi Deum, naturaliter ab ipso inserta est. » Sed quod insertum est naturæ, cognoscibile est ex solis naturalibus.

3. Adhuc, Hugo in *Sententiis* suis : « Deus notitiam suam ab homine sic ab initio temperavit, ut sicut numquam quid esset, poterat comprehendi, ita numquam quia esset, poterat ignorari. » Videtur ergo, quod cognitio Dei ignorari non potest ab homine aliquo.

Solutio. Solutio. Ad hoc dicendum secundum Gregorium super illud Job, IV, 16 : *Stetit quidam, cujus non agnoscebam vultum* : « Deus notitiam suam in nobis temperat, ut possit utcumque cognosci, non sicut est, sed ut lippientibus intellectibus se tenuiter insinuat. »

Unde dicendum est, quod multiplex est Dei notitia, positivo scilicet, et privativo intellectu. *Positivo* est cognoscere quia est, et etiam cognoscere quid est, et qualis est, et quantus est. *Privativo* cognoscere est quid non est, qualis non est, et quantus non est. Sed non est Deum cognoscere quia non est : eo quod oppositum ejus per naturam insertum est, et de nulla re simul est cognoscere quia est, et quia non est : sic enim contradictoria simul cognoscerentur de eodem : et cum omne quod scitur, verum sit, sequeretur quod contradictoria de eodem vera essent.

Dicimus igitur, quod ex solis naturalibus potest cognosci quia Deus est positivo intellectu : quid autem, non potest cognosci, nisi infinite. Dico autem *in-*

[1] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. III, Art. 1. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa.

finite : quia si cognoscatur, quod substantia est incorporea, determinari non potest quid finite genere, vel specie, vel differentia, vel numero illa substantia sit. Et remanet intellectus infinitus, qui constituitur ex negatione finientium ad nos ex constitutione infiniti. Dicimus enim, quod cum dicitur *substantia* Deus, non est substantia quæ nobis innotescit finite genere, vel specie, vel differentia, vel numero : sed est substantia infinite eminens super omnem substantiam. Et sic intellectus negans finientiam, stat in infinito, qui est intellectus imperfectus et confusus, quem Gregorius vocat *lippientem intellectum*. Et hoc vult dicere Job, XXXVI, 25 : *Omnes homines vident eum*, scilicet Deum : *unusquisque intuetur procul*. Quod enim *procul* intuetur quis, finite non discernit.

Privativo autem intellectu cognoscitur quid non est, sicut quod non est corpus, quia non finitur mensuris corporis : quod non est temporalis, quia non habet esse fluens de præterito ad præsens in futurum, et per consequens intelligitur esse æternus : quod non est finitus, quia non finitur loco, tempore, vel intellectu aliqua extensione terminata, nec secundum esse, nec secundum potentiam sive virtutem : et sic intelligitur immensus. Et hoc est quod dicit Damascenus : « Quoniam ergo est quidem Deus, manifestum est : quid vero secundum substantiam et naturam, incomprehensibile est hoc omnino et ignotum [1]. » Quia enim est, ex creaturis accipitur, et etiam infinite quid Deus est, ut quod substantia intellectualis est. Quemadmodum narrat Tullius Aristotelem probasse Deum esse in libro de *Natura deorum*. Dicit enim, quod si palatium in solitudine inveniatur, in quo appareant non nisi hirundines : ex compositione palatii statim apparet, quod ab hirundinibus non est factum : apparet etiam statim, quod partes componentes ab aliquo in esse eductæ sunt per intellectum : quia aliter secundum proportiones componibiles non essent, nec proportionaliter totum constituerent. Et sic apparet in mundo, quod nihil eorum quæ sunt in mundo, causa mundi potest esse : et quod ab aliquo sapiente, cujus virtus omnem virtutem mundi excedit, partes mundi in esse deductæ sunt : et ideo proportionabiles sunt ad invicem, et proportionabiliter mundum constituunt. Et hanc substantiam Deum cognoscimus, et magnificamus eum ut sublimem et eminentem proprietatibus eorum quæ sunt creata.

Tali igitur cognitione ex solis naturalibus cognosci potest Deus et ab Angelo, et ab homine. Et sic intelligitur illud Apostoli, ad Roman. I, 20 : *Invisibilia ipsius*, scilicet Dei, *per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur*.

Ad primum ergo dicendum, quod verum est, quod omnis cognitio secundum similitudinem et proprietatem fit cognoscentis ad cognoscibile, quæ est cognitio quid et propter quid : sed confusa cognitio et lippientis non fit sic, sed ex collatione eminentiæ cognoscibilis super cognoscentem.

Ad secundum dicendum, quod intelligibile quod est Deus, supra nos est secundum cognitionem quæ dicit quid est : sed non sequitur, quod illud mente non attingamus secundum cognitionem quia est, et secundum cognitionem quid non est : et si cognoscimus quid non est, oportet nos infinite cognoscere quid est : quia affirmatio est causa negationis : et nihil potest negari de aliquo nisi per hoc, quod oppositum negati vere prædicatur de ipso. Et sic supra nos est quantum ad comprehensionem ejus quod quid est : attingimus tamen ipsum secundum scientiam *quia est* confusam et infinitam, sed non finitam.

Et si objicitur, quod infinitum non capitur ab intellectu, neque est intelligibile secundum quod est infinitum. Dicendum,

[1] S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 4.

quod infinitum triplex est, scilicet potentia tantum, sicut quantum. Potentia et actu, sicut quantum divisum. Et actu tantum, sicut causa prima. Infinitum quod potentia tantum est, secundum quod hujusmodi est, nullo finitur et certificatur : et ideo quantitas ejus incerta manet : quia potentia non cognoscitur positive nisi per actum : est autem nullum actum habere finitionis. Infinitum autem quod procedit in actum, sicut quantitas divisa, quolibet actu divisionis finitur per aliquid : et secundum quod finitur, cognoscibile est. Sed quia in infinitum divisibile est, non pertransitur dividendo : et ideo non omnia minima ejus cognosci possunt : nec certificatur quantitas ejus per compositionem omnium minimorum per actualem divisionem acceptorum. Infinitum autem quod est actus nihil habens potentiæ passivæ, non dividitur ad intra, sed ad extra, ut sic dicam, potest in unum, potest in duo, potest in tria, et sic de aliis. Et si infinitum est, non est accipere in tali processu ultimum in quo stat virtus ejus, ita quod non posset in amplius. Et tale infinitum quia actus est purus in se, et non est in potentia nisi id quod est extra se, secundum se est maxime intelligibile, nobis autem incomprehensibile propter infinitatem potentiæ et essentiæ, quibus excellit ea in quæ potest : hoc autem attingi potest per intellectum, sed non comprehendi.

Ad 3. Per hoc etiam patet solutio ejus quod dicitur in epistola I ad Timoth. vi, 16. Loquitur enim illa auctoritas de visione comprehensionis.

Ad 4. Ad ultimum dicendum, quod Ambrosius loquitur de visione in qua Deus videtur per effectum. Per nudam enim essentiam invisibilis est ab omni creato intellectu. Unde in libro de *Causis*, propositione septima, dicitur, quod intelligit id quod est supra se per hoc quod acquirit ab eo bonitatis, et in bonitatibus illis intelligit id quod est supra se. Unde dicit Ambrosius : « Cum præsens est, non videtur : et cum absens putatur, videtur. » Et intelligit hoc quia præsens non videtur nisi in effectu finito : et tunc non videtur in quantum est infinitus et incomprehensibilis, quod tamen vere est. Et cum absens esse putatur, ut in infinitum præsentem effectum excedens, ut in omnibus existens et extra omnia, tunc vere est ut videtur.

Quæ in contrarium objiciuntur, concedenda sunt de scientia quia est, quid non est, quid est infinite.

MEMBRUM II.

Utrum Deus cognoscibilis sit a malis, vel a bonis tantum ?

Secundo quæritur, Utrum Deus cognoscibilis sit a malis, vel a bonis tantum.

Videtur, quod non sit cognoscibilis a malis :

1. Per hoc quod Magister recedendo ab Augustino in libro I de *Trinitate* [1], dicit, quod « mentis humanæ acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur [2]. » Ergo videtur, quod a malis non cognoscitur.

2. Adhuc, Augustinus, ibidem, et recitat hoc Magister in primo libro *Sententiarum*, distinctione secunda : « Trinitas quæ summum bonum est, non nisi a purgatissimis mentibus cernitur [3]. » Malorum autem intellectus non est purgatus. Ergo non cernitur a malis.

[1] S. Augustinus, Lib. I de Trinitate, cap. 2.

[2] Cf. I Sententiarum, Dist. II, cap. A, paulo post initium. Tom. XXV hujusce novæ editionis, pag. 53.

[3] Ibidem.

3. Adhuc, Matth. v, 8 : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Ambrosius : « Si qui mundo corde sunt, Deum videbunt. » Ergo alii non videbunt : nulli enim indigni Deum videbunt : neque is qui Deum videre voluerit, Deum videre poterit.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est quod dicit,

1. Dionysius in libro primo de *Divinis nominibus* cap. IV, de *dæmonibus* : « Data eis naturalia dona nequaquam ea mutata dicimus : sed sunt integra et splendidissima : » Ergo in malis naturalia manent integra et splendida. Ex solis autem naturalibus potest cognosci quia est Deus. Ergo a malis potest cognosci.

2. Adhuc, Ad Roman. I, 21 : *Quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt.* Constat, quod illi mali fuerunt : et tamen dicit, quod cognoverunt Deum : ergo a malis potest cognosci Deus.

3. Adhuc, Augustinus in libro I *Retractationum :* « Non approbo quod in oratione, hoc est, *Soliloquio* dixi : Deus qui non nisi mundos corde verum scire voluisti. Responderi enim potest, multos non mundos multa vera cognovisse, etiam de Deo [1]. » Ergo mali scientiam de Deo habent et cognitionem.

4. Adhuc, Apocal. I, 7 : *Videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt.* Et, Joan. XIX, 37 : *Videbunt in quem transfixerunt* [2]. Quod autem vident, cognoscunt. Ergo Deus cognoscitur a malis.

Solutio. SOLUTIO. Ad hoc per antecedentia respondere non est difficile. Longinqua enim visione et confusa potest Deus cognosci a malis, propinquiori et minus confusa a bonis per gratiam, propinqua autem et immediata et non confusa cognoscitur per gloriam, a nullo tamen comprehenditur. Unde a malis cognoscitur confuse et longinque, a bonis per gratiam per speculum et in ænigmate, a beatis autem cognoscitur in propria specie.

Ad 1. AD PRIMUM ergo quod objicitur, dicendum quod differentia est inter figi aciem mentis et cognosci. Figitur enim acies mentis, quando per propinquiora discernitur cognoscibile : confuse autem videtur, quando per longinquiora videtur et non discernitur : longinquiora autem sunt effectus tam naturæ, quam gratiæ et gloriæ.

Ad 2. AD ALIUD similiter dicendum est. *Cerni* enim est differentias considerare. Ad *videre* autem sufficit confuso visu inspicere : unde licet purgatis mentibus cernatur, ab aliis tamen videtur confuse.

Ad 3. AD ALIUD dicendum eodem modo. Mundi enim corde discernunt per propinquiora : alii tamen confusa visione vident.

Per hoc etiam patet solutio ad dictum Ambrosii. Videns enim Deum in effectibus naturæ, videt eum in eo quod non est Deus, sed in quo suæ significationis sparsit indicia, ut dicit Augustinus. Hujus exemplum ponit Augustinus, quod sicut nostra voluntas quæ invisibilis est, aliter innotescit per voces et effectus, quæ ipsa non est, sed in ipsis suæ significationis apparent indicia : et aliter innotescit per seipsam in sua præsentia : et aliter in effectibus propinquis et interioribus : et aliter in exterioribus, sicut in libere velle, quod voluntas semper potest et facit in seipsa : et aliter in volitis exterioribus : ita etiam spiritualis creatura, sicut Angelus et anima, aliter innotescit in sua præsentia : et aliter in suis effectibus essentialibus, qui sunt velle, et intelligere : et aliter in effectibus exterioribus. Et sic etiam creator tripliciter innotescit, scilicet per suam essentiam in gloria, per effectum bonitatis et veritatis in gratia, per effectus creaturæ in natura.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. I Retractationum, cap. 4. Cf. etiam, I Sententiarum, Dist. II, cap. A. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] Cf. Zachar. XII, 10.

Object. 4. Ad id quod de Apocalypsi objicitur, dicendum quod secundum Augustinum, mali non videbunt eum, nisi in forma humana quam compunxerunt, ut magis timeant.

Si objiciatur de Job, I, 6, Satan fuisse in conspectu Dei, et ita vidisse Deum. Gregorius respondet ibi in Glossa, quod « tenebræ in conspectu luminis esse possunt, cum tamen lumen non sit in conspectu tenebrarum. » Lumen enim dijudicat tenebras, et a tenebris non dijudicatur. Unde non sequitur, quod Satan Deum viderit per nudam essentiæ manifestationem : sic enim, ut dicit Augustinus, sine gaudio videri non potest. Isa. XXVI, 10 : *Misereamur impio,... et non videbit gloriam Domini.*

Et per hoc patet solutio ad totum.

Quæst. 1. Juxta hoc quæritur, Quomodo Adam cognovit Deum in primo statu innocentiæ ?

Videtur enim, quod Adam aliter cognovit Deum ex naturalibus quam alii :

1. Per illud libri IV *Sententiarum*, distinct. 1, cap. *Triplici autem*, ubi sic dicitur : « Homo qui ante peccatum « sine medio Deum videbat, per pecca- « tum adeo habuit, ut nequaquam di- « vina queat capere, nisi humanis exer- « citatus [1]. » Si autem sine medio Deum cognovit, videtur quod nec medio naturæ, nec medio gratiæ utebatur.

2. Adhuc, Inter mentem hominum et Deum nihil est medium, ut dicit Augustinus. Cum ergo mens innocens fuit, et per naturam ad hoc facta ut Deum cognosceret, creaturis ad hoc non indiguit ut cognosceret Deum : videtur ergo, quod aliter cognovit quam nos cognoscimus.

3. Adhuc, Hugo de sancto Victore in *Sententiis* : « Cognovit homo creatorem suum, non ea cognitione tantum quæ foris auditu percipitur, sed ea quæ intus per inspirationem monstratur. » Videtur ergo, quod per creaturas non cognovit.

4. Adhuc, Idem, ibidem : « Adam cognovit Deum non ea qua modo Deus a credentibus absens fide creditur, sed ea quæ tunc per præsentiam contemplationis scienti manifestius ostendebatur : non tamen ita excellenter, sicut postea cognoscere debuisset si perstitisset. » Videtur ergo, quod creaturis ad cognoscendum Deum non utebatur.

In contrarium est quod dicitur Sed contra.

1. Ab Augustino in primo *Sententiarum*, distinctione tertia, cap. *Apostolus :* « A duobus homo juvabatur ad cogno- « scendum Deum, scilicet a natura quæ « rationalis erat, et ab operibus a Deo « factis, ut manifestaretur homini veri- « tas [2]. » Ab opere autem juvabatur, ut dicit Ambrosius : quia opus fecit quod visibilitate sui opificem suum manifestavit. Cum ergo in primo statu rationalis esset homo, et creatura mundi, ut quædam theoria sibi proponeretur, ut dicit Magister Hugo, videtur quod in creaturis Deum legit.

2. Adhuc, Super illud Genesis, II, 15. *Posuit eum in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum*, Glossa : « Operaretur non laboriose, sed deliciose, et mentem prudentis magna et utilia creata commoverent. » Creata autem mentem prudentis non commovent nisi de creatore. Ergo per creaturas didicit creatorem.

3. Adhuc, Intellectus Adæ conjunctus fuit continuo et tempori : et cognitio sui a sensibus oriebatur, quia hoc naturale est. In tali autem cognitione necesse est invisibile secundum se et incertum, per visibile et certum accipere, ut dicit Ambrosius. Cum ergo divina essentia sensibus invisibilis sit et incerta, videtur quod cognitio ejus haberi non poterat nisi per creaturas.

[1] Cf. IV Sententiarum, Dist. I, cap. C, in medio. Tom. XXIX hujusce novæ editionis.

[2] Cf. I Sententiarum, Dist. III, cap. A, in fine. Tom. XXV hujusce editionis, pag. 90.

4. Adhuc, Beatus Bernardus in libro Vide *Consideratione* ad Eugenium, dicit, quod « homo scalis indiget, Angelus autem non, eo quod solium jam tenet, ad quod per scalas ascenditur [1]. » Videtur ergo, quod in primo statu innocentiæ ad cognoscendum Deum Adam creaturis indigebat.

5. Adhuc, Quædam Glossa super illud Job, XXXIII, 25 : *Consumpta est caro ejus,* dicit : « Nota ante peccatum Adam neque sapientem neque stultum fuisse, nec sapienter nec stulte peccasse. » Si autem non sapiens fuit, cognitionem Dei per seipsum non habuit : et non stultus aliquam cognitionem habuit, quæ non potuit esse nisi per creaturas : ergo post peccatum et ante peccatum cognitionem Dei per creaturas mendicavit.

Quæst. 2. ULTERIUS quæritur, Utrum Adam certius cognovit Deum quam modo per fidem cognoscatur ?

Et videtur, quod sic : quia, sicut habitum est, Hugo dicit, quod tunc per præsentiam contemplationis cognovit. Per fidem autem cognoscitur absens. II ad Corinth. v, 7 : *Per fidem ambulamus, et non per speciem.* Et vult dicere, quod qui per fidem ambulat, absens est a præsentia Dei. Dicit enim Augustinus, quod « facie ad faciem videre, nihil aliud est nisi in præsentia suæ manifestationis Deum videre. »

Solutio. Ad quæst. 1. SOLUTIO. Dicendum, quod Adam per creaturas Deum cognovit : quæ cognitio propria et naturalis est homini in carne posito, sicut probatum est.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod cum dicitur, quod Adam in primo statu sine medio Deum cognovit, non intelligitur de medio cognoscibilis, sed de medio cognoscentis : quod medium oppositum est ad medium coadjuvativum, eo quod tetigit oculum videntis, et impedit ne clare videat, et est medium peccati. Isa. LIX, 2 : *Iniquitates vestræ diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Sine tali autem medio ante peccatum vidit, sed non sine medio quod cognoscibilem Deum manifestavit.

Ad AD ALIUD dicendum, quod inter mentem hominis et Deum verum nihil est medium secundum ordinem substantiarum Deum participantium, sed immediate est in Deum, ita quod nihil sistit eum procedentem in Deum, quin in videndum necesse perveniat. Angelus enim non est medium in quo stat homo sicut in suo ultimo : quia, Apocal. XXI, 17, dicitur, quod eadem est mensura hominis quæ Angeli. Deuter. XXXII, 8 : « Statuit terminos populorum juxta numerum Angelorum Dei [2]. » Medio tamen utitur quod ducit in cognoscibile. Divina enim essentia ab incarnato intellectu immediate videri non potest.

Ad 3 AD HOC quod objicitur de Hugone, dicitur, quod præsentiam contemplationis vocat manifestationem Dei in clariori effectu quam post peccatum manifestari potuerit, et ex parte videntis, et ex parte visibilis. Et hoc accipitur ex quadam Glossa super epistolam ad Romanos, VIII, 22, super illud : *Omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc,* quæ dicit, quod « Adam peccante totus mundus in pejorem statum cecidit. » Et sic Adam post peccatum minus clare vidit, et creata magis obscure opificem manifestaverunt. Præsentia ergo Dei in clariori effectu contemplata, ibi præsentia contemplationis vocatur.

Per idem patet solutio ad sequens.

Ad ob OBJECTA in contrarium, concedenda sunt.

Ad ob Hoc tamen quod dicit Glossa Job, quod Adam nec stultus, nec sapiens fuit, ad facienda referendum est. Unde Glossa ibidem : « Sapiens est, qui observatione

[1] S. BERNARDUS, Lib. V de Consideratione, cap. 1.

[2] Vulgata habet. Deuter. XXXII, 8 : *Constituit terminos populorum juxta numerum filiorum Israel.*

peccati agenda vel vitanda novit (et intelligitur de notitia secundum electionem) : stultus autem, qui utrumque simpliciter ignorat. »

1 quæst 2. Ad id quod ulterius quæritur, dicitur quod *certius cognoscere* dicitur tribus modis, scilicet ex parte cognoscentis, et ex parte medii, et ex parte cognoscibilis.

Ex parte cognoscentis, sicut sine peccato cognoscens, certius cognoscit quam in peccato : una enim pœnarum in quam incidit homo per peccatum, ignorantia est.

Ex parte medii dupliciter, scilicet medii extra, et medii intra. Media extra, creaturæ mundi sunt, quæ quanto clarius manifestant, tanto certiorem faciunt cognitionem : ante peccatum autem clarius manifestaverunt. Medium intra, est effectus gratiæ vel virtutis, quod quia ut natura movet intellectum sive rationem, certius manifestat quam id quod ut signum probabile rationem tantum ducit, sicut dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, quod virtus est omni arte certior.

Ex parte cognoscibilis certius cognoscitur quod se manifestat per speciem, quam quod se manifestat per similitudinem.

Dicendum ergo, quod quantum ad primum modum, Adam certius cognovit quam cognoscatur per fidem. Fides enim non tollit ignorantiam et hebetudinem in quam homo per peccatum incidit, licet diminuat eam. Quantum autem ad secundum modum quoad medium exterius, certius iterum cognovit : fides enim obscuritatem manifestationis, in quam per peccatum ciderunt creaturæ mundi non tollit. Quantum autem ad medium intrinsecum, quod informando mentem movet ut natura, certius cognoscit qui per fidem cognoscit, quam Adam ex solis naturalibus cognoverit. Quantum vero ex parte cognoscibilis, nec ante, nec post peccatum cognoscebatur Deus, nisi in similitudinibus.

Ad id quod objicitur de Hugone, dicendum, quod sicut ante dictum est, Hugo vocat ibi præsentiam contemplationis, Dei in clariori effectu repræsentationem.

MEMBRUM III.

Utrum uno vel pluribus modis Deus sit ab homine cognoscibilis ?

Tertio quæritur, Utrum uno vel pluribus modis cognoscibilis sit Deus ab homine ?

Et videtur, quod pluribus : visione enim imaginaria, intellectuali, et sensibili cognoscitur Deus : et sic manifestatur, sicut, Exod. III, 2, in rubo Moysi, et viginti quatuor senioribus videntibus *sub pedibus ejus quasi opus lapidis sapphirini* [1], et in multis aliis locis sensibiliter apparuit. Genes. autem, XXVIII, 13, Jacob vidit *Dominum innixum scalæ* in imaginaria visione. Exod. XXXIII, 11, ubi dicitur : *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum* : dicit Augustinus, quod vidit intellectuali visione. Videtur ergo, quod multis modis cognoscitur Deus.

In contrarium hujus est, Sed contra.

1. Quod dicit Ambrosius super Lucam, quod « Deus non in loco videtur, sed mundo corde, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur, nec auditur affatu, nec sentitur incessu [2]. » Videtur ergo, quod sensibili visione non cognoscatur.

2. Adhuc, Quæcumque imaginaria visione videntur, sub dimensionibus quantitatis videntur, ut dicit Avicenna. Deus autem non est sub talibus dimensionibus. Ergo nec oculo corporali, nec oculo imaginationis videtur.

3. Adhuc, Augustinus in libro de *Vi-*

[1] Exod. XXIV, 10.

[2] Cf. S. Augustinum, Epist. 112 ad Paulinam, capp. 10 et 15.

dendo Deum ad Paulinam: « Cum ab exterioribus interiora distinguis, atque illa istis ineffabiliter anteponis, cumque istis foris relictis in illis intrinsecus demoraris, et ea suis quibusdam incorporalibus finibus metiendo judicas, in nulla te putas, an in aliqua luce versari? Ego enim existimo, quod tanta ibi et talia, tam vera, tam clara, tam certa videri sine luce non possunt. Ipsam igitur lucem in qua cuncta illa perspicis, intuere, et vide utrum ad eam possit accedere ullus corporeorum radius oculorum[1]. » Non ergo videtur, quod lux incorporea oculorum visibus cognoscatur.

4. Adhuc, Videtur hoc per rationem: Vis enim inferior, quæ est sensus vel imaginatio, formæ spiritualis non est acceptiva, sicut intellectus, vel charitatis, vel sapientiæ, vel talium. Cum ergo Deus magis elevatus sit a sensibus quam alia forma intellectualis, nec sensu, nec imaginatione potest cognosci.

Quæst. ULTERIUS quæritur, Qua vi cognoscatur Deus?

Apprehensionis enim sive apprehensivæ potentiæ multæ sunt partes, ut ratio, intellectus, intelligentia. Et sicut dicit Isaac, Ratio est virtus faciens currere causam in causatum: qua secundum Dionysium accipimus discursas disciplinas, per creaturas et scripturas Dei notitiam accipientes. Ergo videtur, quod ratione cognoscitur Deus.

Hoc idem dicit Glossa super illud Psalmi IV, 7: *Signatum est super nos lumen*, etc., sic: « *Lumen vultus*, ratio est, quæ est ad cognoscendum Deum, qua (ut dicit Augustinus in libro de *Libero arbitrio*) nihil sublimius in anima est. » Cum ergo sublimiori virtute cognoscatur, videtur quod ratione cognoscatur.

Sed contra. IN CONTRARIUM est.

1. Quod dicit Boetius in libro de *Consolatione Philosophiæ*, distinguens apprehensiones animæ sic: « Sensus accipit speciem in subjecta materia constitutam. Imaginatio vero solam sine materia judicat figuram. Ratio vero hanc quoque transcendit, quæ speciem ipsam quæ singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intelligentia vero supergressa universitatis ambitum, ipsam simplicem formam pura mentis acie intuetur[2]. » Cum ergo Deus sit substantia simplex quæ non est in singularibus, videtur quod per intelligentiam cognoscatur. Hoc idem dicitur in libro de *Anima et spiritu sic*: « Intellectus est vis qua cognoscit spiritum increatum. »

2. Adhuc, Boetius de *Consolatione philosophiæ:* « Superior vis complectitur inferiorem: inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit. Neque enim sensus aliquid extra materiam valet cognoscere: nec universales species imaginatio contuetur, nec ratio simplicem capit formam. » Ergo videtur, quod ratione Deus non potest cognosci, sed intellectu, vel intelligentia.

Solut. SOLUTIO. Ad id quod primo quæritur, dicendum quod sicut probatum est, Deus multis modis cognoscitur, et corporali, et intellectuali, et imaginaria visionibus. Sed hæc divisio datur secundum ea in quibus repræsentatur Deus, cujus notitia non nisi intellectualis est: et ideo in omnibus his oportet esse visionem intellectualem si Dei notitia debeat haberi. Intellectus enim dijudicat et imaginationem et sensum, per hoc quod ad imaginationem et sensum reflectitur luce intellectuali: et ideo non accipit corporalem visionem ut corporalis est, nec imaginariam ut imaginaria est, sed utramque accipit in ratione signi ducentis in ali-

[1] IDEM, Lib. de Videndo Deum ad Paulinum, cap. 10.

[2] BOETIUS, Lib. V de Consolatione philosophiæ, pros. 4.

quod divinum, quod intelligitur vel in sensibilium similitudine vel proprietate : quæ acceptio nec sensus nec imaginatio est, sed intellectus. Et hoc est etiam quod dicitur, Danielis, x, 1 : *Intelligentia est opus in visione.* Et Balthazar, Danielis, v, 5 et seq., qui sensibiliter articulos scribentis vidit, et quid significarent, per intellectum elicere non valuit, per sensum cognitionem Dei non accepit : sed Daniel signatum per intellectum elicuit. Sic Pharao, Genes. xli, 1 et seq., qui septem vaccas et septem spicas vidit, et lumine intellectus quid significarent elicere non valuit, cognitionem Dei non habuit, sed Joseph, qui illuminato intellectu signatum cognoscere potuit. Unde licet talis visio a sensu vel imaginatione oriatur, sine intellectu tamen non perficitur : et ideo sine intellectuali visione cognitio Dei non habetur.

object. 1. Ad id ergo quod objicitur de Ambrosio, dicendum quod Ambrosius non intendit aliud, nisi quod solo sensu sive intellectu Dei notitia non accipitur.

object. 2. Ad aliud dicendum, quod illa objectio non probat, nisi quod sola imaginatione notitia Dei non accipitur : et hoc conceditur.

object. 3. Ad dictum Augustini dicendum, quod spirituale lumen quo spiritualia discernuntur, sensus exterior non accipit : quia inferior vis ad superiorem non ascendit. Sed quia superior reflectitur in inferiorem et complectitur eam : sensus enim interiores judices sunt exteriorum, ut dicit Augustinus, et non e converso : ideo per intellectum reflexum in sensum vel imaginationem sicut in signum, cognitio accipi potest.

object. 4. Ad id quod objicitur per rationem, solvitur eodem modo. Conceditur enim, quod solo sensu vel sola imaginatione formæ simplices non accipiuntur : sed in intellectu reflexo in sensum vel imaginationem nihil prohibet accipi formas simplicium, sicut ex operibus charitatis et ex operibus sapientiæ charitatem et sapientiam cognoscimus.

Ad id quod ulterius quæritur, Qua vi animæ notitia Dei accipiatur ? Ad quæst.

Dicendum, quod *ratio* multipliciter dicitur. Dicitur enim aliquando ratio totum id quod simplices formas habet, hoc est, a materia vel materiæ appendiciis depuratas accipit. Et sic ratio dicitur *mens* : et sic comprehendit intellectum et intelligentiam. Et sic accipitur ratio in Glossa super Psalmum iv, 7 : *Signatum est* : et in libro de *Libero arbitrio* ab Augustino : sic enim per rationem Dei notitiam accipimus.

Dicitur etiam *ratio* potentia animæ rationalis collativa cujus actus est ratiocinatio. Et sic ab Isaac dicitur *ratio*, et ab Aristotele. Et sic iterum per rationem habetur notitia Dei et quia est, et quid est infinite : conferendo enim effectus ad causam, et eminentiam causæ et proprietates causæ ad causatum et defectum causati et proprietatum ejus, quia causa est cognoscitur, et quid non est et quid est infinite, sicut cognoscitur pelagus infinitum cujus littora non videntur.

Tertio modo dicitur *ratio* quæ colligit ex phantasmate essentialiter similia vel dissimilia. Et sic accipitur a Boetio in libro de *Consolatione philosophiæ :* talis enim collectio sine collatione fieri non potest. Et hoc modo ratione non cognoscitur Deus, sed universale quod ex particularibus colligitur.

Ad id quod de Augustino objicitur in libro de *Libero arbitrio*, dicendum quod ibi tertio modo accipitur ratio. Intellectus autem per convenientiam ad Angelum, qui intelligibilis dicitur esse substantia, eo quod sensu et imaginatione non comprehenditur, sed intellectu. Intelligentia autem : quia secundum nomen aliquid simplicius dicitur appropriatum Deo.

Ad id quod dicit Boetius de intellectu et intelligentia, per eumdem modum respondendum est. Et fundatur dictum illud super verbum Aristotelis in VI *Ethicorum*, ubi dicit, quod « secundum similitudinem et proprietatem scibilis ad sci-

bile cognitio existit cognoscenti. » Et ideo simplicissimi cognoscibilis simplicissima erit potentia cognoscitiva, et hoc est, quod est nec compositum, nec componibile. Minus autem simplicis, non compositi quidem, sed componibilis, erit *intellectus*. Compositi autem actu et componibilis, erit *ratio*. Compositi vero sub conditione materiæ cui componitur, erit *phantasia* vel *imaginatio*. Compositi autem immersi in materia cui componitur, erit *sensus*.

QUÆSTIO XV.

De medio cognoscendi Deum.

Deinde quæritur de medio cognoscendi Deum.

Et quæruntur quatuor.

Primo, An medium scilicet sit?

Secundo, Quale vel quid sit medium in cognitione naturali?

Tertio, Quale vel quid sit medium in cognitione per gratiam?

Quarto, De comparatione unius ad alrum.

MEMBRUM I.

Utrum in cognoscendo Deum sit vel esse possit medium naturaliter?

Quæritur ergo primo, An medium sit vel esse possit in cognitione divina naturali?

Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Augustinus, quod « Deus lux est vel lumen mentium, *quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*[1]: et glossat, « in hunc mundum intelligibilem. » Sicut autem se habet lux corporalis ad visum corporalem, sic lux spiritualis ad visum spiritualem. Lux autem corporalis seipsa videtur sine medio. Ergo et lux spiritualis sine medio videtur.

2. Adhuc, Prima non habent medium, aliter enim iretur in infinitum : sed Deus omnium intelligibilium primus est : ergo non habet medium.

3. Adhuc, Augustinus dicit, et est Glossa super epist. II ad Corinth. xii, 1, quod cum tria sint genera visionis, in tertio genere, visionis scilicet intellectualis, videntur ea quæ non habent similitudinem, sed seipsis videntur. Constat ergo, quod in tertio genere visionis videtur : ergo seipso, et non per mediam similitudinem videtur.

4. Adhuc, Dicit Augustinus, quod « inter mentem nostram et Deum nihil mediat : » nulla enim interposita natura, ipsa prima veritate formatur ad intelligendum : ergo non potest habere medium.

5. Adhuc, In disciplinis sic est, quod omnia quæ intelliguntur per medium, quod medium est notius quam ea quæ intelliguntur per ipsum. Si ergo Deum cognoscimus per medium, medium illud

[1] Joan. i, 9.

notius est Deo : quod est impossibile, cum Deus sit primum intelligibile quod super omnia intelligibilia irradiat, sicut vult Aristoteles, et sicut ex prædictis patet.

ontra, IN CONTRARIUM est quod dicitur :

1. I ad Corinth. XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate.* Glossa, « Videmus enim aliquas creaturas, in quibus aliqua similitudo Dei relucet. » Ergo videtur, quod nunc non videtur Deus nisi per medium speculi vel ænigmatis.

2. Adhuc, Dionysius in libro de *Cœlesti hierarchia :* « Non est possibile nobis superlucere divinum radium, nisi sacris velaminibus circumvelatum [1]. » Videtur ergo, quod radius divinæ cognitionis non habeatur nisi per medium.

æst. ULTERIUS quæritur, Si per medium cognoscitur Deus, oportet quod illud medium sit creatum : quia aliter medium esset sibiipsi medium : quod esse non potest. Creatum autem esse non potest, ut videtur.

1. Medium enim convenientiam habet cum extremis : nulla autem convenientia est inter creatum et increatum : ergo creatum non est medium ad cognoscendum increatum.

2. Adhuc, Super illud epist. ad Roman. I, 20 : *Invisibilia Dei,* dicit Glossa, quod « Philosophi ductu rationis per ratiocinationem Deum cognoverunt. » Omnis autem ratiocinatio per aliquam habitudinem est : sed nulla habitudo est inter creatum et increatum, vel increati ad creatum : ergo videtur, quod per medium creatum cognosci non potest in tali processu rationis.

3. Adhuc, Joan. I, 18 : *Deum nemo vidit unquam ; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Ergo videtur, quod medium ad cognoscendum Deum non est nisi Filius et Verbum, et non mundi creatura.

4. Idem habetur per illud Matthæi, XI, 27 : *Nemo Patrem novit nisi Filius.* Ubi dicit Glossa, « Pater declaratur per Verbum. »

5. Adhuc, In primo libro *Sententiarum,* distinctione quinta, cap. *Huic autem,* dicit Magister ex verbis Augustini, quod « Deus Pater qui verissime « se indicare animis cognituris et voluit « et potuit, hoc ad seipsum indicandum « genuit, quod est ipse qui genuit [2]. » Filius ergo medium est quo Pater indicatur.

6. Adhuc, Augustinus in libro de *Libero arbitrio* : « Fortis acies mentis cum multa et commutabilia perspexerit, dirigit se in summam veritatem, qua omnia monstrantur, eique inhærens obliviscitur cætera. » Sed ubi est cognitio per medium, cognitio medii manet cum cognitione extremi : sicut enim medium primo inducit extremum, ita post cognitionem inductam, medii cognitio tenet cognitionem extremi. Cum ergo tunc in cognitione Dei deficiat cognitio creaturæ, videtur quod creatura non possit esse medium ad cognoscendum Deum.

IN CONTRARIUM est illud quod dicitur, ad Roman. I, 20 : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Sed contra.

Adhuc illud quod ante habitum est, quod dicit Ambrosius : « Ut Deus qui natura invisibilis est, etiam a visibilibus posset sciri, opus fecit, quod visibilitate sui opificem manifestavit, ut per certum incertum possit sciri, et ille Deus omnium esse crederetur, qui hoc facit quod ab hominibus impossibile est fieri. »

SOLUTIO. Dicendum, quod in præsenti vita cognitio Dei sine medio esse non potest : quod medium effectus Dei est in natura, vel gratia, in quo Deus mon- Solutio.

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 1.

[2] Cf. I Sententiarum, Dist. V, cap. D. Tom. XXV hujusce novæ editionis, pag. 180.

stratur. Talis enim cognitio per medium ad viam pertinet, et *cognitio viæ* vocatur. Unde Augustinus *super Joannem :* « Utimur nunc in præsenti vita dispensatione similitudinum. » Et Dionysius ad Gaium monachum : « Qui dicit se vidisse Deum, si cognovit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ab ipso, et quæ sunt ejus. » Modo ergo videtur per medium, in futuro autem facie ad faciem. I ad Corinth. XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate : tunc autem* videbimus *facie ad faciem.*

Notandum tamen est, quod medium est duplex : ex parte visibilis, et ex parte videntis. *Ex parte visibilis* formaliter et effective medium est, quod ut actus visibilium, invisibilia potentia actu facit esse visibilia. *Ex parte videntis* medium duplex : commune scilicet, et speciale. Commune est illud, quod sub uno vel duplici situ formam visibilis ad visum est deferens. Speciale est, quo utitur visus ad excellens, sicut ad solem in rota videndum. Et hoc est excellentiam visibilis visui contemperans, sicut in *Astronomicis* docetur, quod si quis vult considerare solem, panno subtili extenso ante oculos consideret, vel speculo in vase nigro et obscuro posito et directe soli opposito. Sic enim consideratur qualiter luna soli incidens facit eclipsim solis. Et hoc modo nobis necessarium est medium propter divinæ lucis excellentiam, in qua mentis humanæ acies invalida non figitur, nisi in tali medio diffusa nobis comtemperetur. Dicit enim Philosophus, quod « dispositio nostri intellectus ad manifestissima naturæ, est sicut dispositio oculorum vespertilionum ad lumen solis. »

Ad 1 et 2. Et per hoc patet solutio ad duo prima : illa enim non concludunt nisi de medio quod formaliter et effective facit visibile actu visibile : et tali medio impossibile est uti ad cognoscendum Deum.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod in tertio genere visionis aliquando est medium, et aliquando non. Si enim consideretur visio intellectualis secundum species manifestantes, sub quibus et in quibus manifestatur Deus, pro certo medium ejus sunt species intelligibiles, quæ *theoriæ* vel *theophaniæ* vocantur. Si autem consideretur id quod illis speciebus celatur, et quod attingitur intellectu, referendo species illas ad id cujus sunt species, propter quod etiam in ipso intellectu factæ sunt : tunc in visione illa est quod sine medio per seipsum videtur. Unde illa visio sic per seipsum, non est viatoris, nisi viator per raptum superioris naturæ excedat in aliquid quod comprehensoris est, ut accidit Paulo in raptu, ut in antehabitis dictum est.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod « ab ipsa prima veritate nostra mens formatur, intelligitur hoc effective, et non sic ut per seipsam accipiatur. Si enim in seipsa accipiatur, ut dicit Damascenus, non accipitur nisi ut pelagus substantiæ infinitum, quod non format et distinguit intellectum, sed confundit et diffundit : quia sic non cognoscitur nisi quia est, et quid non est : quid autem est, non cognoscit nisi infinite et supereminenter, quod nec genere, nec specie, nec accidente, nec proprio, nec differentia communi vel propria vel propriissima ad aliquod cognoscibilium potest reduci.

Ad [...] Ad id quod objicitur de medio disciplinæ, dicendum quod in disciplinis duplex est medium. Procedunt enim disciplinæ aliquando ex prioribus simpliciter : et tunc medium notius est extremo. Procedunt etiam ex prioribus aliquando quoad nos : et tunc medium ignotius est quam extremum : medium enim est effectus, et extremum causa : et secundum hanc similitudinem medio utimur in cognitione divina.

Ad qu[...] Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod medium oportet esse creatum, sicut prima ratione ostenditur.

Ad contrarium objectum dicendum,

quod increatum est dupliciter considerare, in se scilicet sive secundum se, et in habitudine qua creatum se habet ad increatum. In se non cognoscitur nisi infinite, ut dictum est. In habitudine qua creatum se habet ad ipsum, cognoscitur ut causa vel efficiens, vel formalis idealis, vel finalis. Efficiens, ut producens essentiam effectus et finiens eam. Formalis idealis, ut exemplariter determinans et finiens esse effectus. Finalis, ut effectum in substantia et esse perfectum convertens ad se participandum. Dicit enim Philosophus, quod « omnia appetunt esse divinum, et propter illud agunt quidquid agunt. » Et sic est et ante rem, et cum re, et post rem. Et hoc modo aliquam convenientiam, non generis, vel speciei, vel differentiæ, vel proprii, vel accidentis, sed analogiæ sive proportionis habet ad creatum, ut dicit Dionysius, per relationem similitudinum ad dissimiles proprietates : ut sicut increatum se habet ad effectum vel ad opus proprietate increati secundum facere, sic creatum ad idem opus se habet secundum proprietatem creati et secundum fieri. Et hoc modo creatum medium est quoad nos ad creatum cognoscendum.

Ad 2. AD ALIUD dicendum est, quod talis habitudo analogiæ qualis dicta est, sufficit ad ratiocinationem argumentationis qua syllogizatur causa eminens per effectum suum non convertibilem cum ipsa.

Ad 3. AD ALIUD dicendum, quod in declaratione causæ per effectum non convertibilem, nihil prohibet multa esse media. Unde licet Pater optime declaretur per Verbum, et sicut in plena luce totius suæ deitatis, sicut dicit Christus ad Philippum, Joan. XIV, 9 : *Qui videt me, videt et Patrem*, scilicet meum : nihil tamen prohibet, quin etiam obscure declaretur per effectum non consubstantialem, sicut per vestigium, et etiam per Scripturas, ut dicit Damascenus, mystice vel symbolice loquentes ipsum.

EODEM modo solvitur id quod objicitur de Matthæo. Ad 4.

OMNINO eodem modo dicendum est ad id quod objicitur de *Sententiis*. Ad 5.

AD ALIUD quod Augustinus in libro de *Libero arbitrio* dicit, dicendum quod Augustinus vocat ibi *oblivisci* non intendere vel curare creaturæ, sicut intenditur ei cujus indigentia est et utilitas ad aliquid. Cum enim ad incommutabilem veritatem venitur, non intenditur creatis ut mediis ad perveniendum : sicut tenens solium, scalis ad ascendendum non intendit, ut dicit Bernardus, licet postea de solio scalas conspiciat. Sicut et comprehensores post comprehensionem in lumine primæ causæ creata conspiciunt, admirando summam sapientiam in ipsis, quamvis non attendant ad ea ut per illa veniant ad incommutabilem veritatem. Ad 6.

ILLA quæ objiciuntur in contrarium, concedenda sunt, ut dictum est, intelligendo. Ad object.

MEMBRUM II.

Quale et quid sit medium in cognitione naturali?

SECUNDO quæritur, Quale vel quid sit medium in cognitione naturali?

Et quæruntur duo, scilicet de medio quod est vestigium, et de medio quod est imago.

De vestigio quæruntur tria.

Primo, An vestigium Creatoris in creatura sit?

Secundo, Quid sit vestigium?

Et tertio, An in omni creatura?

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

De medio quod est vestigium.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA I.

An vestigium Creatoris sit in creatura ?

Ad primum objicitur sic :

1. Augustinus in libro XI de *Civitate Dei* : « Per omnia opera sua significationis suæ sparsit indicia [1]. » Indicium autem significationis signum est. Ergo vestigium Dei est in creaturis.

2. Adhuc, Job. xi, 7 : *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies.* Hoc incassum diceretur, nisi vestigium esset in creaturis.

3. Adhuc, Job, xxiii, 11 : *Vestigia ejus secutus est pes meus.* Quod non diceret, nisi vestigium in creaturis cognovisset.

Sed contra.

In contrarium est, quod

1. *Vestigium* dicit similitudinem aliquam imperfectam ejus cujus est vestigium. Dicit enim similitudinem plantæ pedis secundum numerum digitorum pedis, et dispositionem plantæ. Propter quod, ut dicit Augustinus, proprie in pulvere fit, vel in via molli. Sicut autem investigatur homo et cognoscitur per imaginem, eo quod propria similitudo ad figuram est, quæ sibi propria est : ita investigatur et cognoscitur per similitudinem partis, eo quod figura partis propria est sicut figura totius. Et regulariter verum est, quod ex proprio cognoscitur proprium, sive sit similitudo partis, sive sit similitudo totius. Deus autem ex creatura perfecte investigari non potest secundum propria essentiæ et personarum. Psal. lxxvi, 20 : *Vestigia tua non cognoscentur.* Ergo videtur, quod vestigium Dei in creatura non sit.

2. Adhuc, Vestigium cum in tribus distinctis sit, quæ sunt substantia unum, relatione differentia, similitudinem videtur ponere ad distinctionem personarum. Trinitas ergo in creaturis per vestigium investigabilis est : Philosophi ergo per creaturas potuerunt cognoscere Trinitatem, quod improbatum est.

3. Adhuc, Ex contactu aliquo inducitur vestigium : contactus autem inter causam primam et effectum nullus est : quia dicit Philosophus in libro de *Causis*, quod prima causa regit res omnes, præterquam quod commisceatur cum eis. Ergo videtur, quod vestigium in creaturis non relinquit Deus.

4. Adhuc, Infinite distantium nulla est proportio neque impressio : Deus autem infinite distat a quolibet suo effectu : ergo nihil impressionis relinquit in illo : vestigium ergo Dei non relinquitur in creaturis. Et hoc videtur sentire Apostolus, ad Roman. xi, 33 : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei ! quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus !*

5. Adhuc, Videtur vestigium non esse in naturalibus sive substantialibus creaturæ, sed in gratuitis : quia, super illud Job, xi, 7 : *Forsitan vestigia Dei comprehendes,* dicit Gregorius : « Vestigia sunt benignitas visitationis, qua viam nobis ostendit ut mundum visum sequamur, donec ad contemplandum perveniamus. » Hæc nequeunt comprehendi : quia ubi et unde quibusve modis dona

[1] S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 24.

Spiritus ejus veniant, nescimus. In gratuitis ergo est vestigium ut videatur.

itio. et 2. SOLUTIO. *Vestigium* dupliciter dicitur : proprie scilicet, et per translationem. Proprie est impressio pedis in pulvere vel via molli. Et quia omnis impressio secundum tactum fit : omnis autem tactus secundum ultimum tangentis : ideo vestigium similitudo est ad ultimum quod est in pede : et hoc est planta pedis et digitorum. Quia autem hoc imperfecte repræsentat pedem, et imperfectius eum cujus est pes : spissitudinem enim pedis non repræsentat, neque lineamenta et figuras superiorum pedis nec interiorum : ideo sub hac similitudine ad signum quodcumque transfertur quod cum causa non sit convertibile, secundum quod dicit Aristoteles in II *Priorum*, quod « ex icotibus et signis proceditur in dialecticis et rhetoricis argumentationibus : » icos enim vel iconia similitudo est imperfecta. Et ex talibus etiam naturæ rerum cognoscuntur, ut ibidem dicit, quod si quis concedat simul mutare corpus et animam quæcumque sunt naturales passiones. Et secundum hoc dicitur vestigium Dei in creaturis, signum scilicet quo probabiliter aliquid Dei cognoscitur. Et deficit ab imagine in hoc, quod imperfecta est similitudo exteriorum et secundum partem. Convenit autem cum eadem in hoc, quod alicujus exterioris est similitudo, et ducit in aliquid ejus cujus est similitudo, et etiam aliquo modo in distinctionem partis illius cujus similitudo est, quamvis confuse et imperfecte.

Prima ergo duo objecta conceduntur.

3. AD TERTIUM dicendum, quod ibi per translationem similitudo accipitur a signo non convertibili, et nihil prohibet signum ad diversa referri. Unde sicut ea quæ sunt de bono creaturæ, vestigia sunt causæ creantis : sic ea quæ sunt de bono gratiæ, vestigia sunt bonitatis divinæ per gratiam opus suum reparantis : et vestigium univoce prædicatur de illis, vel ad minus per analogiam. Bonum enim gratiæ similius est bonitati divinæ, quam bonum naturæ.

AD ID quod in contrarium objicitur, dicendum quod hoc sequeretur quod infert, si *vestigium* diceret propriam similitudinem et perfectam. Dictum est autem, quod non dicit nisi confusam et imperfectam : dicit enim similitudinem ad pedis ultimum et extremum : unde non ducit in quid Deus sit secundum se : sic enim, ut dictum est, pelagus est infinitum : sed ducit in habitudinem qua se causa prima habet ad causatum, quæ quasi extremum et ultimum est Dei : non enim cognoscitur ex ea nisi quia est, et quid non est, sicut ex factura factor, ex specie pulcher, ex magnitudine molis et virtutis immensus, ex temporalitate creaturæ æternus. Ad object. 1.

AD ALIUD dicendum, quod licet vestigium in tribus sit quæ substantia sunt unum, differentia relatione : tamen quia nec per substantiam unam, nec per tria differentia refertur ad propria et intrinseca essentiæ divinæ, nec ad propria personarum, sed confuse ad appropriata et attributa, quæ per habitudines quasi exteriores attribuntur essentiæ et personis divinis : ideo per ea quæ sunt vestigii, Trinitas sub propriis personarum non potest cognosci. Ad object. 2.

AD ALIUD dicendum, quod contactus essentialis vel commixtio non est primæ causæ ad aliquod suum causatum, sed contactus metaphoricus, qui est in proportione duorum similiter se adinvicem habentium, vel similiter se habentium ad unum tertium vel ad duo, secundum quod proportiones distinguuntur ab Euclide in V *Geometriæ*, potest esse causæ ad suum causatum : et sic in affectu relinquitur vestigium. Ad object. 3.

AD ALIUD dicendum, quod licet causa prima in infinitum a causato distet per essentiam et per omnes proprietates essentiales, tamen per habitudinem causandi et habitudinem operis non distat in infinitum, sed contingit causatum producendo, ad esse determinando, et ad finem convertendo. Ad object. 4.

Ad 1 object. 5. Ad ultimum patet solutio per ea quæ in principio solutionis dicta sunt.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA II.

Quid sit vestigium? et, Penes quid vestigii assignationes diversificentur[1]*?*

Secundo quæritur, Quid sit vestigium?

Et videtur, quod

1. Numerus, pondus, et mensura uniuscujusque rei, propter illud Sapientiæ, xi, 21 : *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.*

2. Adhuc, Augustinus in libro de *Natura boni*, distinguens vestigium, dicit, quod « modus, species, et ordo in omnibus rebus creatis inventa, vestigium sunt : [2]» et sic videtur, quod triplex sit vestigium.

3. Adhuc, Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum*, tertio modo inducit vestigium dicens, quod « in omni re invenitur quod est, quod discernitur, et quod congruit : » et sic videtur, quod multa sunt vestigia.

4. Adhuc, In commento libri *Causarum* ponuntur ista tria : ens, verum, bonum. Et dicitur ibidem, quod in omnibus inveniuntur ut causæ formales primæ.

5 Adhuc, Dionysius in *Cœlesti hierarchia*, cap. 11, videtur ista ponere, substantia, virtus, et operatio. Unaquæque enim res est id quod est et subsistens : et sic substantia est, sive quid. Dicit etiam, quod nihil destituitur propria operatione : non autem aliquid habet operationem nisi habeat virtutem ad operationem : et sic propria virtute non destituitur : in omni ergo est substantia, virtus, et operatio.

De prima autem istarum assignationum quæritur.

1. Quid dicatur *numerus ?* Communis enim animi acceptio apud Philosophos est, quod ab uno primo non est nisi unum. In creato ergo primo quod immediate est a primo creante, non est nisi unum : non ergo numerus : quia unum non est numerus.

2. Adhuc, *Pondus* non est nisi corporum, proprie loquendo, et est inclinatio ad motum rectum : circulariter enim mota sunt nullius ponderis. Multa etiam sunt, quæ nec corpora sunt, nec motus recti sunt. In his ergo non invenitur pondus : in quibus tamen est vestigium : pondus ergo non est pars vestigii.

3. Adhuc, *Mensura* proprie non est nisi quantitatis. In his quæ non sunt quanta, etiam vestigium invenitur. Mensura ergo generaliter non est pars vestigii. Et sic videtur, quod nullum eorum quæ in libro Sapientiæ ponuntur, proprie loquendo est vestigium, vel pars vestigii.

Adhuc, Ea quæ ponuntur in secunda assignatione, videntur non esse de vestigio.

1. Modus enim non est infiniti. Unde infinitum sicut potentia naturalis nullum habet modum. Et sic videtur, quod materia prima modo careat, quæ tamen creatum aliquid est.

2. Adhuc, Augustiuus in lib. XII *super Genesim ad litteram* : « Verum est informitatem primam speciem non habere. » Ergo nec speciem habet : et cum unumquodque ordinetur specie sua, videtur quod nec ordinem habeat. Cum ergo vestigium similitudo sit in omnibus inventa, videtur quod illa tria non sint vestigium.

[1] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. III, Art. 15 et 16. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. de Natura boni, cap. 3.

Ad assignationem quam ponit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*, dubitatur sic : quia

1. In omni re sicut est quod est, sic est quo est : videtur ergo, quod quo est sit pars vestigii sicut ipsum quod est, et sic quatuor sunt de vestigio.

2. Adhuc, Quod discernitur, est aliud ab eo quo discernitur : quia quod est, et quo est, non fundatur in eodem : ergo sicut quod discernitur est de vestigio, ita et quo discernitur.

3. Adhuc, Quod congruit, aliud habet quo congruit uni, et aliud quo congruit alteri : non enim in uno omnibus congruere potest : multa ergo intelliguntur in eo quod congruit : et sic non tantum tria sunt de vestigio.

Adhuc objicitur de illa assignatione, « Ens, verum, bonum : » ista enim convertuntur super idem : omne enim ens verum est et bonum : hæc ergo non ad tria, sed ad unum referuntur, et videntur esse synonyma.

In ultima etiam assignatione dubium est.

1. Non enim omnia creata substantia sunt : quia accidentium magna est multitudo, ut dicit Aristoteles in IX *primæ philosophiæ*.

2. Adhuc, Ejusdem est virtus, cujus est operatio : operatio autem tantum particularium est, ut dicit Aristoteles : ergo et virtus particularium : multa sunt in quibus vestigium est, quæ particularia non sunt : ergo substantia, virtus, et operatio, non generaliter constituunt vestigium quod in omnibus creaturis invenitur.

st. Quæritur etiam,

1. Penes quid omnes inductæ assignationes vestigii diversificentur?

2. Adhuc, Cum in omni creato non sint nisi duo, ut dicit Boetius, quod est scilicet, et quo est, non videntur nisi duo esse in vestigio.

3. Adhuc, Cum multa sint attributa creatori, sicut essentia, potentia, bonitas, virtus, et hujusmodi, videtur quod multa debeant esse in vestigio omnia ista manifestantia, et non tria tantum.

Solutio. Dicendum, quod in tribus quæ sunt partes vestigii, assignatur perfectio boni naturæ omnis creati. Solutio.

Et ut ad tria ultima primo respondeatur, dicendum, quod assignationes vestigii diversæ sunt, propter diversam creaturæ in qua sunt considerationem. Creatum enim potest considerari in fieri, et in esse, et in perfecto esse. Potest etiam considerari prout cognoscibile est, et prout disponitur ad operationem. Et penes ista quinque, quinque assignationes accipiuntur quæ inductæ sunt. Ad quæst. Ad 1.

Si enim consideratur *in fieri*, sic ponitur illa de libro Sapientiæ, « Numerus, pondus, et mensura. » Cum ergo in omni creato sit et quod est, et quo est : sive id quod est, et esse, ut dicit Boetius in libro de *Hebdomadibus*, omne creatum numerum habet principiorum ex quibus constituitur, sicut et Boetius dicit in proœmio *Arithmeticæ*, inducens Pythagoram dicentem, quod omnia Deus in numeris disposuit. Et in libro de *Causis* probatur, quod in omni creato a primo plura sunt de necessitate constituentia ipsum. Est enim in ipso quod est, secundum quod nihil est, et potentiale est. Et est in ipso esse quod habet ex causa prima. Et est in ipso conversio ad causam primam per quam accipit esse. Et est in ipso habitudo ejus quod est ad esse, et e converso habitudo esse ad id quod est : qua habitudine unum dependet ad alterum, et e converso. Et est in ipso habitudo constituentium totum ad constitutionem totius sine augmento et diminutione, et e converso est in ipso habitudo totius ad principia constituentia, ut sub forma totius terminentur, in qua terminatione non effluat forma totius ad plura, nec sistat ad pauciora. Propter numerum ergo

principiorum dicitur *numerus*. Propter habitudinem principiorum ad invicem, quæ habitudo est inclinatio ad motum intelligibilem, quo unum tendit ad alterum ut creatum ex ipsis fiat, dicitur *pondus* : quia pondus inclinatio rei est ad motum. Propter habitudinem autem constituentium ad totum, et e converso, ut sine superfluo et diminuto constituant totum, et ipsa sub forma totius terminentur, dicitur *mensura*. Et sic omnia Deus in numero et pondere et mensura disposuit [1].

Si autem consideretur creatum *in esse* constituto, iterum tria sunt in ipso. Si enim consideretur constitutum sub forma constuente, modum habet et proprium, quo in se modificatum ab omnibus aliis distinguitur : et hic vocatur *modus*. Si autem consideretur formaliter constituens, non constituet ipsum nisi per hoc quod deducit ipsum ad formam et ad speciem : et hæc vocatur *species*. Cum autem omne quod constituitur in forma et in specie et esse, ordinetur ad finem et ad primum quod semper influit esse, et a quo semper esse accepit in fieri, ut dicit Avicenna, hoc vocatur *ordo*. Et sic omne quod est, modum habet, speciem, et ordinem.

Si vero *in perfecto esse* consideretur, non perficitur nisi communi et indeterminato, et determinante. Et si consideretur commune indeterminatum, hoc est ejus *entitas*. Et si consideretur determinans ad hoc vel illud, hoc est vera natura ejus et ejus *veritas*. Præter hoc ipsum autem si consideretur forma et finis quem adipiscitur in perfecto esse, in quod intenditur in fieri et in esse, hoc est ejus *bonitas*. Et sic omne quod est perfectum, est ens, verum, et bonum.

Si autem consideretur res ut *cognoscibilis est* : tunc aliquid in ea est cognitum, et aliquid cognitionis principium, et illud idem ut determinate cognoscatur secundum convenientiam et differentiam, refertur ad alia. Per primum ergo *est*. Per secundum habet quo *discernitur*. Per tertium quo *congruit* vel opponitur : per unum enim oppositorum intelligitur reliquum.

Si autem consideretur *in perfectione ad opus* : tunc necesse est in eo aliquid esse quod est operans ut potentia opus faciens : et hoc dicitur *substantia*. Et necesse est in ipso aliud esse, quod potens in ultimo suæ potentiæ constituat ut operari possit : et hoc vocatur *virtus*. Et necesse est *operationem* essentialem egredi inseparabiliter, ut dicit Damascenus, ut ab intellectu intelligere, secundum quod intelligere intelligentis est esse, a sensu sentire, a vegetabili vegetare, a luce lucere, ab homine hominare, ab asino asinare, secundum quod asinare est asini esse, et sic est in omnibus aliis. Et sic in omni creato est substantia, virtus, et operatio.

Ad penultimum dicendum, quod licet tantum duo sint in creatura ut partes essentiales, tamen ex duobus illis secundum quod partes sunt, resultant habitudines partis scilicet ad partem et partium ad totum, penes quas tertium accipitur quod est in vestigio.

Ad ultimum dicendum, quod sicut multa sunt attributa causæ primæ, ita sunt multa consequentia esse causati, penes quæ illa attributa accipi possunt propter excellentiam et eminentiam, sicut ex magnitudine intelligitur infinitus, ex speciositate pulcher, ex temporalitate æternus, et hujusmodi. Sed non assignantur in vestigio, quia non sunt de bono essentiali creaturæ, sed consequuntur ad ipsum.

His habitis, respondendum est ad primum, quod licet ab uno sit unum, tamen eo ipso quod secundum, est (secundum id quod est) in potentia ad primum, et a primo distinguitur, et esse accipit a primo, et accipiendo esse refer-

[1] Sapient. xi, 21 : *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.*

tur ad ipsum est. Et sic quamvis per esse sit unum, tamen per rationem habentis esse, et ad esse possibile, non est unum : et sic accipitur in ipso vestigio.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod licet proprie pondus sit in corporalibus inclinatio ad motum rectum, tamen per translationem etiam inclinatio qua unum motu intelligibili inclinatur ad alterum, dicitur *pondus* : sicut etiam dicitur, Proverb. xvi, 2 : *Spirituum ponderator est Dominus.*

Ad 3. Eodem modo respondendum est ad sequens. Mensura enim proprie dicta in quantitate est : per translationem tamen etiam transumitur ad ea quæ commensurationem intellectualem habent in invicem.

Assignatio 2. Ad 1. Ad id quod objicitur de secunda assignatione, dicendum quod primæ materiæ informitas per primæ formæ inchoationem in ipsam, modus est dependens ad omnem formam.

Ad 2. Et quod dicit Augustinus, quod speciem non habet, intelligendum est de specie determinata et consueta : speciem tamen habet imperfecti : aliter enim in esse in formis non determinaretur : sicut nec cæcum in specie determinaretur, si nihil haberet eorum quæ inchoant visum, quæ sunt aptitudo ad visum. Et sicut habet speciem imperfecti, sic habet ordinem imperfecti.

Assignatio 3. Ad id quod objicitur de tertia assignatione, dicendum quod fallacia æquivocationis est in omnibus illis : ex eo quod hæc dictio, *quod*, potest esse nomen, vel conjunctio. Et in sensu quo est conjunctio, accipitur in libris Augustini. Unde sensus est : Aliud est quia est, aliud quia discernitur, aliud quia congruit. In sensu autem quo est nomen, procedunt objectiones : unde non valent.

Assignatio 4. Ad id quod de quarta assignatione objicitur, dicendum quod licet ens, verum, bonum, convertantur secundum supposita : tamen non convertuntur secundum esse et rationem. Ens enim dicitur per comparationem ad causam efficientem, verum ad causam formalem, et bonum ad causam finalem : et per talem diversitatem sunt de vestigio non synonyma.

Ad id quod de ultima assignatione objicitur, dicendum quod sicut *quid* dupliciter dicitur, ita dicitur *substantia* dupliciter, scilicet in se existens, et non in subjecto, vel a subjecto esse habens : et sic unum genus dicitur substantia, quod est subjectum omnium aliorum. Assignat. 5. Ad 1.

Dicitur etiam *quid* et *substantia* res ex principiis sui generis et suæ coordinationis constituta : et sic substantia et quid circumeunt omne genus, et sunt in omni genere : et sic accipitur a Dionysio.

Ad aliud dicendum, quod *operatio* dupliciter dicitur. Operatio enim dicitur actus elicitus de potentia circa objectum extra : et sic operatio non est nisi particularis : sic enim operans est hoc aliquid, et res perfecta in natura quæ agere potest. Et sic intelligit Philosophus. Dicitur etiam *operatio* actus essentialis quo est in id quod est : qui actus est esse : quia, ut probat Avicenna in *prima phisosophia* sua, esse omnis creati, est fieri continue a causa ipsius esse. Et hac operatione nihil existentium destituitur, et præponit sibi virtutem hæc operatio in eo quo est. Etenim *quo est* dicitur secundum quod simpliciter formale est : *virtus* autem secundum quod convertitur in principium agendi actum substantialem. Ad 2.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA III.

An vestigium sit in omni creatura [1] *?*

Tertio quæritur, An sit vestigium in omni creatura ?

Et videtur, quod non.

1. Quædam enim creata sunt imago : imago autem et vestigium ex diverso dividunt hoc commune, similitudo Dei in creatura : ergo videtur, quod in his quæ sunt ad imaginem, non sit vestigium, cum tamen sint creata quædam.

2. Adhuc, Ambrosius in libro *Hexameron* dicit, quod « lucis natura non est in pondere, numero, et mensura, sicut aliorum creatorum [2]. »

3. Adhuc, Bernardus in libro de *Diligendo Deum :* « Causa diligendi Deum Deus est, modus sine modo diligere. » Potissimum ergo creatum quod est charitas, non habet modum : ergo non habet vestigium.

Sed contra. In contrarium hujus est quod dicit Augustinus in libro de *Natura boni*, quod « ubi hæc tria magna sunt, magnum bonum est : ubi parva, parvum : ubi nulla, nullum [3]. »

Quæst. 1. Et gratia hujus ulterius quæritur, Si intensionem et remissionem suscipiunt, sicut videtur dicere Augustinus. Cum enim in essentialibus fundentur, et penes essentialia non est intensio et remissio, videtur quod ista intensionem et remissionem non recipiant.

Quæst. Juxta idem quæritur de eorum ordine, Utrum scilicet secundum sit ex primo, et tertium ex secundo et primo, sicut videtur Filius ex Patre, Spiritus sanctus ex utroque ?

Quæst. Adhuc quæritur, Cum modus, species, et ordo, quædam creata sunt, utrum modi sit modus species et ordo, et speciei sit modus species et ordo, et ordinis similiter ? Si enim hoc concedatur : tunc modi erit modus, et speciei species, ordinis ordo, et hoc abibit in infinitum, quod est impossibile.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod hæc in omni creato inveniuntur, quod creatum est terminus actus creantis vel secundum fieri vel secundum esse.

Ad 1. Ad illud autem quod primo objicitur, dicendum, quod imago ut est res terminata per actum creantis, in se habet vestigium. Et quando dicitur similitudo Dei per imaginem et vestigium, non datur divisio per opposita res, sed per oppositos modos et rationes : per hoc scilicet, quod imago est similitudo perfectior, vestigium autem imperfectior.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod lucem est considerare dupliciter, scilicet secundum quod res est constituta per actum creantis : et sic sunt in ea tria quæ sunt de vestigio. Consideratur etiam secundum potentiam emittendi radios et reflectendi et illuminandi : et sic non est in aliquo numero certo, vel pondere, vel mensura, quæ sunt numerus, pondus, et mensura alicujus corporeæ naturæ.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod modus charitatis est sine modo creato et finito : eo quod diligibile est infinitum : modum tamen habet, quia infinite diligere est modus ejus : et ideo determinatur per infinitum, quod est super omnia diligere.

Ad object. Ad id quod objicitur in contrarium,

[1] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum Dist. III, Art. 15. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. Ambrosius, Lib. Hexameron, cap. 9.

[3] S. Augustinus, Lib. de Natura boni, cap. 3.

concedendum est. Sed *magnum* dicitur per accessum similitudinis ad primum bonum, *parvum* per distantiam, *nullum* per privationem.

æst. 1. Ad id quod quæritur ulterius, dicendum quod ubi intensio est in eo quod participatur univoce, tenet objectio : ubi autem est intensio fundata in eo quod participatur per anologiam, objectio non valet. Intellectualis enim natura essentialis est Angelo et homini : et tamen Angelus intellectualior est homine. Et sic est de bono creato : participatur enim a creatis per analogiam, ut dicit Dionysius : et ideo in uno est majus, et in altero minus.

æst. 2. Ad aliud quod ulterius quæritur de ordine, dicendum quod hæc procul dubio ordinata sunt, ut dicit objectio. Bonum enim quod constituitur ex his, constituitur ut totum potestativum, quod in parte habet similitudinem cum toto universali, et in parte cum toto integrali. Cum toto universali convenit, in quantum per essentiam est in qualibet parte : bonum enim est modus, et bonum est species, et bonum est ordo. Cum toto autem integrali convenit, in quantum per partem suæ potestatis est in uno, et per aliam partem est in alio, et per tertiam in tertio, et per totum suæ potestatis non est nisi in omnibus simul et in nullo sigillatim. Et hoc modo secundum procedit de primo ut actus de potentia, et tertium procedit de duobus simul : et in tertio supponitur secundum et primum, quia non est ordo nisi habentis speciem et modum : et in secundo supponitur primum, quia non est species nisi ejus quod habet modum. Et sic *modus* attribuitur Patri, in quo est principium totius processionis personarum : *species* Filio, in quo est processus Spiritus sancti : *ordo* Spiritui sancto, in quo stat processio. Unitas autem substantiæ in qua sunt hæc tria, respondet unitati essentiæ divinæ in tribus personis.

Ad ultimum dicendum, quod modi creati non est modus, nec speciei species, nec ordinis ordo : et ideo non procedit objectio. Sed sicut dicit Augustinus, quod Deus et sapientia divina et bonitas per potentiam est modus increatus, omni rei modum præfigens : per sapientiam est species, omni rei speciem præbens : per bonitatem est ordo, omnem rem ad finem producens. Et sic non abibitur in infinitum : statur enim in primis increatis. et divinis attributis. Ad quæst. 3.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

De medio quod est imago.

Deinde quæritur de secundo medio quod est imago.

Et quia dupliciter assignatur : primo in potentiis, secundo in actibus : ideo duo quæruntur.

Primo, Quæritur de imagine secundum quod est in potentiis : secundo, De imagine secundum quod est in actibus.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA I.

De imagine secundum quod est in potentiis.

Circa primum quæruntur tria.

Primo enim quæritur de mente secundum quam inest imago.

Secundo, De partibus imaginis.

Tertio, Qualiter partes se habent ad invicem et ad essentiam ?

PARTICULÆ PRIMÆ

SUBPARTICULA I.

Quid sit mens *secundum quam inest imago*[1] *?*

Primo ergo quæritur, Quid vocatur *mens* secundum quam inest imago?

1. Cum enim *mens* dicitur a *metior, metiris*, ut dicit Damascenus, videtur, quod mens non dicatur nisi ratio, vel compositus intellectus : secundum hoc enim solæ res mensurantur. Et hoc concordat dicto Pythagoræ, qui dicit, quod « sapiens homo mensura est omnium intelligibilium per intellectum, et sensibilium per sensum. »

2. Adhuc, Augustinus in libro XIV de *Trinitate* : « Anima eo imago Dei est, quo ejus capax et particeps esse potest[2]. » Sed non potest esse capax et particeps, nisi secundum id in quo sigillatur et imprimitur a Deo ad mensuram ejus quod capit. Non autem imprimitur nisi secundum rationem et intellectum. Ergo secundum rationem et intellectum mens attenditur : quia secundum id quod recipit a Deo, Deo commensuratur.

3. Adhuc, Imago et similitudo expressa est in commensuratione et figura : non autem configuratur Deo nisi secundum rationem et intellectum mens accipienda est in qua Dei imago est.

4. Adhuc, Augustinus in libro XIV de *Trinitate* : « Imago illius quo nihil melius est, ibi quærenda et invenienda est, quo natura nostra nihil habet melius, id est, in mente. In ipsa enim mente etiam antequam sit particeps Dei, ejus imago reperitur. Etsi enim amissa Dei participatione deformis sit, imago tamen Dei permanet. Eo enim ipso imago Dei est mens, quo capax ejus est, ejusque particeps esse potest[3]. » In mente ergo secundum intellectum et rationem videtur esse imago.

5. Adhuc, Augustinus in lib. XII *super Genesim ad litteram* : « In illo homo dicitur ad imaginem in quo excellimus bruta. » Secundum totum autem quod est rationis et intellectus excellimus bruta. Ergo totum id dicitur mens secundum quam inest imago.

6. Adhuc, Augustinus in libro XI de *Trinitate* : « Cum in natura mentis humanæ quærimus Trinitatem, non separamus actionem rationalem in temporalibus a contemplatione æternorum, ut tertium aliquid jam quæramus quo Trinitas impleatur[4]. » Ergo videtur, quod totum illud quod est rationis et intellectus, sive sit ad contemplanda æterna, sive ad temporalia disponenda, sit illud in quo est imago. Cum ergo secundum mentem insit imago, ut dicit Augustinus, totum illud dicitur *mens*.

7. Hoc idem videtur per rationem : Homo enim dicitur ad imaginem secundum quod est homo. In omnibus ergo humanis ad imaginem est : humana autem sunt ratio et intellectus : ergo secundum totum hoc quod est rationis et intellectus, imago Dei est in homine.

8. Adhuc, Quod in parte configuratur, non dicitur esse imago, sicut patet in statuis : configuratum enim pedi Petri, non dicitur imago ejus : sed configuratum omnibus membris ejus, dicitur imago ejus. Ergo similiter in homine non dicitur imago secundum partem, sed omnia quæ humana sunt, et hominem in quantum homo est, constituunt.

[1] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. III, Art. 20. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. XIV de Trinitate, cap. 8.

[3] Idem, Ibidem.

[4] Idem, Lib. XI de Trinitate, cap. 4.

contra. In contrarium est,

1. Quod dicit Augustinus quod « imago Dei quærenda est in eo quo in homine nihil excellentius est : » et hoc dicit esse superiorem portionem rationis, quæ contemplandis æternis inhærescit. Videtur ergo, quod secundum solam portionem superiorem mens accipi debeat.

2. Adhuc, Augustinus in lib. XIV de *Trinitate*, cap. 3, etiam in oculo exterius secundum visum imitationem ponit Trinitatis. Sunt enim in oculo tria : res scilicet exterior per formam visibilem, imago rei in oculo recepta sicut in speculo animato, et intentio quæ est in anima videntis. Et hæc tria sunt unum : sunt enim visus formalis : non ergo secundum mentem tantum est.

3. Adhuc, Damascenus in similitudine libertatis arbitrii ponit imaginem : libertas autem illa nec mens est, nec aliquid mentis.

4. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, cap. 4, dicit, quod « Angelus est imago Dei. » Quod etiam dicit Gregorius[1]. Itaque, Ezechielis, xxviii, 12, dicitur *signaculum similitudinis Dei*[2]. Et dicit Gregorius[3], quod eo dicitur signaculum quo imago Dei magis in eo est impressa : quia signaculum dicitur sigillum profundatum.

5. Adhuc, Genes. i, 26, super illud : *Faciamus hominem*, etc., dicit Glossa, quod « eo est ad imaginem homo, quo principium est omnium creaturarum sicut Deus : » et ideo dicitur, ibidem : *Et præsit piscibus*, etc. Non ergo secundum mentem tantum attenditur imago.

lutio. ,2 et 3. Solutio. Dicendum, quod *mens* procul dubio est a metiendo dicta secundum quod Pythagoras dicit, quod « sapiens homo per intellectum mensura est intelligibilium. » Cum enim actus prævii sint potentiis, ut dicit Aristoteles, non potest hoc intelligi nisi de potentiis passivis, quæ species suorum objectorum ab ipsis objectis agentibus in eas recipiunt ut actus se determinantes et finientes, et in actu eas esse facientes. Et quia potentiæ rationalis animæ sive intellectualis per nullam materiam determinantur, ut dicit Anaxagoras, et nulli nihil habent commune, ideo determinabiles sunt omnibus quæ sunt, hoc est, omnium specierum susceptibiles. Et cum omne esse et quidditas sua specie et ratione definitiva mensuretur, tamquam eo quod sui generis est simplicissimum et minimum, ut dicit Aristoteles in I *primæ philosophiæ*, inde fit, quod potentiæ intellectuales omnium rerum sunt mensurativæ prout sunt in esse per principia ipsius esse constitutæ : et ideo illæ omnes proprie dicuntur *mens*, vel mentis partes.

Hoc habito, notandum est quod imago est repræsentatio sufficiens in exterioribus, quantum possibile est illi quod figuratur in imagine, ad id cujus est imago, quod Joannes Damascenus vocat *prototypum*. Hoc autem dupliciter est : actu scilicet, et potentia. Potentia, quando in se habet ea omnia quibus configurari potest ad prototypum, sicut metallum potentia dicitur idolum. Actu autem dupliciter : scilicet immediate, et mediate. Immediate, quando non configuratur alii nisi prototypo, et configuratio ejus est per figuram et formam prototypi in ipsa receptam. Mediate, quando configuratur alicui quod non est prototypus, sed simile prototypo. Sicut narratur ab Eusebio Cæsariensi, quod mortuo Jesu Christo, et post ascensionem in cœlum, quidam ex devotione desiderantes imaginem Christi habere, fecerunt imaginem et similitudinem Jacobi minoris, qui similior in imagine dicebatur Jesu Christo.

His notatis, dicendum quod *imago* tripliciter dicitur. Potentia scilicet, et sic

[1] S. Gregorius, Super Job, cap. 24, et Homil. 34.

[2] Ezechiel. xxviii, 12 : *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia*, etc.

[3] S. Gregorius, Lib. XXXII in Evangelium.

mens ipsa secundum seipsam dicitur imago : habet enim in se quibus configuratur unitati et trinitati. Actu autem et immediate dicitur imago, quando per conceptum veri et boni configuratur ei quod simile est Deo uni et trino : et hoc est, quando concipit seipsam in tribus viribus quæ sunt partes ejus, ita quod meminit sui, intelligit se, vult se. Et hoc modo videtur Augustinus in libro XIV de *Trinitate* loqui de Dei imagine. Omnibus autem dictis modis semper imago est in mente : nihil enim est in anima, quod totum toti commensuretur objecto nisi mens, non sensus, nec aliqua pars sensitivi : nec vegetativum, nec aliqua pars ejus. Et hæc est causa quæ compulit Augustinum imaginem ponere in mente.

Per ea quæ dicta sunt, patet solutio ad tria prima, et patet intellectus auctoritatum inductarum.

Ad 4. Ad quartum autem dicendum, quod in omni eo quo excellimus bruta, imago est, si potentia dicatur imago. Si autem dicatur actu, tunc mens in qua imago est, est id quod excellentius est vel excellentissimum in ea parte animæ qua bruta excellimus. Et ideo dicit Augustinus, quod « imago Dei quærenda est in anima, in eo quo nihil habet melius vel excellentius. »

Ad 5 et 6. Per hoc patet solutio ad duo sequentia, quintum scilicet, et sextum. Potentia enim imago secundum totum est, scilicet quod est actionis, et quod contemplationis in ratione. Actu autem imago est secundum id quod contemplationis est, et affectionis, quæ est circa contemplatum : hæc enim sequitur contemplationem secundum quod contemplatio se extendit de vero in bonum contemplati.

Ad 7 et 8. Ad septimum et octavum dicendum, quod cum dicitur, « Imago est configuratio in totum, » intelligitur *in totum* prototypi : et ideo etiam secundum partem ejus quo homines sumus, potest esse imago, si totum prototypum imitetur.

Ad object. 1. Ad id quod primo objicitur in contrarium, dicendum quod proprie loquendo *imago* secundum actum accepta, nec in superiori parte rationis est, nec in inferiori. Utraque enim refertur ad opus, et non ad Deum trinum et unum, nec ad imaginem Dei trini et unius. Cum enim dicat Augustinus, quod superior portio rationis contemplandis æternis inhærescit, ipsemet exponit, quod inhærescit accipiendo per contemplationem rationes operum divinas et sapientiales, ad quas referuntur rationes et regulæ scientiales operum humanorum, quæ sunt inferioris partis rationis. Hoc autem modo non est imago in ratione : quia sic non imitatur trinum et unum, sed potius commensurat se rationibus operum divinis vel humanis : et ideo secundum hoc non est imago, nisi secundum potentiam dictam.

Ad objec[t. 2.] Ad aliud dicendum, quod Augustinus in multis docet invenire simile aliquid Trinitati, et in oculis, et in aliis, sicut dictum est in quæstione de *vestigio* : sed propter convenientiam majorem quæ potest haberi in rebus creatis, non invenitur nisi in mente.

Ad objec[t. 3.] Ad aliud dicendum, quod Damascenus large sumit imaginem pro quacumque convenientia.

Ad object[. 4.] Ad aliud dicendum, quod Dionysius et Gregorius accipiunt imaginem pro similitudine, quæ expressior est in Angelo quam in homine, secundum quod similitudo, ut dicit Boetius, est rerum differentium eadem qualitas essentialis vel accidentalis. Sic enim intellectuale quod est in Deo essentialiter, in Angelo est per analogiam propinquiorem, et in homine per analogiam remotiorem. Sed si imago dicatur ab imitando trinum et unum secundum originem et ordinem naturæ, quæ sunt trinum in uno, expressius est imago in homine quam in Angelo : tria enim in uno, et ortus unius ex alio, et ordo magis invenitur in homine quam in Angelo : eo quod intellectualis natura simplicior et deiformior est in Angelo quam in homine, et ideo minus distinguibilis.

Ad object[. 5.] Ad ultimum dicendum, quod Augusti-

nus aliter loquitur in libro *super Genesim*, de imagine, quam hic quæratur de ipsa. Vocat enim ibi imaginem convenientiam in ratione principii : quia sicut ex Deo sunt omnia, et propter ipsum, sic ex Adam sui generis sunt omnia : ex ipso enim Heva, et omnes ex Adam et Heva generati, et propter ipsum creata sunt omnia. Et hoc modo propriissime solus Adam est ad imaginem Dei. Et sic dicit Apostolus, I ad Corinth. quod mulier imago viri est : vir autem imago Dei[1]. Minus autem proprie quilibet vir imago est : quia activum in generatione factivum et propagativum est imaginis primi generantis. Minime autem proprie dicitur mulier *imago* : eo quod ad imaginem viri refertur sicut ad id quod est prototypo simile, secundum hanc maximam : Quæcumque uni et eidem sunt similia, ipsa sunt similia. Vir autem Deo est similis, et mulier viro. Ergo Deus et mulier sunt similia.

PARTICULÆ PRIMÆ

SUBPARTICULA II.

De partibus imaginis, utrum scilicet memoria, intelligentia, et voluntas sint partes ejus ?

Secundo, Quæritur de partibus imaginis, quæ dicuntur esse memoria, intelligentia, et voluntas.

Et videtur *memoria* non esse de imagine.

1. Dictum est enim ab Augustino, quod imago inest secundum id quod non est nobis commune cum bestiis : memoria autem nobis communis est cum bestiis, ut dicunt Augustinus et Aristoteles. Dicit enim Augustinus, quod « capræ revertuntur ad caules per memoriam. » Ergo memoria non est pars imaginis.

2. Adhuc, Potentia accipiens cum appendiciis materiæ, ut dicit Avicenna, pars animæ sensibilis est : differentia determinati temporis appendicia materiæ est : ergo potentia accipiens cum differentia determinati temporis, pars animæ sensibilis est. Memoria accipit cum differentia præteriti temporis, sicut dicit Aristoteles in lib. de *Memoria et reminiscentia*, quod oportet memorantem dividere quæ prius vidit. Ergo memoria pars animæ sensibilis est. Hujus signum est, quod nullus umquam Philosophus de natura animæ tractans posuit memoriam esse partem animæ rationalis. Ergo secundum memoriam non attenditur imago.

3. Adhuc, Dicit Avicenna, quod memoria actus reflexivus est in id quod prius per sensum acceptum est : imaginis autem actus ductio directa est in prototypum : ergo memoriæ actus non potest esse imaginis actus. Et hoc confirmatur per Augustinum in libro XI *Confessionum*, sic dicentem : « Memoria est præsens acceptio de præteritis[3]. »

4. Adhuc, Augustinus dicit , quod si anima mortalis esset et mortis termino clauderetur, non esset imago. Anima autem incorruptibilis non est nisi secundum partem intellectualem, ut dicit Philosophus, et per hoc solum a sensibili et vegetabili separatur sicut incorruptibile a corruptibili. Cum ergo memoria secundum sensitivam insit partem, nul-

[1] I ad Corinth. XI, 7 : *Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est : mulier autem gloria viri est.*

[2] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. III, Art. 19. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[3] S. Augustinus, Lib. XI Confessionum, cap. 20.

[4] Idem, Lib. de Spiritu et anima, cap. 18.

lius incorruptibilis erit capax. Ergo ad imaginem non refertur : quia dicit Augustinus, quod « homo ad imaginem non est, nisi in his secundum quæ incorruptibilium capax est. »

Objicitur etiam de *intelligentia*.

Et videtur, quod non sit pars imaginis.

1. Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, dividens entia dicit, quod « entia sunt aut rationabilia, aut intellectualia, aut sensibilia, aut simpliciter existentia [1]. » Cum ergo divisio sit per opposita, rationabilia sub intellectualibus non comprehenduntur. Homo autem de numero rationabilium est. Ergo intelligentia non convenit ei.

2. Adhuc, Si est intelligentia, non videtur differre a memoria : potentiæ enim distinguuntur per actus, et actus per objecta. Idem est autem nosse quod intelligere, nisi quod nosse dicit in habitu, intelligere autem in actu. Cum ergo, ut dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, iidem sint habitus et actus, ejusdem potentiæ est nosse cujus est intelligere. Dicit autem Augustinus, quod « memoriæ est nosse, intelligentiæ autem intelligere. » Ergo eædem potentiæ sunt memoria et intelligentia, et sic non sunt duæ partes imaginis.

Objicitur etiam de *voluntate*.

Voluntas enim principium operativum est, ut dicunt Gregorius Nyssenus et Damascenus. Dicit autem Augustinus, quod « imago est in potentia cognoscendi. » Ergo voluntas pars imaginis esse non potest.

Adhuc, Videtur quod imago secundum hæc tria inesse non possit.

Dicit enim Hilarius in libro de *Synodis*, quod « imago est rei ad rem coæquandæ imaginata et indiscreta similitudo. » Vel, « rei cum re species indifferens. » Talem autem similitudinem et indifferentiam homo cum Deo habere non potest, nec in parte animæ, nec in tota anima. Ergo videtur, quod nec secundum unum, nec secundum duo, nec secundum tria potest esse imago.

Si forte aliquis velit dicere contra hoc quod objectum est de *memoria*, quod animæ rationalis sit quædam memoria, propter hoc quod dicit Aristoteles in III de *Anima*, quod « anima est locus specierum, præter quod non tota, sed intellectus. » Videtur, quod hoc proveniat ex prava intelligentia Aristotelis. Intendit enim Aristoteles ibi dicere, quod sicut in tota natura generatum per formam generantis movetur ad generans, et generans est locus ejus et salvativum generati : sic est in intellectu et sensu et vegetabili. Generans autem intelligibile intellectus agens est : et ideo intelligibile generatum in forma intelligibilis, movetur ad regionem luminis agentis quæ est intellectus possibilis : sicut visibile generatum in actu visibilis, statim movetur ad regionem luminis generantis, quæ est perspicuum non terminatum sive transparens. Et sicut cibus per digestionem animæ vegetativæ recipiens formam vegetantis, statim movetur ad regionem vegetabilis quæ est natura corporis vitæ potentiam habentis. Non ergo dicitur locus a potentia tenendi ut memoria tenet : hæc enim potentia tenendi, ut dicit Avicenna, sicco et frigido perficitur : calido autem miscetur et confunditur : humido autem destruitur.

Solutio. Dicendum quod sicut Augustinus dicit, in memoria et intelligentia et in voluntate est imago, nec plures potest habere potentias, nec pauciores. Ex memoria enim informatur intelligentia : nec aliud est ex quo formetur intelligentia nisi memoria, secundum quod memoria est notitiam rei apud se habere. Nisi enim apud animam sit notitia, non

Solutio

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus cap. 7.

est quo formetur intelligentia. Intelligentia autem extendente se et notitiam accipiente de eo quod verum est in ratione boni et conveniens, statim ex memoria et intelligentia sic extensis formatur appetitus qui est voluntas. Primus enim impetus animæ in bonum conveniens est voluntas. Et sic intelligentia ex memoria formatur, sicut ex Patre dante formatur Filius. Et voluntas ex memoria et intelligentia extensis et quasi spirantibus bonum, sicut Spiritus sanctus a Patre et Filio uno principio existentibus spirandi bonum quod est Spiritus sanctus. Et in hoc stat processio.

1. Ad primum ergo dicendum, quod *memoria* æquivoce dicitur, ut dicunt Damascenus et Gregorius Nyssenus, ad thesaurum formarum sensibilium. Anima enim rationalis in quantum tertium creatum est a prima causa, et Angelus in quantum secundum est, ex sui natura, hoc est, secundum id quod sunt, perceptiva sunt illuminationum quæ sunt a primo, ut dicit Alexander nequam in libro de *Motu cordis* : et secundum quod sunt perceptiva retentiva, sicut omne perfectibile receptivum est suæ perfectionis quando secundum esse perficitur. Et hæc est etiam causa, quod hæc potentia retentionis quæ dicitur *memoria*, proxima et prima est juxta substantiam animæ, et immediate ex substantia exorta, secundum quod substantia dicitur id quod est, et non habet in ordine personarum a quo sit. Propter quod Patri attribuitur, cui proprium est ab alio non esse in ordine personarum.

2. Ad aliud dicendum, quod sic dicta memoria abstrahit ab omni appendicia materiæ, et ab omni differentia temporis : non enim est nisi potentia vel thesaurus tenendi illuminationes et species intelligibiles. Philosophi autem accommodata significatione memoriam non vocaverunt nisi thesaurum formarum sensibilium : et ideo hanc partem animæ sensibilis esse dixerunt.

3. Ad aliud dicendum, quod memoria sensibilis non habet nisi actum reflexivum : quia recordatio est prius accepti. Memoria autem quæ mentis est, actum paternum habet ex se formandi intelligentiam, qui est actus rectæ ductionis in prototypum. Augustinus etiam in libro XI *Confessionum*, aliter accipit præteritum, quam Philosophi. Accipit enim præteritum respectu accipientis, et non prout est conditio recepti. Unde præteritum dicit secundum ordinem naturæ prius habitum: et hoc ex præteritione sua non præterit, sed manet præsens. Propter quod utrumque conjungit dicens, quod memoria est acceptio præsens de præterito, hoc est, de prius habito secundum naturæ ordinem.

Ad ultimum solvendum est per æquivocationem. Memoria enim prædicto modo dicta incorruptibilis est, et incorruptibilis animæ pars prima et proxima, et incorruptibilium capax. Nec hoc est contrarium Philosophis : quia etiam Philosophi dixerunt et maxime Stoici, dignitates disciplinarum et principia semper manere in anima : quod etiam Peripatetici dixerunt, ita quod etiam scire per intellectum dixerunt esse ex tali præexistenti cognitione. Ad 4.

Ad id quod objicitur de *intelligentia*, dicendum quod Dionysius vocat intellectualia quæ per essentiam, hoc est, per formam essentialem et convertibilem intellectualia sunt. Et hoc modo rationabilia non sunt intellectualia. Et hoc non impedit, quin rationabilia possunt esse intellectualia per participationem et intellectum adeptum sive possessum. Per hoc enim quod anima rationalis per aliquid naturæ intellectualis participatum stramentum est luminis intelligentiæ, substantialiter adipiscitur et possidet intellectum, et ab essentialibus ejus fluit. Et hæc potentia quæ *intelligentia* vocatur, est pars imaginis secunda. Memoria enim immediate fluit ab eo quod est intellectualis anima : intelligentia autem ab eo quod est anima participans intellectualem naturam. De intelligentia. Ad 1.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod nosse et intelligere differunt, sicut aptitudo videndi et oculus sive visus. Aptitudo enim videndi formata et perfecta visus est : et sic potentia tenendi notitias formata et distincta ad actualem notitiam, quæ est præsens rerum notarum intuitus, et intellectus. Sic enim una potentia radicatur in alia. Per esse autem et per actum distinguuntur.

De voluntate. Ad id quod objicitur de *voluntate*, dicendum quod voluntas sumitur proprie et communiter. Proprie voluntas est finis : est enim appetitus in fine requiescens : et sic est pars imaginis, secundum quod dictum est, per extensionem memoriæ et memorati et intelligibilis. Communiter autem voluntas est motor ad omnia quæ sunt ad finem, per quæ finis potest adipisci : et sic voluntas est principium operativum, et non est pars imaginis.

Ad object. Hilarii. Ad id quod objicitur de Hilario, dicendum quod penitus unita et indiscreta similitudo per æqualitatem dicta, non potest esse creati ad increatum, sicut nec secundi ad primum, ut probatur in libro de *Causis*. Similitudo autem cujuscumque vel exiguæ imitationis, ut dicit Magister in *Sententiis*, libro primo, distinctione tertia, potest esse creati ad increatum.

PARTICULÆ PRIMÆ

SUBPARTICULA III.

Qualiter partes imaginis se habeant ad invicem, et ad essentiam animæ?

Tertio quæritur, Qualiter se partes imaginis habeant ad invicem, et ad essentiam animæ ?

Unde duo quæruntur.

Primo, Qualiter se habeant ad essentiam animæ ?

Secundo, Qualiter se habeant, ad invicem.

PARTICULÆ PRIMÆ

SUBPARTICULA III

ET QUÆSITUM PRIMUM.

Qualiter partes imaginis se habeant ad essentiam animæ[1] ?

Ad primum sic objicitur :

1. In I *Sententiarum*, distinctione tertia, dicitur ex verbis Augustini, quod hæc tria sunt una mens, una vita, una anima[2] : scilicet memoria, intelligentia, et voluntas. Ergo memoria est mens : aut ergo est prædicatio substantialis, aut accidentalis. Si accidentalis, abstractum de abstracto non prædicatur : licet enim album sit homo, tamen albedo non est homo. Et in accidentalibus per se similiter est : risibile enim est homo : risibilitas autem non est homo. Hæc autem prædicatio fit de abstracto cum dicitur, memoria est mens, vel intelligentia est anima, vel voluntas est vita : ergo substantialis est prædicatio, sicut cum dicitur, homo est substantia.

2. Hoc videtur per id quod dicitur in libro de *Spiritu et anima*, sic : « Anima dicitur anima dum vegetat corpus, spiritus dum contemplatur, sensus dum sentit, etc.[3] » Ista tamen non diffe-

[1] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. III, Art. 34. Cf. etiam infra IIam Part. Summ. Theol., Quæst. LXX, membr. 2.

[2] Cf. I Sententiarum, Dist. III, cap. G in fine : « Hæc ergo tria, etc. »

[3] S. Augustinus, Lib. de Spiritu et anima, cap. 13.

runt in substantia, quia omnia ista una anima est.

3. Adhuc, Ibidem, « Simplex substantia est anima, nec aliud nec minus est ratio in substantia quam anima, sed una et eadem est substantia. »

4. Adhuc, Ibidem, « Deus est omnia sua, et anima quædam sua : habet enim quædam naturalia, et ipsa anima est ipsa omnia : potentiæ namque ejus et vires ejus idem sunt quod ipsa. »

5. Adhuc, Augustinus in sermone de *Imagine :* « Sicut Deus Pater est, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus, et non sunt tres dii, sed unus Deus habens tres personas : ita est in anima, quod intellectus anima, et voluntas anima, et memoria anima non sunt tres animæ, sed in uno corpore una anima habens tres dignitates. »

6. Adhuc, Bernardus in sermone super *Cantica :* « In anima tria intueor : rationem, voluntatem, et memoriam : et hæc tria ipsam esse animam. » Ex omnibus his videtur, quod anima est suæ potentiæ, non tantum simul, sed quælibet potentia sigillatim.

7. Si forte aliquis dicat, quod hæc dicuntur per causam, scilicet quod anima est voluntas sicut dies est sol lucens super terram, quia per lucem causat diem sol : ita anima per aliquid sui causa est voluntatis, et per aliquid sui causa est intelligentiæ, et per aliquid sui causa est memoriæ. Hoc stare non potest : quia præmissum est in libro de *Spiritu et anima*, quod « Deus est omnia sua, et anima quædam sua. » Et vult dicere, quod anima non est sua accidentia, sicut scientia et virtus, sed est suæ potentiæ. Si autem per causam esset locutio, ita esset sua accidentia sicut suæ potentiæ : est enim causa accidentium.

8. Hoc idem probatur per rationem : Idem enim est principium esse et operationis : quod patet per hoc quod Aristoteles in II de *Anima* dicit, quod « anima est actus corporis sicut vigilia, et non sicut somnus tantum. » Vigilia autem operatio est. Ergo per hoc ipsum actus est principium per quod est : ergo potentia substantia est.

9. Adhuc, Accidentalis forma minus nobilis est quam substantialis. Et accidentalis forma aliquid per se agit absque potentia media, quæ diversa sit ab ipsa, sicut caliditas et frigiditas. Ergo multo magis forma substantialis hæc faciet. Anima autem substantialis forma est, et substantia est : ergo per seipsam suas perficit operationes : et si dicatur potentiis perficere, ipsa erit illæ potentiæ.

10. Adhuc, Objiciunt quidam supponentes, quod materia prima est sua potentia, et deinde procedunt sic : Sicut materiam primam sequitur potentia passiva, sic formam sequitur potentia activa. Sed materia prima sua potentia passiva est, ut dicunt. Ergo forma est sua potentia activa.

11. Adhuc, Id quod non est de essentia rei, accidens est : sensus autem et vegetativum et ratiocinativum potentiæ sunt animæ : si ergo dicantur non esse essentia animæ, accidentia sunt, sed ab his sumuntur differentiæ essentiales substantiales, vegetabile scilicet sensibile et rationale : ergo differentiæ substantiales sumuntur ab accidentibus, quod est absurdum.

Sed quia hoc multi antiquorum concesserunt, objiciendum est in contrarium. Sed contra.

1. Primo per auctoritates. Dicunt Hilarius et Augustinus, quod in solo Deo idem est habens, et quod habetur. Hoc ergo non convenit animæ. Anima habet suas potentias : ergo non est suæ potentiæ.

2. Adhuc, Magis differt quod est habens potentiam ab ipsa potentia quam habet, quam quod est et quo est : sed in omni eo quod est citra primum, quod est et quo est differunt : ergo multo magis in omni eo quod est citra primum, potentia differt ab habente potentiam.

3. Adhuc, Constat quod omne illud quo aliquid est natum facere vel pati

aliquid facile vel difficile, est in genere qualitatis secundum illam speciem quæ dicitur naturalis potentia vel impotentia, ut vult Aristoteles in *Prædicamentis* : sed per potentias anima nata est facere vel pati : ergo potentiæ sunt in specie qualitatis : substantia autem animæ in genere substantiæ est : ergo substantia animæ non est suæ potentiæ, sed differt ab ipsis specie et genere.

4. Adhuc, Abusio quædam sequi videtur si anima dicatur esse suæ potentiæ: quæcumque enim uni et eidem sunt eadem, ipsa sunt eadem. Si ergo memoria est idem cum substantia animæ, et intelligentia, et voluntas, sequitur quod memoria et intelligentia et voluntas sint idem : et sic non sunt tria, nisi forte per accidens.

5. Adhuc, In II de *Anima* dicit Aristoteles : « Quod est in toto, oportet in partibus accipere. » Unde sicut anima est actus corporis, ita partes sive potentiæ animæ sunt actus partium corporis. Unde si oculus esset animal, visus esset anima ejus. Sed actus substantialis proportionatur ei cujus est actus, sicut visus oculo, et auditus auri. Impossibile est autem, quod idem secundum idem proportionetur diversis : auris autem et oculus diversa sunt forma et figura : ergo idem in substantia non proportionatur eis ut actus : visus ergo et auditus non sunt unum in substantia : et eadem ratione nec aliæ potentiæ : ergo non sunt una substantia animæ.

6. Adhuc, In secundo *primæ philosophiæ* probat Aristoteles, quod omnes causæ reducuntur ad primam in genere illo : eo quod primum per suam essentiam est causa : sicut omnia calida ad caliditatem : et caliditas per suam essentiam causa caloris est. Si ergo anima per suam essentiam agit, sequitur quod anima vel in genere vel simpliciter sit causa prima : secundum enim non agit nisi participatione primi, et non per suam essentiam. Eodem ergo, hoc est, seipsa agit memorari, intelligere, velle, ratiocinari, et sentire, quod absurdum est. In secundo enim de*Generatione et Corruptione* probatum est, quod « idem secundum idem eodem modo se habens, non facit nisi idem. »

7. Adhuc, In sexto de *Naturalibus* dicit Avicenna distinguens animam a natura, quod « anima rationalis est quædam substantia, a qua quædam potentiæ fluunt conjunctæ corpori, quædam autem non conjunctæ. » Quod autem fluit ab aliquo et ex essentialibus suis, proprietas ejus est, non substantia. Potentiæ ergo animæ proprietates ejus sunt, et non substantia ipsius.

Solutio. Solutio. Hoc quod ultimo conclusum est, concedendum est.

Et ideo dicendum, quod potentiæ animæ proprietates sunt consequentes esse et substantiam animæ, sicut rectum et curvum consequuntur esse lineæ, et par et impar esse numeri : et ideo in genere qualitatis sunt vel qualis, secundum illam speciem quæ dicitur naturalis potentia vel impotentia. Et dicere oppositum absurdum est, et vicinum hæresi. Redundat enim ad hoc, quod creatum aliquid cum Deo sit ejusdem simplicitatis, et quod in aliquo creato idem sit esse et id quod est.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, memoria est anima, vel vita, vel mens, prædicatio semper est per se, sed non substantialis : et reducitur ad secundum modum dicendi per se, quando scilicet subjectum est in ratione prædicati ut causa, et non ut substantia ejus, sicut cum dicitur nasus simus, vel simitas nasi concavitas. Ita memoria est anima : quia est proprietas fluens ex essentialibus animæ. Et ideo anima vel secundum se vel secundum essentialia quibus causat memoriam, prædicatur de memoria, sicut id quod est de ratione alicujus prædicatur de ipso. Est enim anima, ut dicit Boetius, totum potestativum ex particularibus potestatibus ordinatis fluentibus ab ipso, constitutum et perfe-

ctum, quod nomine et substantiali ratione a quo fluit proprietas, est in qualibet parte, sicut nasus in simo secundum omnem simitatis differentiam, et numerus in pari et impari secundum omnem paritatis et imparitatis differentiam. Et talis prædicatio, subjecti scilicet de proprietate, sufficit ad imaginem Trinitatis : quia omnia quæ in Deo sunt, eminent his quæ sunt in creatis. Unde quod in creatis est unum substantia vel subjecto, in Deo est unum essentia vel natura.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod si verum est quod dicitur in libro de *Spiritu et anima*, dicto modo intelligendum est, scilicet quod anima per substantiale sibi est in vegetante et contemplante et in sentiente, et nomine prædicatur de ipso per se, sed secundum modum dicendi per se : quæ prædicatio non est sine substantiali, quia non nisi per substantiale, quod causa passionis est, et in ipsius passionis ratione. Propter quod dicit Philosophus in septimo *primæ philosophiæ*, quod in talibus rationibus, nomen subjecti pro differentia ponitur, et essentia passionis pro genere. Et ideo talis prædicatio non est omnino accidentalis : nec proprietas omnino accidens est, eo quod in intellectu ejus est aliquid substantiale subjecto. Hæc autem subtiliter determinare pertinet ad metaphysicum.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod licet simplex substantia sit anima, eo quod molis quantitatem non habet : tamen simplex essentia non est, cum habet quod est et esse, ex quorum habitudine diversa, diversæ fluunt proprietates. Et cum dicitur, quod non est aliud vel minus ratio quam anima, intelligitur, quod non secundum diversam substantiam loco et subjecto fluit ab eo ratio et alia potentia, et quod non secundum diversam substantiam loco et subjecto est in intellectu rationis et alterius potentiæ.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod hoc verum est, quod Deus est omnia sua substantialiter et essentialiter. Sed quod dicitur, quod anima est quædam sua, intelligitur quod prædicata est de suis quibusdam : eo quod est in intellectu ipsorum per aliquid substantiale quod loco et subjecto est divisum ab ipso. Et hoc sufficit ut sit imago unitatis in tribus personis, sicut unitas secundum aliquid, imago est unitatis simpliciter.

Ad aliud dicendum, quod hæc tria ab Augustino dicuntur *una anima :* quia anima prædicatur de ipsis, sicut subjectum per aliquid substantiale prædicatur de pluribus. Et hoc notat Augustinus, quando addit, « Una anima habens dignitates. » Ad 5.

Ad aliud dicendum, quod cum hæc tria dicuntur *anima*, prædicatio est per causam, quæ aliquo suo substantiali causa est et de intellectu causati, ut dictum est. Ad 6.

Ad aliud dicendum, quod non est simile de accidentibus et propriis. Licet enim subjectum sit causa communiter accidentium : non tamen est causa eorum per aliquid substantiale sibi, quod sit de intellectu ipsorum, sed per occasionem, ut dicit Avicenna : et ideo non conversim prædicatur de subjecto. Propriarum autem passionum causa est per aliquid sibi substantiale, quod ut forma perfectiva sive differentia est in intellectu passionis. Ad 7.

Ad aliud quod per rationem objicitur, dicendum quod idem per seipsum non est principium operationis, nisi operatio sit essentialis. Et talis operatio non est animæ nisi vita. Vita enim secundum quod est actus animæ, est actus ab ente quieto, ut dicitur in libro de *Causis*. Ad operationes autem quæ sunt circa objecta, non est anima principium nisi per potentias : secundum autem operationem essentialem quæ est vita, indesinenter se ingerit anima corpori : et ideo dicitur actus ut vigilia. Vigilia enim expansio est caloris et spiritus in organa sensus. Et quando expanditur spiritus, expanditur vita sensitiva : cujus vector est spiritus : et quia anima sic semper se Ad 8.

expandit, vivificans id quod vitam participat, dicitur *actus ut vigilia*.

Ad 9. Ad aliud dicendum, quod non est ex nobilitate, quod accidentalis forma agit actione physica per seipsam, sed potius ex hoc, quod ipsa est potentia ejus agentis quod est substantia, ut ignis vel alterius elementi. Forma autem substantialis non est potentia, sed essentia cujus actus est esse.

Ad 10. Ad aliud dicendum, quod falsa est suppositio quæ dicit, quod materia prima est sua potentia. In quantum enim materia est in potentia, imperfecta est: et in quantum imperfecta, desiderat formam, ut dicit Aristoteles in fine primi *Physicorum*. In quantum autem desiderat, habet aliquid formæ, ut dicunt Porphyrius et Boetius super idem verbum. Nihil enim desiderat aliud, nisi per id quod habet simile illi quod desiderat : et ideo potentia materiæ in inchoatione confusa formæ fundatur, quæ non est idem cum ipsa materia.

Ad 11. Ad ultimum dicendum, quod non est inconveniens ab accidentibus per se sumi differentias substantiales: non enim sumuntur ab ipsa natura accidentis, sed a substantiali quod est in intellectu talis accidentis.

Quæst. Juxta hoc iterum quæritur, Cum multa sint in anima, quare hæc tria dicuntur potius una mens, una vita, una anima, quam aliquod aliorum?

Ad hoc dicendum, quod hæc tria referuntur ad mentem sicut ad subjectum proximum. *Mens* enim a metiendo dicitur, ut habitum est : per ista autem tria commensuratio fit ad prototypum. Dicuntur autem *vita* secundum quod vita est in causa vitæ, et non secundum quod est participata a vivo : et quod memorari, intelligere, et velle, actus vitæ sunt. Dicuntur autem *anima* : eo quod anima dicit principium et substantiam exercens se in actibus vitæ : sicut lux quando lucet, exercet se in actibus lucendi : quia per tales exercitationes refertur in similitudinem trini et unius Dei in actibus vitæ mentalis. Ideo hæc tria potius dicuntur una mens, una vita, una anima, quam aliquod aliorum quæ sunt in anima.

PARTICULÆ PRIMÆ

SUBPARTICULA III

ET QUÆSITUM SECUNDUM.

De comparatione partium imaginis ad invicem [1].

Secundo, Quæritur de comparatione istorum ad invicem.

Si enim attribuuntur ista tria Trinitati, tunc videtur quod memoria attribuatur Patri, Filio intelligentia, voluntas Spiritui sancto.

Contra :

1. Eccli. xvii, 1 : super illud : *Deus creavit de terra hominem*, Glossa : « Sicut ex Patre Filius, et ex utroque Spiritus sanctus : ita ex intellectu voluntas, et ex utroque memoria. »

2. Adhuc, Augustinus in sermone de *imagine* : « Sicut ex Patre generatur Filius, et ex Patre Filioque procedit Spiritus sanctus : ita per intellectum generatur voluntas, et ex his ambobus procedit memoria. »

3. Adhuc, Videtur quod non nisi duæ potentiæ debeant esse de imagine. Potentia enim in genere dividitur in duo, in apprehensivam scilicet, et motivam. Apprehensiva quidem cognitiva est, motiva autem operativa. Sed imago, ut dicit

[1] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. III, Art. 30 et 38. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

Augustinus, in cognitiva est. Dicit enim Augustinus, quod « homo factus est ad ad imaginem in potentia cognoscendi, ad similitudinem vero in potentia diligendi. » Voluntas ergo cum non sit potentia cognoscendi sed diligendi, non ad imaginem refertur.

uæst. Ulterius, Videtur falsum esse quod dicit Augustinus de æqualitate istarum potentiarum et totalitate.

1. Cum enim dicit, quod totam memoriam meam simul memini et semper, et quod nihil est adeo in memoria mea sicut ipsa memoria, videtur esse falsum. Ad hoc enim quod res memoretur, vel intelligatur, vel volita sit, non sufficit quod sit in memoria vel intelligentia vel voluntate ut natura, sed oportet, quod sit in eis ut objectum : quia aliter omnes qui habent animam, scientiam perfectam haberent de anima sua, quod aperte falsum est. Ergo videtur, quod non sit verum, quod memoria semper meminit se totam, et intelligentia intelligat se semper et totam, et voluntas velit se semper totam.

Adhuc, Secundum hoc falsum est quod memoria capiat se totam, et intelligentiam, et voluntatem : et intelligentia capiat se totam, et memoriam, et voluntatem : et voluntas capiat se totam, et memoriam, et intelligentiam.

2. Si forte aliquis dicat, quod intelligitur respectu objecti et non respectu potentiarum, quod capiant se totas. Hoc expresse falsum est : quia multorum meminimus, et multa intelligimus, quæ non volumus, sicut nos peccasse : et multa volumus quorum nec meminimus, nec intelligimus, sicut nos immortales.

3. Si autem aliquis dicat, quod intelligitur respectu actuum, sic scilicet quod quorumcumque memor sum, intelligo me memorari, et volo me memorari : et quæcumque intelligo, volo intelligere : et quæcumque volo, memini me velle, et intelligo me velle. Hoc parum est : nec ex hoc sequitur, quod totam memoriam meam memini simul, nec totam intelligentiam, nec totam voluntatem, nec quod simul ista intelligam tota, vel velim simul et tota, sed secundum partem et secundum quid.

Solutio. Ad 1 et 2. Solutio. Dicendum ad hoc, quod alius est ordo istarum potentiarum in acquirendo habitum acquisitum, et alius in conversione istarum potentiarum super seipsas, et alius secundum habitum concreatum sive innatum. Secundum enim generationem habitus acquisiti, cum voluntas speciem acquisiti non habeat ex se, sed accipiat a potentia denuntiante sibi, quæ est intellectus extensus in proximum, ut dicit Aristoteles in III de *Anima*. Non enim potest velle, quod nullo modo notum est. Sic prima est voluntas, quæ intelligentiam et memoriam ad id objectum considerandum convertit : sed hæc est voluntas, quæ omnium partium animæ ad actum motor est. Et hoc ordine secunda est intelligentia, et tertia memoria. Et hoc modo voluntas attribuitur Patri, intelligentia Filio, et memoria Spiritui sancto. Et de hoc ordine non fecit memoriam Augustinus.

Secundum autem quod voluntas ad intellectum refertur, et non vult nisi quod aliquo modo novit per intellectum : sic intelligentia est prima quæ annuntiat voluntati quid diligat et rationem secundum quam diligat. Et hoc modo intelligentia est prima : et ex ea procedit voluntas. Et quia quod intelligitur et diligitur, in thesauro memoriæ reponitur, secundum quod dicit Tullius in secunda *Rhetorica* : quia id quod cum delectatione vel abominatione accipitur, fortius memoriæ commendatur. Sic intelligentia prima est : et ex ipsa causatur voluntas, et ex utraque memoria. Et sic intelligentia attribuitur Patri, voluntas Filio, et memoria Spiritui sancto. Et sic loquitur Glossa super Ecclesiasticum, xvii, 1, et Augustinus in sermone de *imagine*.

Si autem ista referantur ad habitus concreatos vel innatos, qui præcipue duo sunt, scilicet boni et veri quod

Deus est, et boni et veri quod ipsa anima est : dicit enim Aristoteles in III *Ethicorum*, quod nullus ignorare potest seipsum. Sic notitiam Dei et sui ipsius apud se habere primum est : et hoc memoriæ est, et attribuitur Patri. Secundum est in notitia apud se habita, id quod notum est intueri : et hoc est intelligentiæ, et attribuitur Filio. Tertium est quod notum et intuitum est, velle sive diligere : et hoc est voluntatis, et attribuitur Spiritui sancto. Et sic loquitur Augustinus in libro XIV de *Trinitate*.

Per hoc patet solutio ad duo prima.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod licet imago sit in potentia cognoscendi, voluntas tamen ab imagine non separatur : quod enim non separatur a potentia cognoscendi, non separatur ab imagine. Dictum est autem, quod voluntas ex intelligentia procedit, secundum quod intelligentia in proximum extenditur, et sic a potentia cognoscendi non separatur.

Ad quæst. Ad id quod ulterius quæritur de æqualitate, sine præjudicio dicimus, quod non potest intelligi nisi de memorabili et intelligibili et voluntabili, quod Deus est vel anima : sic enim recoincidunt hæc tria. Sic enim quidquid memini, intelligo et volo de Deo et anima. Et quidquid intelligo, memini et volo : et quidquid volo, memini et intelligo. De aliis vero meo judicio non est verum.

Ad 1. Ad id quod objicitur, dicendum quod in veritate id quod est secundum naturam in memoria vel intelligentia vel voluntate, non de necessitate est notum vel intellectum vel volitum, sed quod inest ut objectum vel objecti species. Nec Augustinus intendit dicere hoc : quia hoc falsum esset, sicut de necessitate probat objectio. Sed dicere intendit, quod in notitia sui, et intellectu sui, et in voluntate sui, anima non indiget abstractione sicut in aliis : quia dicit Philosophus in libro de *Causis*, quod omnis intelligentia reflexa supra se, redit ad essentiam suam reditione completa : sic enim rediens, accipit se ut objectum in lumine suiipsius : et sic memoria efficitur memoratum, et intelligentia intellectum, et voluntas volitum, et voluntas intellectum et memoratum, et intelligentia memoratum et volitum, et memoria intellectum et volitum.

Ad sequens et ultimum patet solutio per ea quæ dicta sunt in principio solutionis. Ad 2 et

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA II.

In quo differt imago in actibus ab imagine quæ est in potentiis[1] *?*

Deinde quæritur de imagine secundum quod est in actibus.

Dicit enim Augustinus in libro IX de *Trinitate*, cap. 4 : « Mens et notitia ejus et amor tria quædam sunt. Mens enim novit se, et amat se : nec amare se potest, nisi etiam noverit se. »

Et quæritur, In quo ista imago differt a præcedenti ?

Si dicitur, quod hoc est in habitibus vel actibus.

Contra :

1. Dicit Augustinus, ibidem : « Mens in hac trinitate accipitur non pro anima, sed pro eo quod in anima excellentius est. » Ergo mens accipitur ut prius, non pro habitu, vel actu, sed pro potentia.

2. Adhuc, Nullus habitus vel actus substantialis est animæ. De istis autem dicitur in libro primo *Sententiarum*, distinctione

[1] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. III, Art. 36. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

tertia, cap. *Potest etiam :* « Hæc tria « cum sint distincta a se invicem, dicun- « tur tamen esse unum : quia in anima « substantialiter existunt [1]. » Unde Augustinus in lib. IX de *Trinitate*, cap. 12 : « Ipsa mens est quasi parens : et notitia ejus quasi proles ejus. Mens enim cum se cognoscit, notitiam sui gignit, et est sola parens suæ notitiæ. Tertius est amor, qui de ipsa mente et notitia procedit, dum mens cognoscit se et diligit se [2]. »

3. Adhuc, Ista sunt æqualia sicut et illa. Unde Augustinus, ibidem : « Nec minor est proles parente, dum tantam se novit mens quanta est : nec minor est amor parente et prole, dum tantum se diligit mens, quantum se novit, et quanta est [3]. »

4. Adhuc, Ista circumincedunt et capiunt se. Unde Augustinus, eodem libro, cap. 5 : « Sunt etiam hæc singula in seipsis ad invicem : quia et mens amans in amore est, et amor in amantis notitia, et notitia in mente noscente est. »

Relinquitur ergo quæstio, In quo differat a prima imagine?

[...]utio. Solutio. Dicendum, quod hæc imago differt a præcedenti in eo quod mens in præcedenti imagine pro tota illa parte animæ sumitur, in qua tres radicantur potentiæ. Hic autem sumitur specialiter pro subtilissimo quod in anima est, quo anima non convertitur nisi ad verum et bonum quod Deus est, et ad verum et bonum quod ipsa est in quantum imago Dei est. In præcedenti autem imagine pro omni eo sumitur, quo Deum capit, vel capax esse potest. Et in hoc differt mens hic sumpta, et mens in præcedenti sumpta.

Notitia autem dicitur notitia habitualis, vel actualis, quæ est in tali mente ex conversione sui super seipsam, qua se noscit in lumine quo sibi præsens est et suiipsius objectum. Et sumitur materialiter notitia pro mente nota. Et sic notitia substantialiter est idem menti, quamvis secundum quod nota est ut objectum per speciem objecti, sit substantialis habitus ejus. Sic enim habitus potest esse substantialis menti, sicut species ligni substantialis est ligno. Apprehendentis enim in quantum apprehendens est, habitus est : apprehensio autem est substantia.

Et per hoc patet solutio ad id quod objicitur, quod habitus non est substantialis. Extendente se autem mente et dicente id quod apprehensum est, bonum esse sibi, de necessitate causat amorem. Omne enim amat quod bonum est sibi, ut dicunt Socrates et Plato et Empedocles. Et sic de mente et notitia amor procedit. Quia vero mens sic nota et amata est, et mens idem et æqualis est sibi, sequitur quod notitia et amor ex parte noti et amati cum mente æqualia sint et idem in substantia noti et amati.

Ex hoc etiam sequitur ulterius, quod invicem se capiant. Mens enim ut potentia, totam capit notitiam ex parte noti. Et notitia ex parte noti, totam capit mentem. Et amor ex parte amati, totam amabit mentem et notitiam. Unde hæc trinitas expressior est, quam prima. Est enim ex parte mentis, noti, et amati, vera consubstantialitas : ex parte vero relationis, qua scilicet unum ex altero est, distinctio. Et ideo dicit Augustinus, quod ex hoc utcumque potuit cognosci Trinitas, quæ unum est in tribus personis, et tres in uno neutraliter accepto.

Et per hoc patet solutio ad totum.

[1] Cf. I Sententiarum, Dist. III, cap. S, in fine. Tom. XXV Opp. B. Alberti, pag. 143.

[2] Cf. Ibidem, cap. T.

[3] Cf. Ibidem, cap. V.

MEMBRUM III.

Quale vel quid sit medium in cognitione per gratiam?

Deinde quæritur, Quale vel quid sit medium cognitionis per gratiam?

Et quæruntur tria.

Primo, Quid sit medium cognitionis per gratiam in genere?

Secundo, De comparatione cognitionis per gratiam ad comparationem cognitionis per naturam.

Tertio, An in omni cognitione Dei necessarium sit medium per gratiam?

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

Utrum fides sit medium ad cognoscendum Deum?

Quæritur ergo primo, Quale vel quid sit medium cognitionis per gratiam?

Si dicatur, quod hoc est *fides*.

Videtur contrarium :

1. Fidei enim credere proprius actus est : cognitionis autem divinæ proprius actus est videre vel scire vel cognoscere, quorum nihil est credere : ergo videtur, quod fides non sit medium in cognitione divina.

2. Adhuc, Augustinus in libro de *Videndo Deum* ad Paulinam : « Inter videre et credere hoc distare dicimus, quod videntur præsentia, creduntur absentia. Medium autem principium est. » Dicit enim Aristoteles in fine primi *Posteriorum* : « Qui omnes causas medias videns cognovit et ultimas. » Quicumque ergo vidit medium, cognoscit principaliter ultima, hoc est, extrema : per fidem ultima non cognoscuntur : ergo fides non est medium.

3. Adhuc, Ad Heb. xi, 1 : *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* Si ergo est argumentum, non est medium.

4. Eodem modo ulterius arguitur, quod si non est apparentium, erit absentium secundum intellectum et sensum. Medium autem præsentia facit extrema : in medio enim conjunguntur. Est enim medium in potentissima argumentatione in toto primo, et postremum in toto medio, ut dicit Aristoteles in I *Priorum*. Videtur ergo, quod nullo modo fides possit esse medium.

5. Adhuc, Scientia non est medii, sed extremorum in conclusione conjunctorum : sed fides est scientia : ergo non potest esse medium. Probatio minoris. Augustinus in libro de *Videndo Deum*, tractans illud I Joan. iii, 2 : *Scimus, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus*, sic dicit : « Scire se dicit quod nondum factum fuerat, nec videndo, sed credendo cognoverat. » Ergo videtur, quod fides est scientia : si enim credere est scire, a conjugatis sequitur, quod fides est scientia.

6. Adhuc, Augustinus in libro de *Videndo Deum* : « Scientia nostra constat ex rebus visis et creditis. » Acceptatio autem animæ ex rebus creditis est fides : ergo est scientia : non ergo est medium inducens scientiam.

In contrarium est quod dicitur : Sed co

1. Isa. vii, 9, secundum aliam translationem : « Nisi credideritis, non intelligetis [1]. » Per fidem ergo venitur ad intellectum sicut per medium. Intelle-

[1] Vulgata habet, Isa. vii, 9 : *Si non credideritis, non permanebitis.*

ctus autem scientia est : ergo fides medium est ad scientiam.

2. Adhuc, I ad Corinth. XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Glossa vult, quod per speculum et in ænigmate videre, fidei sit : quæ enim sic videntur, quasi alieno testimonio sed idoneo traduntur, cum præsto non sint vel intus ad intellectum, vel extra ad sensum. Unde Augustinus in libro de *Videndo Deum* : « Credita, quamvis absint a nostris sensibus, videri tamen mente ea dicimus, si videatur idoneum testimonium quod eis perhibetur. » Et dat exemplum : « Lux corporea sensui præsto est, et testimonio non indiget : voluntatem autem meam, quæ numquam præsto fuit sensibus, indicanti mihi per vocem credo, dummodo vocem indicantis pro teste accipiam idoneo, hoc est, quod credam eum non mentiri qui indicat. »

3. Adhuc, Apud Philosophos distinguitur inter credulitatem et scientiam. Scientia enim est per causam certam, credulitas autem per probabilia et opinabilia : ergo videtur, quod nec fides media sit ad scientiam, nec e converso scientia ad fidem, sed utrumque sibi habeat aliud et aliud determinatum medium.

[Quæ]st. ULTERIUS quæritur, Si generaliter verum sit quod dicitur, quod fides est absentium acceptio ?

1. Si enim hoc est verum, cum imaginaria visio et memorialis sint absentium acceptiones, videntur imaginaria et memorialis vel fides esse vel aliquid fidei.

2. Adhuc, Non videtur verum esse, quod fides sit quædam scientia. Dicit enim Aristoteles in III de *Anima*, quod triplex est acceptio intellectus : opinio, fides, et scientia. Cum ergo ista tria per opposita dividant acceptionem intellectus, nullum eorum prædicabitur de altero : et sic fides non est scientia.

3. Adhuc, Alia media cognitionis divinæ ponit Dionysius, theoriam scilicet et theophaniam. *Theoriam* vocat lumen in corporalibus similitudinibus acceptum, quod ducit ad Dei cognitionem, sicut hic totus mundus in modo, specie, et ordine, a Magistro Hugone de sancto Victore *mundana* dicitur *theologia* vel *theoria*, et sicut in ritibus sacramentorum in elementis corporalibus theoriæ sunt divinorum. *Theophanias* vero vocat lumina a Deo emissa et spiritualia sive intellectualia, in quibus aliquid divinum cognoscitur, sive illa sint gratiæ, sive gloriæ, sicut fit in visionibus propheticis, sive angelicis illuminationibus, secundum quod dicitur, Sapient. VII, 27 : *Per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit.*

SOLUTIO. Dicendum, quod *fides* medium est in cognitione viæ, sive sit fides informis, sive formata. Sed in hoc est differentia, quod informis non est nisi ut medium testificans : formata autem ut testificans et informans conscientiam, et trahens eo modo quo virtus trahit et inclinat ad ea quæ sunt virtutes, ut natura ad ea quæ sunt naturalia. Et cum supra multiplex medium est distinctum, fides est medium ducens in scientiam crediti, et coadjuvans credentem ad intelligendum : per quod medium quæritur et invenitur intellectus crediti. Unde, ad Galat. V, 22 et 23, super illud : *Fructus autem spiritus*, ubi Apostolus infert et dicit, *Fides, modestia* : dicit Glossa, quod « fides ibi dicitur invisibilium certitudo : » quod esse non potest, nisi quia ducit ad certitudinem invisibilium. Adhuc super illud Apostoli, ad Hebr. XI, 1 : *Est autem fides sperandarum substantia rerum*, dicit Glossa, quod « est substantia sicut fundamentum, quod substare facit res sperandas in nobis : » actus medii est : et sic fides est medium. Anselmus etiam librum suum *Prosologion* vocavit de fide Solutio.

quærente intellectum : eo quod in ipso per ea quæ sunt fidei, intellectum et scientiam quærit sic crediti : quod non faceret, nisi fides medium esset ad scientiam et intellectum.

Ex his omnibus patet, quod fides medium est in scientia Dei quæ est in via. Sicut enim in visione sensibili et imaginaria ad hoc quod divinæ sint, necessaria est visio intellectualis, sic in omni acceptione speculi vel ænigmatis vel cujuscumque similitudinis necessaria est credulitas fidei ad hoc quod vera Dei cognitio in ipsis accipiatur. Hujus signum est, quod hujusmodi similitudines considerantes sine fide, in multis aberrant a veritate. Unde, II ad Corinth. x, 4, de fide loquens Apostolus dicit : *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi :* et cum maxime, ut dicit Damascenus, per sermonem eloquiorum divinorum ducatur homo in scientiam et cognitionem Dei, Apostolus, ad Hebr. IV, 2, dicit de quibusdam : *Non profuit illis sermo auditus, non admistus fidei ex iis quæ audierunt.*

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod si *credere* stricte capiatur, tunc creditur id quod in seipso non cognoscitur vel videtur, sed alterius testimonio cui mens inhæret tamquam vero accipitur : et ideo medium est. Oportet enim, quod alterius testimonio inducamur ad accipiendum hoc quod in seipso non apparet. Unde ex illo magis probatur propositum, quam oppositum.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod ex illo non sequitur, nisi quod medium quoad nos sit certius quam extremum : et ideo non oportet, quin simpliciter sit incertius. Medium enim quoad nos certius : simpliciter autem incertius, et in omnibus illis argumentationibus est, quæ simpliciter certum probant ex nobis certo.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod medium quod simpliciter notius est, simpliciter facit cognosci ultima, et præsentia facit in cognitione. Et hoc est ideo, quia tale medium est causa et propter quid et quid dicens. Medium autem quod non est nisi adminiculans, non facit simpliciter præsentia extrema, sed secundum quid, secundum cognitionem scilicet umbrosam et tenebrosam, quæ absentium in se, præsentium autem in speculo et ænigmate potest esse. Et hoc est quod dicit Psalmus XVII, 12 : *Posuit tenebras latibulum suum.* Unde Glossa ibidem : « Tenebras posuit, ubi per fidem ambulamus, et non per speciem. »

Ad aliud dicendum, quod fides est argumentum effective et inductive, hoc est, arguens mentem et informans de non apparentibus ut mens illis innitatur. et ideo est medium coadunans. Et hoc modo nihil prohibet medium esse argumentum : quia sicut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Fides est lumen, locans credentes in veritate, et veritatem in ipsis credentibus[1]. » Ad 4.

Per hoc etiam patet, quod fides habitudinem loci habet ad non apparentia, et sic medium est : quia habitudo loci ad medium syllogisticum reducitur. Quod autem extrema conjungit, et qualiter præsentia facit, patet per prædicta. Ad 5.

Si autem aliquis objiciat, quod dicit Boetius, quod « argumentum est ratio rei dubiæ faciens fidem : » et sic fides est effectus argumenti, et non argumentum. Patet, quod æquivocatio est in argumento. Fides enim *argumentum* dicitur per similitudinem : quia sicut ratio in qua extrema medio conjunguntur, mentem arguit, sic et fides. Et sicut ratio mentem arguens, fidem facit conclusionis quæ dubia fuit : sic fides mentem de non apparentibus arguens, assentire facit non apparentibus. Unde, ad Hebr. XI, 7, de fide Noe loquens

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

Apostolus dicit : *Fide Noe, responso accepto de iis quæ adhuc non videbantur, metuens aptavit arcam*, etc. Et infra, ℣. 27, de Moyse dicit, quod *invisibilem tamquam videns sustinuit.* Unde Augustinus : « Argumentum in logicis facit fidem : in theologicis autem fides facit argumentum : quia mentem arguens facit assentire non apparentibus. »

6. Ad aliud dicendum, quod fides proprie loquendo non est scientia, sed potius est credulitas testimonio aliorum accepta. Aliquando tamen dicitur *scientia* propter certitudinis similitudinem in fide et scientia : quia scilicet utrumque certa est acceptio mentis.

7. Per hoc etiam patet solutio ad sequens.

ect. 2. Ad duo prima quæ objiciuntur in contrarium, concedendum est.

ct. 3. Ad tertium dicendum, quod aliter accipitur fides et credulitas in philosophicis et in theologicis. In philosophicis enim, ut dicit Aristoteles in III de *Anima*, « opinio juvata rationibus fit fides. » Et dicitur *fides* habitus hærens uni parti contradictionis, tremens tamen et timens de altera parte propter rationis debilitatem, et ideo actum non ponit nisi credulitatis, et non est via vel medium ad sciendum, sed in diverso ordine a scientia : scientia enim non fit nisi per causam, et non per probabile medium. In theologicis autem fides lumen est, certissimam faciens adhæsionem et assensum : dicit enim Augustinus, quod « credere est cum cognitione et admiratione assentire : » et ideo est via et medium ad scientiam veritatis divinorum.

st. Ad id quod ulterius quæritur, Si fides sit absentium ?

Dicendum, quod fides absentium dicitur, *non apparentium*, quæ in seipsis non suut, nec umquam fuerunt, nec erunt aliquando, nec possunt esse præsentia secundum cognitionem viæ. Imaginatio autem et memoria absentium est in præsenti, quæ tamen fuerunt et esse possunt præsentia secundum sensum.

Ad aliud dicendum, quod Aristoteles dividit acceptionem secundum divisionem medii per quod aliquid accipitur ab intellectu composito, qui subjecto idem est cum ratione. Hoc enim medium vel est causa essentialis, vel proxima : et tunc acceptio est scientia. Aut non est causa, sed est signum probabile : tunc autem inclinatur ad unam partem contradictionis plus quam in aliam : et acceptio illius erit fides. Aut cum ipso est via in alteram partem contradictionis : et sic acceptio est opinio, secundum quod etiam Boetius in *Topicis* dividit medium rationis in dubium ambiguum, et opinionem. *Dubium* enim dictum est quasi divinum, hoc est, duarum viarum : eo quod apud Latinos b pro v ponitur frequenter. Et est motus rationis interminatæ ad utramque partem rationis declinans et ad neutram rationem habens. Ambiguum autem ambas partes contradictionis amplectens est per æquales rationes : propter quod et *ambiguum* vocatur. *Opinio* autem motus rationis est in alteram partem per media probabilia : formidans tamen oppositum propter medii debilitatem. Et hoc si multis et probabilibus rationibus juvatur, fides efficitur, sed non scientia : quia verum et essentiale medium et convertibile non habet. Fides autem in theologicis non est talis fides quæ per medium fit, sed lumen est quod ut medium non habens medium quo probetur, credentes locat in prima veritate per assensum et certitudinem. Ad 2.

Ad ultimum dicendum, quod medium theoriæ et theophaniæ ad medium quod est fides, reducitur. Similitudines enim sunt, quibus oportet, quod homo innitatur per fidem. Omnes autem similitudines in quibus cognoscitur Deus, *speculum* dicitur et *ænigma*. In omnibus enim hu- Ad 3.

jusmodi non in se, sed in alio et tamquam alio testimonium perhibente de ipso cognoscitur Deus. Et hoc non est scientia, nisi scientia valde large accipiatur pro quibuscumque creditis, sive credantur propter causam propriam, sive credantur propter alienum infallibile testimonium.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

De comparatione cognitionis per gratiam ad comparationem cognitionis per naturam.

Secundo, Quæritur de comparatione cognitionis per gratiam ad cognitionem per naturam.

Videtur autem, quod non sit comparatio : eo quod fides excedit in infinitum.

1. Ea enim quæ supra rationem sunt, et rationem excellunt et incomparabilia sunt his quæ sunt sub ratione. Quæ autem fidei sunt, supra rationem sunt, ut dicit Dionysius in *Ecclesiastica hierarchia*, cap. de *resurrectione* : quæ de naturali cognitione sunt, sub ratione sunt. Ergo incomparabilis est cognitio per fidem ad cognitionem per naturam.

2. Adhuc, In cognitione per fidem innitimur non apparentibus et divinis propter se et super omnia : in cognitione autem naturali innitimur divinis propter aliud et non propter se, et super omnia : ergo incomparabilia sunt media : et sic sequitur, quod cognitiones incomparabiles sunt, quia media incomparabilia sunt.

3. Adhuc, In cognitione fidei fides est argumentum probans non probatum : in cognitione naturali fides est habitus probati, non probantis : probans autem non probatum, et probatum non probans sunt incomparabilia : cognitio ergo per fidem, et cognitio per naturam, sunt incomparabiles.

4. Adhuc, Quod certificat per informationem et ut natura, magis certificat quam id quod per modum artis : quia dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, quod « virtus arte certior est, eo quod magis imitatur naturam. » Fides autem per informationem certificat : cognitio autem naturalis per modum artis : incomparabiliter ergo certior est fides, quam cognitio naturalis.

5. Adhuc, Augustinus super illud Genesis, I, 7 : *Divisit aquas quæ erant super firmamentum*, dicit, quod « major est scripturæ hujus auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas. » Certificatio autem fidei per auctoritatem est : quia dicit Augustinus, quod « credere debemus auctoritati, quod intelligimus rationi, quod opinamur errori. »

In contrarium est : Sed c

Certius enim est illud quod videtur in lumine, et de quo cognoscitur quia est, et quid est, et propter quid est : quam illud quod videtur in tenebris, et de quo non cognoscitur nisi quia est, et quid est infinite, et quid non est. Per cognitionem autem naturalem ad minus creatura cognoscitur in lumine suorum principiorum et cognoscitur quia est, et propter quid est : de Deo autem non est cognitio nisi in tenebris, et quia est, et quid est non nisi infinite. Videtur ergo, quod per naturalem rationem certius cognoscatur aliquid, quam per fidem.

Ulterius quæritur, Si cognitio naturalis aliquid valet ad fidem ? Qu

Et videtur, quod nocet.

1. Dicit enim Gregorius, quod « fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum : » ergo evacuat cognitio per rationes naturales meritum fidei.

2. Videtur etiam, quod inutilis sit : per dictum enim Augustinus super Genesim patet, quod nihil est certius fide :

incertius autem ad probationem certioris inducere, inutile est.

ıtra In contrarium hujus est quod dicit Richardus in libro de *Trinitate* : « Credo sine dubio cuicumque quod necesse est esse, non tantum probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse. » Credenda autem necesse est esse. Ergo ad credenda sunt rationes probabiles et necessariæ, quas utile est propter studium investigare.

lo. Solutio. *Certitudo* multiplex est. Est enim certitudo simpliciter et certitudo quoad nos : et certitudo quoad nos duplex, scilicet certitudo inclinantis ad actum, et certitudo rationis quasi arguentis. Et quælibet istarum certitudinum ducit ad alterum minus certum. Certitudine ergo simpliciter nihil est adeo certum sicut Deus et divina. Ut enim dicit Augustinus in libro *Soliloquiorum*, « Deus in seipso est sol fulgens, splendens per virtutem, et fidem, et per scientiam, consilium, intellectum, et sapientiam donatam in cordibus credentium. » Unde ad Corinth. iv, 6 : *Deus, qui dixit de tenebris lumen splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris, ad illuminationem scientiæ*. Hoc modo certissima cognitionum est cognitio divinorum facie ad faciem, et sub illa cognitio per fidem, infima vero cognitio per naturalem rationem. Est enim hæc cognitio per certissimum secundum seipsum. Certitudo autem quæ est quoad nos, ex notioribus est quoad nos, secundum quod animales sumus enutriti sensibus, ut dicit Augustinus. Et hoc modo nihil prohibet cognitionem per naturales rationes esse certissimam, et post hoc cognitionem fidei, et minime certam eam quæ est facie ad faciem. Iterum certitudine informationis mentis vel conscientiæ, certior est fides et cognitio quæ per fidem est, quam aliqua cognitio quæ est per naturales rationes, quæ non nisi per modum persuasionis aliquid ostendit de credito sive de divinis. Et hoc modo certissima est cognitio per gustum, sicut fit in raptu : et sub illa cognitio fidei, infima vero per rationem naturalem.

His habitis, facile solvere est objecta. Patet enim jam solutio ad quinque prima. Illa enim quatuor prima procedunt ex eo quod certificat ex notiori simpliciter, et quoad hoc verum est quod concluditur in omnibus eis. Quintum autem procedit ex eo quod notificat ex notiori per informationem, et quoad hoc verum concludit.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod hoc procedit de cognitione quæ est ex prioribus quoad nos, et per modum persuasionis, non informationis : et hoc modo verum concludit. Ad object.

Ad id quod ulterius quæritur, satis bene responderunt antiqui Præpositivus et Gulielmus Altisiodorensis. Tres enim rationes assignaverunt propter quas bonum est quærere rationes credendorum. Una est ut melius cognoscatur creditum. Melius enim cognoscitur, quod duabus viis cognoscitur, quam quod una : et sic quod fide et ratione cognoscitur, melius cognoscitur quam quod cognoscitur fide sola. Secunda est propter inductionem simplicium ad fidem, qui facilius inducuntur per rationem persuasivam. Ad Roman. x, 7 : *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*. Tertia est propter contradictionem infidelium convincendam, qui non possunt convinci nisi per rationem, ut dicit Augustinus, quod cum talibus verbis et rationibus litigandum est : quia scripturam non recipiunt. I Petr. iii, 15 : *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quæ in vobis est*, fide et *spe*. Propter has rationes dicit Psalmus civ, 4 : *Quærite Dominum, et confirmamini : quærite faciem ejus semper*. Ad quæst.

Ad Gregorium dicendum, quod si aliquis inniteretur credito propter rationem, tunc evacuaretur fidei meritum : sed quia hoc non est : sed si innititur credito pro- Ad 1.

pter se, et rationem quærit ad adminiculum, non evacuatur fidei meritum.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod non est inutile quærere rationem : quia licet fides ex certioribus sit secundum se, tamen quoad nos utilis est ratio adminiculans.

Ad object. Ad dictum Richardi dicendum est, quod nihil prohibet ad quodlibet creditum rationes esse necessarias : sed illæ divinæ sunt et nobis ignotæ, et ideo inquiri non possunt.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS III.

Utrum in omni cognitione Dei necessarium sit medium per gratiam?

Tertio quæritur, An in omni cognitione Dei necessarium sit medium per gratiam?

Et videtur, quod sic.

1. Intellectus enim intelligibile non accipit nisi per illustrationem intelligentiæ, quæ (sicut dicit Avicenna) illustrat super animas nostras, per cujus illustrationem potentia intellectualia fiunt actu intellectus. Si hoc ergo est in intellectis naturalibus quæ sunt proportionata intellectui, videtur quod multo magis sit in his quæ sunt supra naturam. Oportet ergo aliquod lumen descendens esse, per quod elevetur intellectus ad cognoscendum id quod supra se est : et sic in omni cognitione divina aliquod lumen oportet esse quo perficiatur intellectus : quod cum non sit naturæ, videtur esse lumen gratiæ.

2. Adhuc, In dispositione oculorum sic est, quod oculus minus adunatum habens visum, solem non respicit in rota. Herodii autem oculus, qui magis adunatum habet visum, respicit. Ergo in oculo spirituali sic est, quod oportet in ipso aliquid recipi quo adunetur visus ejus ad videndum quod supra se est.

3. Adhuc, Nulla potentia receptiva recipit illud quod improportionabile est sibi, nisi per aliquod illi proportionetur. Intelligibile quod Deus est, improportionatum est intellectui nostro. Ergo non recipitur ab ipso nisi per aliquod quod intellectum nostrum intelligibili facit proportionabilem.

4. Adhuc, Videtur dicere Origenes in libro περὶ ἀρχῶν, tractans illud : *Virtus Altissimi obumbrabit tibi*[1]. Dicit enim, quod obumbratio illa est imago virtutis Altissimi in Virgine, sicut umbra formæ quæ est in speculo. Parva quidem in se imago est maximæ rei, cujus illa umbra est. Et sicut parvus infans secundum omnia lineamenta figura est patris, etiamsi ponatur quod pater esset infinitus. Si ergo intellectus cognoscendo concipiat Deum, videtur quod in omni cognitione divina necessarium sit aliquod simile cognito, quod perficiat intellectum ad concipiendum cognitum.

5. Adhuc, Aristoteles in III de *Anima* vult, quod non ex eodem formali intellectus noster accipit naturalia, metaphysica, et divina : ex formali tamen aliquo semper accipit. Divinissima autem sunt credenda. Formale ergo aliquid oportet esse per quod intellectus accipiat ea. Hoc etiam videtur dicere Psalmus xxxv, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.*

In contrarium est, quod in corporalibus per se visibilia sine omni alio illuminante videntur. Ergo in intellectualibus similiter est, quod per se intelligibilia seipsis intelliguntur. Sed c

Solutio. Ad hæc secundum prædicta non est difficile solvere. Concedendum enim est, quod sine lumine illustrante intellectum nullius cogniti intellectus no- Sol

[1] Luc. i, 35.

ster possibilis perceptivus est. Per hoc enim lumen efficitur intellectus possibibilis oculus ad videndum : et hoc lumen ad naturalia recipienda, naturale est : ad credenda vero, gratuitum est : ad beatificantia autem, gloria est. Totum tamen gratuitum est, secundum quod gratia dicitur omne illud quod superadditum est naturæ. Hoc autem lumen sic descendens, non est aliquid conferens cognitio ut cognosbile sit, sed est conferens cognoscenti ut cognoscere possit, et assimilatio est quædam cognoscentis et cogniti, sicut dicitur, I Joan. III, 2 : *Similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Et sicut dicit Augustinus in lib. IX de *Trinitate*, quod « in omni cognitione cum Deum novimus, fit aliqua similitudo Dei in nobis. »

et3. Et de tali lumine recepto in intellectu nostro concludunt prima tria argumenta.

4. Ad id quod dicit Origenes, dicendum quod adaptatio est, quæ satis congruit intellectui concipienti secundum rei veritatem : tamen ostendere intendit qualiter parvus in carne et temporalis commensuratus Virginis utero, imago est inmensi et æterni Patris, æquans ipsum secundum omnia, secundum quod dicitur, Isaiæ, X, 22 : *Consummatio abbreviata inundabit justitiam.*

Ad dictum Aristotelis dicendum, quod hoc necessarium est. Intellectus enim ad sensum reflexus, accipit naturalia per lumen, quod in sui ratione diffinitiva concipit materiam sensibilem. Mathematicus autem concipit reflexus ad imaginem per lumen quod in sui definitiva ratione non concipit hanc vel illam sensibilem materiam, sed in omni materia est sensibili univoce, sicut circulus unius rationis est, sive sit in ligno, sive in ferro, sive in stramine, sive in cœlo : semper enim est figura plana una linea contenta, in cujus medio est punctum, a quo omnes lineæ ductæ ad circumferentiam sunt æquales, ut dicit Euclides. Divina autem non accipit nisi in lumine bonitatum quæ sunt a primo : hoc tamen lumen disponit intellectum, et nihil confert intelligibili in cognitione divina. Et de hoc etiam lumine loquitur. Ad 5.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod tale medium non obstat, nec interstat : quia non est nisi medium coadjuvans et disponens intellectum ad intelligendum. Unde non impedit, quin intelligibilia per se, et primo per se et sine medio intelligantur. Ad object.

QUÆSTIO XVI.

Utrum Deus sit nominabilis vel significabilis sermone ?

Deinde quæritur, Utrum Deus sit nominabilis vel significabilis sermone ?

Et videtur, quod sic.

1. Quod enim contingit intelligi, contingit significari : Deum autem, ut habitum est, contingit intelligi : ergo contingit significari per nomen et locutionem.

2. Adhuc, Voces sunt notæ earum quæ sunt in anima passionum, ut vult Aristoteles in lib. I *Perihermenias*. Ergo quidquid habet passionem in anima per quam intelligitur, contingit significari per vocem, cum omne quod intelligitur, non intelligitur nisi per passionem quam ha-

bet in anima : ergo omne quod intelligitur, contingit significari per nomen sive sermonem : Deus autem intelligitur : ergo nominatur.

3. Adhuc, Palam est, quod nominatur hoc nomine, *Deus*, et *Qui est*, et multis aliis nominibus. Ergo nominabilis est, Deus.

Sed contra. In contrarium est quod dicitur,

1. In libro de *Causis*, propositione sexta : « Causa prima superior est narratione : et ideo deficiunt linguæ a narratione ejus, propter excellentiam esse ejus, hoc est, quia esse ejus secundum quod est, narrari non potest. » Ergo videtur, quod nominari non possit.

2. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus* dicit, quod « innominabilis est Deus : et cum ad divina venitur, perfecta invenitur inenarrabilitas vel irrationabilitas [1]. » Ergo videtur, quod nominari non possit.

3. Adhuc, Si nominaretur : tunc etiam vel diffiniretur, vel describeretur : hoc autem impossibile est : ergo videtur, quod nominari non possit.

4. Adhuc, Ambrosius : « Impossibile est mihi generationis narrare secretum : silet vox; non mea tantum, sed Angelorum etiam. » Sicut autem de generatione impossibile est narrationem fieri, sic et de omnibus divinis. Ergo videtur, quod secundum nihil divinorum nominari possit.

5. Adhuc, Ad Philip. II, 9 : *Donavit illi nomen quod est super omne nomen.* Nomen autem quod est super omne nomen, nullum est. Ergo videtur, quod divinorum nullum nomen sit.

6. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Quomodo de divinis nominibus divinus a nobis tractabitur sermo, invocabili et innominabili supersubstantiali deitate demonstrata [2]?» Quasi dicat : Cum deitas sit demonstrata innominabilis et invocabilis, quomodo tractabitur de nomine ejus ?

Solutio. Solutio. Secundum Dionysium in lib. de *Divinis nominibus*, cap. 1, Theologi et sicut innominabilem Deum laudant, et ex omni nomine. Quod enim innominabilis, probant ex illo verbo Genesis, XXXII, 29, ubi cum Jacob Dei nomen quæreret, ab Angelo sibi apparente increpatus est, cur quæreret nomen Dei quod esse mirabile. Super quod dicit Dionysius : « Numquid autem non hoc est vere mirabile nomen, quod est super omne nomen, quod est innominabile, quod est collocatum super omne nomen quod nominatur, sive sit in sæculo isto, sive in futuro. » Sic ergo innominabilis est.

Multorum autem nominum laudant eum, sicut quando ipsum inducunt dicentem, Exod. III, 14 : *Ego sum qui sum :* et vita, lumen, Deus, veritas, et hujusmodi multa alia. Et qualiter nominetur ex istis, post pauca subjungit : « Ita igitur omnium causæ et super omnia existenti, et innominabile convenit et omnium existentium nomina. In quantum enim est segregata substantia divina ab omnibus, excellenter eminens et infinite, innominabilis est. In quantum autem præhabet ut causa omnium bonitates, quæ fluunt ab ipsa, et præhabet eas, ita quod sunt in ipsa per modum causæ, et non per modum effectivum : sic omnium nominibus nominatur. Et sic dicitur essentia, substantia, vita, intellectus, ratio, sensus, vegetatio, virtus, lumen, regnum, et hujusmodi. Omne enim quod habet aliquid, etiamsi per modum causæ habeat, et non per modum suiipsius, quando habet illud idealiter sive formaliter, et nominari potest ex illo. Et sic omnium nominibus nominatur vel mystice vel symbolice. Sic enim ex omnibus intelligitur quoad nos : et sicut intelligitur, ita nomine significatur. » Et hoc est quod dicit Philosophus in libro de *Causis :* « Causa prima est

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 1.

[2] Idem, Ibidem.

super omnem causam, et non narratur nisi per causas secundas, quæ illuminantur a lumine primæ causæ. »

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod bene conceditur, quod illud quod intelligitur, etiam nominatur per modum quo intelligitur. Jam autem habitum est, quod de Deo non intelligitur nisi quid est infinite : sed definite intelligitur quid non est : et ideo definite non nominatur. Et cum omne nomen definite significat substantiam ejus quod nominat, quia aliter nomen et definitio non dicerent idem differens per explicitum et implicitum, patet quod simpliciter innominabilis est Deus, et nominabilis secundum aliquid.

Ad 2. Ad aliud eodem modo dicendum est. Voces enim significativæ ad placitum licet prima relatione referantur ad passionem quæ est in anima, ut dicit Plato in *Timæo*, et Basilius in sermone de *fide divinitatis* (sermo enim est ad hoc, ut affectus et passiones nostras nobis invicem pandamus) tamen per passiones ad res referuntur : quia passiones non sunt in anima, nisi a rebus conceptis. Et ideo quando res perfecto intellectu incognoscibilis est, sequitur quod simpliciter innominabilis est : et si nominatur, secundum aliquid suorum nominatur. Quamvis enim secundum se infinite distet a suis effectibus, et sic sit in tenebris, ut dicit Dionysius, et a nullo intellectu creato possit comprehendi vel cognosci : tamen per habitudinem causalitatis qua se habet ad effectus, non distat in infinitum, sed attingit quemlibet eorum effectuum. Et sic est causa efficiens omnia producens, formalis omnia determinans et in speciem ponens, finalis omnia finiens : et ex his omnibus nominatur secundum aliquid. Materialis autem non est, nec privativa, nec materialibus nec privativis nominari potest : quia non præhabet illa sicut causa præhabet effectum. Et si aliquo tali nominetur nomine, sicut aliquando dicitur petra, vel dormiens, vel latus, symbolica erit nominatio, et sicut (dicit Dionysius) per proportiones dissimilium similitudinum exponenda est.

Ad aliud dicendum, quod talibus non nominatur nisi secundum quid : simpliciter autem non significatur quid est, sed infinite, secundum quod dicit Damascenus de hoc nomine, *Qui est*, quod non significat quid est, sed pelagus substantiæ infinitum. Ad 3.

Ad ea quæ objiciuntur in contrarium, jam patet solutio. Simpliciter enim innominabilis est Deus, secundum aliquid autem nominabilis. Et omne nomen quod nominatur, mystice vel symbolice dicitur : cum non possit in Deum transferri, nisi supereminenter et excellenter super omne quod intelligimus vel significamus, omne nomen ejus manet in admiratione infinitum, ut patet in hoc nomine, *Qui est*. Est enim, quia super omnia est, et ab ipso omnium esse est, et omnium esse in seipso præhabet excellenter et eminenter per excellentiam et eminentiam infinitam. Similiter cum dicitur Deus a θεωρέω-εῖς, quod est *video, vides*, dicitur sicut omnia videns, et sicut omnia providens, et sicut omnium providentias in se habens et præhabens, et ab omnium providentiis segregatus excellenter et eminenter. Propter quod quolibet nomine significatus, in admiratione remanet suspensionis infinitæ. Unde merito corripuit eum qui quæsivit nomen ejus definitum, dicens : *Cur quæris nomen meum* [1], quod est mirabile ? admiratione scilicet qua suspenditur intellectus in infinitum. Eccli. xliii, 29 : *Multa dicemus, et deficiemus in verbis. Consummatio autem sermonum ipse est in omnibus*. Et ibidem, ℣. 30 : *Gloriantes ad quid valebimus ? Ipse enim Omnipotens super omnia opera sua*. Et post pauca, ℣. 32 : *Glorificantes Dominum quantumcumque potueritis, supervalebit enim adhuc : et admirabilis magnificentia ejus*. Ad object. 1 et 2.

[1] Genes. xxxiii, 29.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum.

Ad object. 3. Ad tertium dicendum, quod si definite nominaretur, tunc sequeretur quod infert objectio : sic autem non nominatur.

Ad object. 4. Ad dictum Ambrosii dicendum, quod intelligit, quod nomine simpliciter dicente quid est, nominari non possunt divina, nec a nobis, nec ab Angelis.

Ad object. 5. Sic etiam respondendum est ab sequens, quod nomen ejus proprium est super omne nomen quod nominatur vel nominari potest, sive a nobis, sive ab Angelis, sive in hoc sæculo, sive in futuro : et ideo, sicut dictum est, admirabile.

Ad object. Ad ultimum dicendum, quod simpliciter innominabilis est : secundum autem aliquid nominabilis.

Et sic tractatur de *nominibus divinis.*

QUÆSTIO XVII.

Utrum demonstrabile sit Deum esse, vel sit per se notum[1] ?

Deinde quæritur, Si demonstrabile sit Deum esse, vel sit per se notum ?

Quod enim demonstrabile non sit, videtur.

1. Deum enim esse articulus est fidei : articulus autem supra omnem rationem est : quod autem demonstratur, sub ratione est : ergo Deum esse non demonstratur.

2. Adhuc, Omne quod demonstratur, perfecto intellectu comprehenditur : Deum esse perfecto intellectu non comprehenditur : ergo non demonstratur. Probatio minoris : Gregorius super illud Job, xi, 7 : *Et usque ad perfectum Omnipotentem reperies ?* dicit sic : « In futuro reperietur Omnipotens per speciem, sed non ad perfectum : quia essentia ejus a nullo plene videbitur. » Et sic habetur propositum.

3. Adhuc, In demonstratione medium dicit quid et propter quid : quid autem et propter quid nec habet Deus nec habere potest : ergo nec demonstrari potest Deum esse. Si enim demonstraretur esse de Deo, oporteret quod medium esset definitio dicens quid et propter quid, vel esse divini et Dei, secundum duas opiniones, quarum una dicit, quod talis demonstratio sit per definitionem passionis : altera, quod sit per definitionem subjecti. Neutrum autem in Deo definibile est demonstratione dicente quid vel propter quid. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

4. Si quis dicat, quod non est demonstrabile Deum esse demonstratione propter quid, sed demonstratione quia. Contra : Demonstratio quia non fit nisi duobus modis, scilicet per causam remotam, vel per effectum convertibilem. Per causam autem remotam non potest demonstrari : quia talem non habet. Causa enim remota per coarctationem fit proxima : et si Deus vel esse Dei talem causam haberet, sequeretur quod ipse non esset causa prima, quod falsum est. Similiter per effectum non potest demon-

[1] Cf. Comment. B Alberti in I Sententiarum, Dist. III, Art. 2. Tom. XXV novæ editionis. Cf. etiam comment. in III Sententiarum, Dist. II, Art. 9. Tom. XXVIII.

strari : nullum enim habet effectum convertibilem et essentialem. Licet enim posito effectu ponatur causa quia est, tamen causa posita non de necessitate ponitur effectus : ideo per effectum non potest demonstrari.

5. Si forte aliquis dicat, quod demonstratur per signum, secundum quod Augustinus dicit, quod « per omnia opera significationis suæ sparsit indicia [1]. » Contra : Demonstratio per signum si debeat certificare sicut vera demonstratio, oportet quod fiat per signum convertibile cum causa : nullum autem tale signum est in effectibus Dei : ergo per tale signum demonstrari non potest Deum esse.

[S]ontra. In contrarium videtur esse quod dicitur, ad Roman. I, 20 : *Invisibilia ipsius*, scilicet Dei, *per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur*. Non autem conspiceretur, nisi per ea quæ facta sunt demonstraretur. Ergo Deum esse demonstrabile est per effectus.

[Qu]est. Forte dicet aliquis, quod Deum esse demonstrabile non est, sed per se notum. Quæritur, An hoc sit verum ?

Et videtur, quod sic.

1. Per se enim nota sunt, quæ insunt nobis a natura. Dicit autem Damascenus, quod « notitia existendi Deum, omnibus per naturam inserta est. » Ergo per se notum est Deum esse.

2. Adhuc Dicit Boetius in libro de *Hebdomadibus*, quod « dignitas est per se nota quam quisque probat auditam : » quæ etiam *communis animæ conceptio* vocatur : eo quod scitis terminis, statim acquiescitur ei. Deum autem esse ab omnibus ponitur, qui sciunt quid significat Deus, et quid significat esse. Videtur ergo, quod per se notum sit.

3. Adhuc, In II de *Cælo et Mundo* dicit Aristoteles quod « omnes conveniunt in hoc, quod Deus in cœlo est. » Sed non poterant convenire in secundo nisi convenerint in primo, scilicet quod Deus est. Si enim non est, sequitur quod in cœlo non est. Et si in cœlo est, sequitur quod est. Sed hoc per se notum est, in quo omnes conveniunt. Ergo Deum esse per se notum est.

4. Adhuc, Jam habitum est, quod Deus est principium intelligendi primum. Ergo omnes qui intelligunt, principium intelligendi primum ponunt esse tanquam per se notum : hoc autem est Deum esse: ergo Deum esse per se notum est.

In contrarium hujus est : quia si dignitas est quam quisque probat auditam, non potest aliquid contrarium concipi dignitati per se notæ : sed contrarium concipitur contra Deum esse in Psalmo XIII, 1 : *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus*. Ergo videtur, quod Deum esse non sit per se notum. Sed contra

Solutio. Ad primum quæsitum dicendum, quod *demonstrabile esse* duobus modis dicitur, scilicet large, et stricte : vel communiter, et proprie. Communiter demonstratur, quod quacumque ostentione ostenditur, sive sit in se, sive in alio. Et hoc modo demonstrabile est Deum esse. Unde etiam Aristoteles in multis locis *Posteriorum* et *Topicorum* nomine demonstrationis pro nomine ostensionis utitur. Et hoc modo facile demonstratur Deum esse. Stricte autem vel proprie dicitur demonstratio syllogismus per medium essentiale et convertibile concludens, sive hoc medium sit causa, sive effectus, sive alteri illorum æquivalens ut signum convertibile. Et hæc demonstratio duplex est, ostensiva scilicet, et ad impossibile. Dicimus ergo, quod demonstratione ostensiva non est demonstrabile Deum esse, sicut bene probatum est objiciendo. Sed demonstratione ad impossibile demonstrabile est Deum esse, sicut Aristoteles in IV *primæ philosophiæ* demonstrat principia demonstrationum contra Heraclitum. Si Solutio.

[1] S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 24.

enim detur Deum non esse, multa sequuntur impossibilia.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod Deum esse, non proprie loquendo est articulus, sed antecedens ad omnem articulum. Unde, ad Hebr. xi, 6 : *Credere oportet accedentem ad Deum quia est.* Si tamen dicatur esse articulus : tunc non simpliciter erit articulus, sed hoc modo Deum esse quo fides ponit, articulus erit.

Ad aliud dicendum, quod perfecto intellectu intelligere dicitur duobus modis, scilicet perfectione comprehensionis : et sic a nullo creato intellectu Deus perfecte intelligitur. Dicitur etiam perfecte intelligi perfectione modi intelligendi : quia scilicet in seipso et non in alio medio videtur per intellectum : et sic perfecte vident beati. Et quia demonstrabile exigit priorem perfectionem quæ est comprehensionis, patet quod non est demonstrabile ostensive Deum esse.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod objectio illa procedit de potissima demonstratione ostensiva : sed ex hoc non sequitur, quod nullo modo demonstrabile sit.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod illa objectio procedit de necessitate de demonstratione ostensiva, sive demonstret quid, sive quia : alio tamen modo ostensibile, demonstrabile est.

Ad 5. Ad aliud quod objicitur de signo, dicendum quod illa objectio de necessitate procedit : quia tali signo demonstrari non potest Deum esse. Sed ex hoc non sequitur, quin quibuscumque signis alio modo ostendi potest : non ostensione demonstrationis, sed persuasionis sufficientis.

Ad object. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur* conspectione ostensionis sufficientis, et non conspectione demonstrationis ostensivæ.

Ad quæst. Ad 1, 2 et 3. Ad id quod quæritur, Utrum sit per se notum ? Dicendum, quod *per se notum* dicitur tribus modis. Primo quidem ex parte noscentis per se notum est, cujus notitia in noscente est per habitum extrinsecum non acquisita : et sic Deum esse per se notum est. Sed ex hoc non sequitur, quin via possit haberi per rationem ad ostendendum ipsum. Secundo dicitur per se notum ex parte noscibilis, ad quod medium non habetur quod si prius ipso per quod cognoscatur : et sic demonstratio dicitur ex per se notis. Sed non sequitur ex hoc, quin ex posterioribus quæ sunt priora quoad nos, via habeatur ad ipsa cognoscenda : et sic principia dicuntur per se nota. Tertio modo per se nota dicitur propositio, quæ ex terminis in se positis, omnibus se manifestat quibus noti sunt termini : hoc enim per doctrinam non accipitur. Et hæc duplex est. Est enim verum per se in quod conveniunt vel omnes vel sapientes. Et secundum hoc distinguit Boetius duo genera dignitatum. Unum est quod dignitas est, quam quisque probat auditam, sicut totum majus sua parte esse. Notis enim terminis propositionis, qui sunt totum et pars, quilibet statim acquiescit. Secundum est propositio, quam ex habitudine terminorum probat quilibet sapiens, ut spiritualia sive incorporalia in loco non esse. Primo ergo modo et tertio per se notum est Deum esse, secundo autem modo non est per se notum. Dico autem tertio modo quoad sapientes, quibus notum est quid Deus significet, et quid esse, et quod Deus secundum quod Deus est, principium et fons est esse.

Et per hoc patet solutio ad tria prima.

Ad Ad aliud dicendum, quod in divinis non sequitur : hoc est notum secundum hoc vel illud : ergo notum est simpliciter, licet idem sit supposito et substantia. Unde non sequitur, si est notum secundum quod est principium intelligendi : ergo est notum secundum quod est Deum esse. Sed est ibi fallacia accidentis, sicut hic : tu cognoscis Coriscum : Coriscus est veniens : ergo tu cognoscis venientem. Sub alio enim modo signi-

ficandi significatur Deum esse et primam causam esse : et ideo quod cognoscitur sub uno modo, non oportet quod cognoscatur sub alio.

object. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod hæc falsa est, quod nullus concipit contrarium principiorum vel dignitatum : falsigraphus enim procedit ex contrariis principiorum. Sed hæc est vera, quod nullus sapiens concipit contrarium principiorum. Unde cum diceret, Psal. xiii, 1 : *Non est Deus*, præmisit, *insipiens*. Insipiens enim est, ut dicit Aristoteles in IV *Ethicorum*, qui ignorat seipsum. Si enim seipsum secundum ea quæ ipsius sunt sciret, Deum non esse non diceret, neque cogitare posset, ut dicit Anselmus.

QUÆSTIO XVIII.

De cognoscibilitate Dei ex naturali ductu rationis.

Omnibus his habitis, scilicet quod Deus cognoscibilis sit, nominabilis, et demonstrabilis : quærendum est, quibus viis Philosophi naturali ductu rationis cognoverunt Deum esse.

Et secundo, Utrum unus perfectius cognovit alio ?

Et tertio, Utrum aliquis cognovit vel cognoscere potuit cognitione comprehensionis ?

MEMBRUM I.

Quibus viis Philosophi naturali ductu rationis cognoverunt Deum esse[1] *?*

Ad primum Magister in *Sententiis*[2] quatuor vias dat : primam quidem Ambrosii, alias autem Augustini.

Ambrosii via sumitur per causam efficientem, quæ etiam in antecedentibus a nobis per Aristotelem posita est in libro de *Natura deorum*Dicit enim Ambrosius[3], quod Deus fecit opus, quod visibilitate sui opificem manifestavit, ut ille Deus omnium esse crederetur, qui hoc fecit quod nulla creaturarum facere vel destruere potuit. « Accedat quæcumque vis creatura, et faciat tale cœlum, talem terram : et dicam quia Deus est. Sed quia nulla creatura talia facere valet, constat super omnem creaturam esse illum qui ea fecit, ac per hoc illum esse Deum humana mens cognoscere potuit. »

Hæc ratio fundatur super ordinem causæ efficientis sic, quod in omnibus

[1] Cf. Infra in Opp. B. Alberti IIam Partem Summ. Theol. quæst. II et III. Tom. XXXII hujusce nostræ editionis.

[2] Cf. I Sententiarum, Dist. III, capp. B, C, D, E.

[3] En verba Ambrosii, in comm. cap. i Epist. ad Romanos : « Ut Deus qui natura invisibilis est, etiam a visibilibus posset sciri : et ille Deus omnium esse crederetur, qui hoc fecit quod ab homine impossibile est fieri. Potuerunt ergo cognoscere, sive cognoverunt ultra omnem creaturam esse illum qui ea fecit quæ nulla creaturarum facere vel destruere valet. Accedat quæcumque vis creatura, et faciat tale cœlum et terram, et dicam quia Deus est. Sed quia nulla creatura talia facere valet, constat super omnem creaturam esse illum qui ea fecit, et per hoc illum esse Deum humana mens cognoscere potuit. »

partibus factum est quod in totum factum esse oportebat, et quod nihil est factivum sui ipsius : sequeretur enim, quod idem esset potentia et actu, et quod idem esset et non esset simul : quod est impossibile : quia aliter contradictoria simul essent vera. Ex quibus tertio accipitur, quod sicut pars causam habet efficientem particularem, ita totum causam habet universalem efficientem : et quod causa universalis nec factiva sui est in toto vel in parte. Ex his sequitur, quod cum omnis creatura facta sit, quod nulla creatura universaliter potest esse factiva mundi. Ergo factor mundi creatura non est. Est autem creatura vel creator sive Deus. Relinquitur ergo, quod creator et Deus sit.

Simili ratione probant Augustinus et Chrysostomus contra Arium, quod Verbum quod erat in principio, Deus sit : *omnia* enim *per ipsum facta sunt*[1] : et ideo ipsum factum esse non potest : sed relinquitur, quod ipse factor sit omnium. Et hæc ratio non probat, nisi quod Deus est per modum causæ.

Secunda via est Augustini in lib. VIII de *Civitate Dei*[2] : et est per ablationem sic : Omne quod est, vel corpus est, vel non corpus est. Corpus ergo non potest esse primum : cum sit compositum, et nullum compositum est universaliter activum : quia alii debet quod est, componentibus scilicet. Et ideo transcendentes cuncta corpora, et auferentes a Deo, Deum non corpus esse dixerunt. Viderunt etiam, quod omne quod est, vel mutabila, vel immutabile est vel ad esse vel ad locum Tertio etiam viderunt, quod omne quod mutabile est vel ad locum, in potentia est ad id quod mutat ipsum vel movet. Et ex his arguerunt, quod nec corpus, nec mutabile, sicut anima vel Angelus, universaliter motivum esse potest, nec universaliter activum. Deum autem universaliter esse activum posuerunt et cognoverunt. Deus igitur aliqua substantia est, quæ nec corpus, nec Angelus est, sed est quid universaliter activum et motivum. Hæc ratio plus certificat, quam prima.

Tertia via est adhuc Augustini[3], et est aliquid primæ, et est ex comparatione causæ particularis agentis ad causam efficientem universalem, et est hæc : Universaliter factivum non potest esse factum ab aliquo : sed Deus ab omnibus ponitur universaliter factivum : ergo a nullo factus, sed factor omnium. Et hæc ratio non certificat de Deo ut Deus, nisi ex consequenti. Certificat enim, quod aliquid sit factivum omnium, et hoc sit Deus.

Quarta via est ejusdem Augustini : et est per comparationem rei ad rem secundum formam et præeminentiam sic : Corpus est per speciem corporis sensibile sensu communi vel particulari vel per accidens. Species sive substantia incorporea est per speciem intelligibilem. Et nihil potest esse nisi per speciem qua et sit et cognoscatur. Si autem hæ species comparentur, sensibilis scilicet et intelligibilis, præeminet illud quod est per speciem intelligibilem. Sed in unoquoque quod melius est, Deo attribuendum est. Deus ergo nihil substantiarum sen-

[1] Joan, I, 2.

[2] S. Augustinus, Lib. VIII de Civitate Dei, cap. 6 : « Viderunt summi Philosophi nullum corpus esse Deum, et ideo cuncta corpora transcenderunt quærentes Deum. Viderunt etiam quidquid mutabile est, non esse summum Deum, omniumque principium : et ideo omnem animam mutabilesque spiritus transcenderunt. Deinde viderunt omne quod mutabile est, non posse esse nisi ab illo qui incommutabiliter et simpliciter est. Intellexerunt ergo eum et omnia ista fecisse, et a nullo fieri potuisse. »

[3] Cf. I Sententiarum, Dist. III, cap. D.

[4] Cf. I Sententiarum, Dist. III, cap. E, Tom. XXV nostræ editionis, pag. 100.

sibilium est, sed aliqua substantiarum intelligibilium. Inter intelligibilia autem speciosiora sunt quæ sunt intelligentia et intellecta, quam ea quæ sunt intellecta tantum : et inter intelligentia speciosissimum est quod est omnis intelligentiæ causa et non causatum : hoc ergo Deo attribuendum est, quod sit substantia intelligibilis intelligens, omnis intelligentiæ causa per intellectum omnium universaliter factiva. Super hanc rationem fundat se Plato, tractans in *Timæo* de naturali justitia et ordine factorum, qualiter omnia producuntur ex paterno intellectu qui est mundus archetypus, et matricula quæ est materia.

Quintam viam innuit Magister in *Sententiis*, ex verbis Augustini super illud epist. ad Roman. i, 20 : *Invisibilia Dei*, etc. [1]. Et est sumpta per eminentiam proprietatis creatoris ad proprietatem creaturæ, sicut dicit Aristoteles in I de *Cœlo et Mundo*, quod creator eminet proprietatibus eorum quæ sunt creata, et sic durationem temporis quæ in creatura non est nisi ex creatore, non potest extendere nisi æternitate, sicut Boetius in libro de *Consolatione philosophiæ* dicit :

Qui tempus ab ævo
Ire jubes.

Et magnitudinem molis et virtutis in creatura non potest extendere, nisi infinitate omnipotentiæ, et sic ex magnitudine creaturæ intelligitur creator omnipotens. Similiter species est in creatis ex creatore. Et cum omnia creata per speciem ad creatorem se habeant, sicut omnia artificialia opera ad intellectum artificis, et ex artificialium specie intelligatur artifex sapiens, sequitur quod ex dispositione et specie creaturarum creator summe sapiens intelligatur esse, et supereminens omnem sapientiam.

Et iterum : Unumquodque bonum est in eo quod attingit finem : tam moralia quam naturalia et rationalia et artificialia diriguntur in finem, et gubernantur : et hæc gubernatio non est in ipsis nisi ex creatore, et est bonum in ipsis : cum ergo ex eodem emineat creator, ex hoc ipse creator intelligitur summe bonus, et summum bonum eminens bonitatibus omnium. Et hæc via manifestat Deum secundum attributa diversa, quæ differunt secundum connotata in creaturis, quorum connotatorum speciem præhabet et eminenter habet, ut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [2].

His viis ego addo duas. Una quæ sumitur ex octavo *Physicorum*, in cujus principio probatur, quod motor primus non potest esse motus ab aliquo. Deinde probatur, quod movens motum nec movere, nec moveri habet nisi a motore primo. Similiter motum tantum, moveri non habet nisi per influentiam a primo per omnia media moventia et mota usque ad ultimum quod est motum tantum. Propter quod si cessaret motus in primo secundum quod est actus moventis, cessaret in omnibus mediis in quibus est actus moventis et mobilis, et cessaret in ultimo in quo est actus mobilis tantum. Destruatur ergo consequens : quia videmus, quod non cessat in mediis, nec in ultimo. Ad sensum enim patet esse multa mota, et multa esse moventia et mota : ergo necesse est esse unum primum movens, in quo non cessat motus, secundum quod est actus moventis et non mobilis. Hanc rationem supponit Augustinus, sed non deducit eam in libro de *Civitate Dei*, dicens quod « Apuleius Philosophus propter istam rationem definiens Deum

[1] Cf. I Sententiarum, Dist. III, in fine cap. E.
[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

dixit, quod Deus est anima, motu et ratione mundum gubernans. » Et addit, quod « si Deum animam non dixisset, sed spiritum vel substantiam intellectualem, nihil in ratione peccasset. »

Secunda quam addo, est hæc, quod dicit Boetius in libro de *Hebdomadibus*, et per se notum est, quod omne quod habet esse et quod hoc est, ab alio habet esse, et quod hoc est. Omne quod est in mundo, habet esse, et quod hoc est. Ergo ab alio habet esse, et quod hoc est. A causa autem determinata habet, quod hoc est : ergo non ab eodem habet esse : omnis causa secunda determinata est : ergo a nulla causarum secundarum habet esse quod hoc est. Est autem aliqua causa ejus quod est esse in entibus factis. Cum autem non sit nisi causa prima, vel secunda, oportet quod esse causatum sit a prima causa in omnibus quæ sunt. Causam autem primam vocamus Deum. Et hæc ratio fundatur super quartam propositionem libri *Causarum*, quæ dicit quod « prima rerum creatarum est esse. » Et ex eadem via probatur, quod esse est effectus primæ causæ in omnibus his quæ sunt. Et est Aristotelis in quadam epistola quam fecit de principio universi esse. Sola enim causa prima simplex in fine simplicitatis existens, et nullo determinante ad secundum contracta, potest esse causa secundum quod est esse.

Istæ sunt viæ ad veniendum in notitiam creatoris per creaturas.

Una autem adhuc via est per quam venerunt Philosophi in cognitionem unitatis et trinitatis : et hoc est per vestigium et imaginem. Et hanc viam ponit Augustinus in lib. VI de *Trinitate*[1], et fundatur super duas propositiones, quarum una est, quod nihil quod ad nobilitatem pertinet, invenitur in creaturis, quod non supereminenter et exemplariter inveniatur in creatore. In creaturis autem invenitur unum in tribus, et tria in uno in vestigio et in imagine. Ergo tria in uno et unum in tribus supere minenter invenitur in creatore. Per hoc ergo aliquam potuerunt habere cognitionem trinitatis et unitatis.

Et huic viæ addo ego istam, quod omne operans per intellectum proprium et non per habitum aliunde conceptum, operari non potest nisi formando ex se rationem operis et speciem. Deus autem sic operans est per intellectum universaliter agentem. Ergo format ex se rationem operis et speciem, quæ est sicut proles ipsius intellectus per omnia intellectui agenti similis in quantum agens est. Scitur autem, quod species operis est, et ratio in opus ab agente non procedit nisi vehente spiritu agentis, quem necesse est simplicem esse et ejusdem substantiæ cum agente primo, si primum agens tantæ simplicitatis sit, ut esse et quod est et actio ejus in ipso unum sint. Cum ergo hoc in creaturis esse non possit, nisi per exemplar creatoris, in quo hæc primo sunt et eminenter, ex creaturis cognoscere potuerunt in Deo esse aliquid simile formanti in speciem et rationem, et aliquid simile formato, et aliquid simile spiritui vectori formæ, quem necesse fuit a primo formante procedere, et formæ quam defert connaturalem esse. Et sic trinitatis et unitatis aliquod, licet exiguum, potuerunt habere judicium. Non enim deferret spiritus formam primi formantis, nisi a primo formante procederet, nec iterum deferret formam cui connaturalis non esset. Super hanc rationem fundat Anselmus intentionem suam in hoc quod dicit, quod « processio personarum ut causa præcedit processionem creaturarum a Deo. »

[1] Cf. I Sententiarum, Dist. III, cap. F.

MEMBRUM II.

Utrum cognoscentium Deum unus perfectius cognoscat alio per viam rationis?

SECUNDO quæritur, Utrum cognoscentium Deum unus perfectius cognoscat alio per viam rationis? quia de visione per gratiam non est dubium.

Videtur autem, quod omnes æqualiter cognoscant.

1. Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* dicit, quod « unam rem non potest alius alio plus intelligere. » Deus autem una res est ductu rationis cognita. Ergo unus non potest alio perfectius cognoscere.

2. Adhuc, Nullus cognoscentium Deum ductu rationis, cognoscit de Deo nisi quid non est, et quia est, et quid est infinite, et hoc omnis cognoscens Deum cognoscit : ergo videtur, quod æqualiter cognoscant.

3. Adhuc, Ex uno cognoscentes, æqualiter videntur cognoscere : ductu autem rationis cognoscentes, ex uno cognoscunt,quia ex mundi creatura : ergo videtur, quod æqualiter cognoscant.

Sed contra. IN CONTRARIUM est, quod

1. De Deo sic cognoscentes eum, inæqualiter significaverunt per sermonem, sicut patet in Trimegisto et Apuleio et Platone et aliis multis. Non autem significaverunt nisi sicut cognoverunt. Ergo unus alio perfectius cognovit.

2. Adhuc, In *Sententiis* dicitur, tertia distinctione, quod duobus juvabantur ad cognitionem Dei. A natura quæ rationalis erat : et ab opere, quod visibilitate sui Deum ostendit[1]. Sed nec natura æqualiter rationalis, si potentia comparatur ad actum, nec studio æqualiter disposita, nec in actu considerationis æqualiter perfecta : nec opera sunt æqualiter ostendentia, sed unum plus et alterum minus. Ergo videtur, quod æqualem cognitionem generare non possunt.

Solutio. QUOD concedendum est.

Ad 1. AD PRIMUM autem dicendum, quod Augustinus loquitur de his quæ ambo per idem intelligunt et ex eodem habitu : quia aliter falsum esset quod dicit. Potest enim unus unam et eamdem rem cognoscere per medium demonstrationis, et alter per medium opinionis, et tertius per medium conjecturationis : et constat, quod primus perfectius intelligit quam secundus, et secundus quam tertius.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod licet non cognoscant de Deo nisi tria quæ dicta sunt, tamen quodlibet eorum contingit perfectius et imperfectius intelligi propter differentiam ingenii, et habitus medii, ut dictum est.

Ad 3. AD ALIUD dicendum, quod licet ex uno cognoscant in communi, tamen illud in speciali multas habet differentias, imaginis scilicet, vestigii, speculi, ænigmatis, et secundum Dionysium, similitudinis, et obscuræ resonantiæ. Et in his ipsis multi sunt gradus repræsentationis divinæ, ex quibus necesse est differentem generari cognitionem.

MEMBRUM III.

Utrum aliquis cognoverit vel cognoscere possit Deum cognitione comprehensionis?

TERTIO quæritur, Utrum aliquis co-

[1] Cf. I Sententiarum, Dist. III, cap. A, in fine : « A duobus juvabatur (homo), scilicet, a natura qua rationalis erat, et ab operibus a Deo factis, ut manifestaretur hominis veritas. »

bet in anima : ergo omne quod intelligitur, contingit significari per nomen sive sermonem : Deus autem intelligitur : ergo nominatur.

3. Adhuc, Palam est, quod nominatur hoc nomine, *Deus*, et *Qui est*, et multis aliis nominibus. Ergo nominabilis est, Deus.

Sed contra. In contrarium est quod dicitur,

1. In libro de *Causis*, propositione sexta : « Causa prima superior est narratione : et ideo deficiunt linguæ a narratione ejus, propter excellentiam esse ejus, hoc est, quia esse ejus secundum quod est, narrari non potest. » Ergo videtur, quod nominari non possit.

2. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus* dicit, quod « innominabilis est Deus : et cum ad divina venitur, perfecta invenitur inenarrabilitas vel irrationabilitas [1]. » Ergo videtur, quod nominari non possit.

3. Adhuc, Si nominaretur : tunc etiam vel diffiniretur, vel describeretur : hoc autem impossibile est : ergo videtur, quod nominari non possit.

4. Adhuc, Ambrosius : « Impossibile est mihi generationis narrare secretum : silet vox, non mea tantum, sed Angelorum etiam. » Sicut autem de generatione impossibile est narrationem fieri, sic et de omnibus divinis. Ergo videtur, quod secundum nihil divinorum nominari possit.

5. Adhuc, Ad Philip. II, 9 : *Donavit illi nomen quod est super omne nomen.* Nomen autem quod est super omne nomen, nullum est. Ergo videtur, quod divinorum nullum nomen sit.

6. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Quomodo de divinis nominibus divinus a nobis tractabitur sermo, invocabili et innominabili supersubstantiali deitate demonstrata [2]? » Quasi dicat : Cum deitas sit demonstrata innominabilis et invocabilis, quomodo tractabitur de nomine ejus ?

Solutio. Solutio. Secundum Dionysium in lib. de *Divinis nominibus*, cap. 1, Theologi et sicut innominabilem Deum laudant, et ex omni nomine. Quod enim innominabilis, probant ex illo verbo Genesis, XXXII, 29, ubi cum Jacob Dei nomen quæreret, ab Angelo sibi apparente increpatus est, cur quæreret nomen Dei quod esse mirabile. Super quod dicit Dionysius : « Numquid autem non hoc est vere mirabile nomen, quod est super omne nomen, quod est innominabile, quod est collocatum super omne nomen quod nominatur, sive sit in sæculo isto, sive in futuro. » Sic ergo innominabilis est.

Multorum autem nominum laudant eum, sicut quando ipsum inducunt dicentem, Exod. III, 14 : *Ego sum qui sum :* et vita, lumen, Deus, veritas, et hujusmodi multa alia. Et qualiter nominetur ex istis, post pauca subjungit : « Ita igitur omnium causæ et super omnia existenti, et innominabile convenit et omnium existentium nomina. In quantum enim est segregata substantia divina ab omnibus, excellenter eminens et infinite, innominabilis est. In quantum autem præhabet ut causa omnium bonitates, quæ fluunt ab ipsa, et præhabet eas, ita quod sunt in ipsa per modum causæ, et non per modum effectivum : sic omnium nominibus nominatur. Et sic dicitur essentia, substantia, vita, intellectus, ratio, sensus, vegetatio, virtus, lumen, regnum, et hujusmodi. Omne enim quod habet aliquid, etiamsi per modum causæ habeat, et non per modum suiipsius, quando habet illud idealiter sive formaliter, et nominari potest ex illo. Et sic omnium nominibus nominatur vel mystice vel symbolice. Sic enim ex omnibus intelligitur quoad nos : et sicut intelligitur, ita nomine significatur. » Et hoc est quod dicit Philosophus in libro de *Causis :* « Causa prima est

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 1.

[2] Idem, Ibidem.

super omnem causam, et non narratur nisi per causas secundas, quæ illuminantur a lumine primæ causæ. »

d 1. Ad primum ergo dicendum, quod bene conceditur, quod illud quod intelligitur, etiam nominatur per modum quo intelligitur. Jam autem habitum est, quod de Deo non intelligitur nisi quid est infinite : sed definite intelligitur quid non est : et ideo definite non nominatur. Et cum omne nomen definite significat substantiam ejus quod nominat, quia aliter nomen et definitio non dicerent idem differens per explicitum et implicitum, patet quod simpliciter innominabilis est Deus, et nominabilis secundum aliquid.

d 2. Ad aliud eodem modo dicendum est. Voces enim significativæ ad placitum licet prima relatione referantur ad passionem quæ est in anima, ut dicit Plato in *Timæo*, et Basilius in sermone de *fide divinitatis* (sermo enim est ad hoc, ut affectus et passiones nostras nobis invicem pandamus) tamen per passiones ad res referuntur : quia passiones non sunt in anima, nisi a rebus conceptis. Et ideo quando res perfecto intellectu incognoscibilis est, sequitur quod simpliciter innominabilis est : et si nominatur, secundum aliquid suorum nominatur. Quamvis enim secundum se infinite distet a suis effectibus, et sic sit in tenebris, ut dicit Dionysius, et a nullo intellectu creato possit comprehendi vel cognosci : tamen per habitudinem causalitatis qua se habet ad effectus, non distat in infinitum, sed attingit quemlibet eorum effectuum. Et sic est causa efficiens omnia producens, formalis omnia determinans et in speciem ponens, finalis omnia finiens : et ex his omnibus nominatur secundum aliquid. Materialis autem non est, nec privativa, nec materialibus nec privativis nominari potest : quia non præhabet illa sicut causa præhabet effectum. Et si aliquo tali nominetur nomine, sicut aliquando dicitur petra, vel dormiens, vel latus, symbolica erit nominatio, et sicut (dicit Dionysius) per proportiones dissimilium similitudinum exponenda est.

Ad aliud dicendum, quod talibus non nominatur nisi secundum quid : simpliciter autem non significatur quid est, sed infinite, secundum quod dicit Damascenus de hoc nomine, *Qui est*, quod non significat quid est, sed pelagus substantiæ infinitum. Ad 3.

Ad ea quæ objiciuntur in contrarium, jam patet solutio. Simpliciter enim innominabilis est Deus, secundum aliquid autem nominabilis. Et omne nomen quod nominatur, mystice vel symbolice dicitur : cum non possit in Deum transferri, nisi supereminenter et excellenter super omne quod intelligimus vel significamus, omne nomen ejus manet in admiratione infinitum, ut patet in hoc nomine, *Qui est*. Est enim, quia super omnia est, et ab ipso omnium esse est, et omnium esse in seipso præhabet excellenter et eminenter per excellentiam et eminentiam infinitam. Similiter cum dicitur Deus a θεωρέω-εῖς, quod est *video, vides*, dicitur sicut omnia videns, et sicut omnia providens, et sicut omnium providentias in se habens et præhabens, et ab omnium providentiis segregatus excellenter et eminenter. Propter quod quolibet nomine significatus, in admiratione remanet suspensionis infinitæ. Unde merito corripuit eum qui quæsivit nomen ejus definitum, dicens : *Cur quæris nomen meum* [1], quod est mirabile ? admiratione scilicet qua suspenditur intellectus in infinitum. Eccli. xliii, 29 : *Multa dicemus, et deficiemus in verbis. Consummatio autem sermonum ipse est in omnibus.* Et ibidem, ℣. 30 : *Glorianles ad quid valebimus ? Ipse enim Omnipotens super omnia opera sua.* Et post pauca, ℣. 32 : *Glorificantes Dominum quantumcumque potueritis, supervalebit enim adhuc : et admirabilis magnificentia ejus.* Ad object. 1 et 2.

[1] Genes. xxxii, 29.

TRACTATUS IV.

DE ESSENTIALITATE, SIMPLICITATE, ET INCOMMUTABILITATE DEI.

Habito de his quæ quasi præambula sunt ad hanc scientiam, scilicet quæ et qualis sit scientia de ipso, et quibus viis cognoscitur : nunc de ipso cognoscibili quod est Deus, quærendum est.

Et quia quoad nos prius cognoscitur in unitate essentiæ, quam in distinctione personarum, ideo inquisitionem istam in tria dividimus.

Inquiremus enim primo ea quæ propria sunt essentiæ. Secundo, quæ sunt propria distinctioni personarum. Tertio, quæ communia personis in unitate essentiæ existentibus.

Inter cognoscibilia autem quæ prius intellectui occurrunt, tria sunt, scilicet essentialitas, simplicitas, et incommutabilitas, de quibus agit Magister in I *Sententiarum* [1].

Inter hæc enim primo quærendum est de *essentialitate*.

Circa hanc autem quatuor inquiruntur, scilicet utrum solus Deus vere et proprie sit ?

Et secundo, Utrum possit non esse, vel cogitari non esse ?

Tertio, Utrum alia in comparatione ejus sint per se vel per accidens ? Et hoc est quærere, Utrum accidat eis esse vel per se conveniat ?

Quarto, Utrum hoc ipsum, non posse cogitari non esse, sit Deo proprium, vel etiam aliis conveniat ?

[1] Cf. I Sententiarum, Dist. VIII.

QUÆSTIO XIX.

De essentialitate Dei.

MEMBRUM I.

Utrum solus Deus vere et proprie sit[1] *?*

Quæritur ergo primo, Utrum solus Deus vere et proprie est.

Et videtur, quod sic.

1. Nomine enim proprio non nominatur aliquid, nisi nomen significet illud quod sibi soli et proprie convenit. Dicunt autem Dionysius et Damascenus, quod hoc nomen, *Qui est,* proprium nomen Dei est. Exod. III, 14 : *Sic dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos.* Ergo esse proprium solius Dei est.

2. Adhuc, Esse quoddam perfectum est : nec proprie esse est, quod sui extra se aliquid habet. Omne autem creatum sui esse aliquid extra se habet : aliter enim non esset extensum per durationem. Verum ergo esse quod potentiæ et privationi impermixtum est, solius illius est, quod totum esse intra se habet : hoc autem non est nisi esse essentiæ divinæ : ergo esse vere essentiæ divinæ proprium est.

3. Adhuc, In libro de *Causis,* propositione secunda, probatur quod esse primæ causæ ante æternitatem est, eo quod non est acquisitum : et ideo esse se habet ad æternitatem ut prius natura : et vocat æternitatem *æviternitatem.* Acquisitum ergo esse secundum hoc non est simpliciter esse, sed quoddam esse est : nec est purum esse sive verum, quod nihil de non esse admixtum habeat : quia omne acquisitum secundum se et secundum rationem prius natura in potentia est acquirendi quam acquisitum sit. Quod autem in potentia est acquirendi, in quantum tale est, non est. Ergo vere et proprie non est nisi esse illius quod nullo modo acquisitum est : hoc autem esse tantum Dei est : ergo esse vere et proprie solius Dei est.

4. Adhuc, Esse in Deo per causam est. Est enim causa omnis esse, et esse, ut dicitur in libro de *Causis,* primum causatum ejus est. Dicit autem Aristoteles in II *Physicorum,* quod causa posita ponitur effectus. Est autem Deus continentiæ causa, et non nunc causans, et postea non causans. Ergo continentiæ causans esse est, et a quo est omne esse, ut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus,* cap. 5. Omne autem quod in secundis est a primo, a secundis non percipitur in veritate et puritate qua in primo est : ergo quod in primo est, et in secundis, secundum veritatem et puritatem non convenit nisi primo.

5. Adhuc, Ille cujus omnia sua esse

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. II, Art. 13. Tom. XXV hujusce nostræ editionis.

suum sunt, vere est : illud autem quod tale est, quod nihil suorum esse suum est, non est vere esse, sed est esse ad aliud, quod non est nisi secundum quid et non simpliciter. Solus Deus est, cujus omnia sunt esse suum. Ergo solus Deus simpliciter est : solius ergo Dei simpliciter proprium est esse.

6. Adhuc, Constat, quod omne esse creatum participatum est : omne participatum secundum aliquid participatum est, et non simpliciter esse : ergo simpliciter esse, est non participantis : nihil autem participans solus Deus est : esse ergo simpliciter solius Dei est. Ex his videtur, quod vere et proprie esse solius Dei sit. Et super hoc videntur fundare Augustinus et Hieronymus intentiones suas. Dicit enim Augustinus quod « ipse vere et proprie dicitur esse, cujus essentia non novit præteritum vel futurum. » Et hoc scribit Agustinus in libris de *Trinitate*. Et Hieronymus : « Deus solus qui exordium non habet, *vere*, essentiæ nomen tenuit. »

Ad contra. In contrarium hujus est, quod esse vere hoc est, secundum quod esse est omnibus existentibus commune : quod autem commune omnibus est, uni proprium non est : ergo esse non proprium Deo est.

Quæst. Juxta hoc quæritur quod ex verbis Augustini dicitur, quod Deus vere et proprie esse dicitur : quare dicitur *vere*, et quare dicitur *proprie*?

Solutio. Solutio. *Vere et proprie esse* dicitur, ita quod *proprie* referatur ad ens, sive ad id quod est, et referatur *vere* ad esse. Et tunc vere esse est, quod simpliciter esse est, et quod nihil umquam habuit, vel habet, vel habebit de non esse admixtum : sicut verum aurum dicitur, quod nihil alienæ naturæ habet admixtum. Proprie autem est, in quo est idem quod est et esse. In quo enim diversum est quod est et esse, per aliud est quam ipsum sit. Et hoc modo proprie et vere soli Deo convenit esse.

Et hoc modo procedunt omnes objectiones primæ, et concedendæ sunt hoc modo.

Ad o[bj.] Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod esse quod omnibus commune est, est esse commiscibile et participabile, secundum communitatem analogiæ dictum de omnibus : et hoc non est esse simpliciter, sed secundum quid : nec est esse vere, sed cum non esse permixtum : verum enim in naturis opponitur permixto, sicut in sermonibus opponitur falso, et in operibus opponitur vano, et in apparentibus ad sensum vel intellectum opponitur phantastico.

MEMBRUM II.

Utrum Deus possit non esse, vel cogitari non esse?

Secundo quæritur, Utrum Deus non esse possit, vel cogitari non esse?

Et videtur, quod non possit non esse vel cogitari non esse : quia

1. Quod per naturam insitum est et intellectui impressum et inscriptum, semper præsens est : Deum autem esse, ut dicit Damascenus, per naturam omnibus inditum est et cordibus inscriptum : ergo semper præsens est. Cum hoc autem quod Deum esse præsens est intellectui, non stat Deum non esse, vel cogitari posse non esse : ergo necesse est Deum esse, et non posse non esse, nec cogitari posse non esse.

2. Adhuc, Posito uno contradictoriorum in esse, cum hoc non potest poni reliquum nec intelligi : sed per nuturalem cognitionem ponitur Deum esse : ergo cum hoc non potest poni Deum non esse nec etiam intelligi.

3. Adhuc, Quidquid nobilitatis et veritatis et bonitatis in creaturis est, hoc præhabet et eminenter habet creator, ut

dicit Dionysius. In creaturis autem verius est, quod sic est quod non potest non esse, quam id quod sic est quod potest non esse. Exemplum Avicennæ de eo quod necesse est esse, et possibile est esse. Verissime autem est quod sic est, quod non potest non esse, et non potest cogitari non esse. Minus vere autem, quod sic est, quod non potest non esse, potest tamen cogitari non esse. Verissimum autem esse Dei est. Ergo esse Dei tale est, quod non potest non esse, et non potest cogitari non esse.

4. Adhuc, Non est cogitatio secundum actum quæ non sit cogitabili aliquo informata : Deus autem est ens necesse in omni cognitione : ens necesse nihil in se habet quo possit cogitari non esse : ergo divinæ essentiæ tale est esse, quod non potest non esse, et non potest cogitari non esse.

5. Adhuc, Est Anselmi objectio in *Prosologio*, quod Deo quidquid majus est, attribuendum est. Majus autem est esse quod sic est, quod non potest non esse, nec cogitari non esse, quam id quod potest cogitari non esse. Ergo hoc esse Deo attribuendum est.

6. Adhuc, Aristoteles et Averroes dicunt, quod primum principium intelligendi, intellectus divinus est : sed in quolibet secundorum supponitur primum secundum naturam et secundum intellectum : quidquid ergo hoc intelligit, in hoc et Deum esset intelligit : quod autem in omni intellectu et intelligibili intelligitur esse, et non posse non esse, nec potest cogitari vel intelligi non esse : ergo cogitari non potest Deum non esse.

7. Adhuc, Non potest cogitari, quod esse simpliciter non sit ante non esse : quia quando cogitatur negatio, statim cogitatur causata ab affirmatione. Esse autem tale etiam supponitur ab eo qui negat esse. Si enim quæratur ab eo, quid negat, quando dicit non esse? respondebit, quod negat esse : et sic ponit esse antequam negat esse. Primum ergo esse et simpliciter esse Dei solius est. Ergo non potest non esse.

In contrarium hujus est quod dicitur Sed contra.

1. In Psalmo XIII, 1 : *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus*. In corde autem dicere, est mente cogitare. Ergo mente cogitavit Deum non esse.

2. Adhuc, Job, XXI, 14, dicunt impii ad Deum : *Scientiam viarum tuarum nolumus*. Et cum non possit cognosci nisi per vias ejus, scientiam Dei non habent : et cujus scientiam non habent, cogitare possunt non esse : ergo cogitare possunt Deum non esse : ergo cogitari potest Deus non esse. I ad Corinth. XV, 34 : *Ignorantiam Dei quidam habent*.

Solutio. Quidam distinxerunt, quod est cogitatio per rationem in habitu, et per rationem in actu. Per rationem autem in habitu dupliciter, scilicet in habitu naturaliter impresso, et in habitu acquisito. Et in actu dupliciter, scilicet motu inferioris partis rationis quæ disponit terrena, et motu superioris partis quæ contemplandis æternis inhærescit. Dicunt ergo, quod in habitu innato et actu superioris partis rationis Deus sic est, quod et non potest non esse, nec cogitari non esse : habitu autem acquisito qui frequenter erroneus est, et actu inferioris partis rationis qui serpentina sensualitate frequenter avertitur, Deus sic est, quod non potest quidem non esse, sed potest cogitari non esse, si scilicet inferioris dispositio ad superiora actualiter non referatur. Solutio.

Sed hæc solutio mirabilis esse videtur. Boetius enim in libro de *Hebdomadibus* secundum superiorem partem rationis motus secundum actum dicit : « Intellecto paulisper primum non esse bonum, adhuc multa sunt et alba et dulcia. Intelligibile ergo est secundum partem rationis, primum non esse bonum. Sed ad negationem boni sequitur negatio primi : quia in intellectu primi est quod sit optimum, et sicut dicit Aristoteles,

καλονάγαθον, hoc est, bonum bonum. » Ergo etiam secundum superiorem partem rationis secundum actum motus, contingit intelligi vel cogitari Deum non esse. Et propter hoc dicimus, quod hæc distinctio inducta nihil facit ad propositum.

Sed dicendum, quod actus rationis, sive sit in parte superiori, sive inferiori, dupliciter consideratur. Comparatur scilicet ad libertatem rationis sive potentiæ a qua elicitur : et sic dicit Avicenna, quod nihil affirmat quod non negare possit, et nihil negat quod non possit affirmare, nec aliquid cogitat a quo non possit averti. Et si trahitur passionibus vel errore, afficitur sicut oculus stans in fumo, ut dicit Aristoteles, et non videt quemadmodum oportet eum videre. Unde tunc frequenter dicit non esse quod est, et esse quod non est. Et hoc modo in corde dixit insipiens Deum non esse.

Est etiam actus rationis sive superioris sive inferioris comparatus ad formam sive quidditatem intelligibilis de quo cogitando ratiocinatur. Et hæc comparatio duplex est, scilicet comparando eum ad rationes communes, vel ad rationes proprias. Si comparatur ad rationes communes (communia sunt quæ in pluribus inveniuntur), tunc licet in universali non erret, tamen in proprio frequenter errabit : sicut qui cognoscit mel per croceum et humidum fluidum, quamvis sciat mel tale quidem esse in communi, tamen sæpe putabit fel esse mel, eo quod est croceum humidum fluidum. Et hoc modo errant qui non noscunt Deum nisi per rationes communes, scilicet quod creator est, quod primum principium est : quamvis non errent in ponendo Deum esse, tamen frequenter errant in ponendo hoc vel illud Deum esse, sicut et Alexander erravit dicendo primam materiam Deum esse, cum hoc motu rationis, Deus sic est quod non potest non esse, nec cogitari non esse. Si autem fit per propria motus rationis : tunc intelligibile cogitat in propria natura, et tunc cogitabit Deum verissime et nobilissime esse, et maxime non posse non esse nec cogitari posse non esse. Et sic procedunt primæ septem rationes.

Ad id quod contra objicitur, dicendum quod Anselmus hoc solvit, quod insipiens ideo dixit : *Non est Deus*, quia insipiens est, hoc est, quia sapientiam ejus quod dixit non habuit. Dixit enim non intelligendo dicibile, sed convertendo se ad cor proprium : per quod etiam dicitur *in corde suo*, malitia scilicet errorum et concupiscentiarum cæcantium. Ad ob.

Ad sequens de Job et ad dictum Apostoli eadem est responsio. Unde, Sapient. II, 21 : *Hæc cogitaverunt, et erraverunt : excæcavit enim eos malitia eorum.* Et si sciverunt, non nisi per communia sciverunt, et non per propria. Et ideo sequitur, ℣. 22 : *Et nescierunt sacramenta Dei : neque mercedem speraverunt justitiæ, nec judicaverunt honorem animarum sanctarum.* Et est exemplum Boetii et Tullii : quia omnes appetunt beatitudinem : et si appetunt, sciunt eam esse : tamen quia nesciunt nisi per communia, sicut quod beato omnia ad volitum succedunt, propter hoc in propriis errant, et unus ponit eam esse in divitiis, alter in voluptatibus, tertius gratiatur honores in dignitatibus, ut dicit Aristoteles in I *Ethicorum*. Et universaliter quod quisque sibi putat summum esse bonum. Ad ob.

MEMBRUM III.

Utrum alia in comparatione Dei sint per se vel per accidens, hoc est, utrum accidat eis esse, vel per se conveniat?

Tertio quæritur, Utrum alia in compa-

ratione ejus sint per se, vel per accidens? Et hoc est quærere. Utrum accidat eis esse, vel per se conveniat?

Quod autem omnibus accidat, et solus Deus per seipsum sit, sic probatur :

1. Omne quod est, creatum est : omne creatum, ante se causam habet : omne quod sui esse causam habet, secundum esse dependens est ad causam et esse non habet a seipso : ergo illud quod est et quod creatum est, esse habet ab alio, et secundum quod est esse non habet. Cui autem aliquid convenit habere ex dependentia ad aliud et non convenit ei secundum seipsum et secundum id quod est, per accidens convenit, secundum quod per accidens opponitur ei quod est secundum ipsum vel per se. Omni ergo creato convenit esse per accidens, et non secundum ipsum, sive secundum quod est. Vult enim Aristoteles in I *Posteriorum*, quod hoc convenit secundum ipsum, cujus illud cui convenit tota sufficiens et sola causa est, sicut triangulo rectilineo convenit, tres angulos habere æquos duobus rectis.

2. Adhuc, Illud quod est et creatum est, ante se non esse habet, et negative, quia nihil est : et privative, quia potentia est et non actu. Si ergo esse suum quo in effectu est, haberet secundum ipsum et per se, oporteret quod radicaretur in ipso, secundum quod ipsum reducitur ad sui originem. Non autem habet ante se nisi nihil esse et potentia esse. Vel ergo radicaretur in eo secundum quod ex nihilo est, aut secundum quod potentia est. Si primo modo : tunc esse in effectu conveniret alicui secundum quod ex nihilo est secundum ipsum, hoc est, in quantum ex nihilo est : quod esse non potest, nec etiam intelligi : quia secundum quod ex nihilo est, nihil est. Et sequeretur, quod secundum idem res esset in effectu, et nihil, quæ abhorret intellectus. Si autem radicaretur in ipso secundum quod potentia est, hoc stare non potest : quia secundum quod in potentia est, non est in effectu : secundum esse autem et secundum principium ipsius esse in effectu est, et sic secundum idem per se et secundum ipsum et esset in effectu et non esset in effectu : quod stare non potest. Relinquitur ergo, quod esse non conveniat ei secundum id quod est, sed ex dependentia ad alterum, quod est fons esse et principium. In Deo autem opposito modo se habet. Esse enim divinum ante se non habuit non esse, nec in potentia est ad aliquid vel fuit : sed est in eo idem id quod est et esse : et idcirco non convenit ei esse per aliud, sed secundum seipsum : et ideo non convenit ei esse per accidens, secundum quod accidens opponitur ei quod est secundum ipsum. Et hoc est quod dicit Hilarius in lib. VII de *Trinitate*, quod esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas : eo quod convenit ei secundum id quod est. Nulli autem alii secundum id quod est convenire potest : quia nihil aliorum secundum nihil quod est, nullo modo in potentia est, et nihil aliorum est semper, ita quod esse suum non esse non præcesserit.

In contrarium hujus est, quod Sed contra.

1. Esse prædicatum est de omnibus quæ sunt. Aut ergo prædicatur ut accidens, aut prædicatur essentialiter, sive substantialiter, sive ut quid ejus de quo prædicatur. Si ut accidens, sequitur quod omnia quæ sunt, accidentia sunt in quantum sunt, quod est absurdum. Si autem ut quid ejus de quo prædicatur, sequitur quod esse convenit his quæ sunt substantialiter, et non secundum accidens : et hoc est contra hoc quod ante probatum est.

2. Adhuc, Cum dico, homo est animal, constat quod quæcumque de prædicato per se dicuntur secundum primum modum dicendi per se, omnia de subjecto dicuntur, secundum illud principium quod etiam Aristoteles ponit in

principio *Prædicamentorum* : « Quando alterum de altero prædicatur ut de subjecto, quæcumque de prædicato dicuntur, omnia de subjecto dici necesse est. » Dicitur autem animal *substantia*. Ergo homo substantia est : et est prædicatio essentialis, sive in quid, et non per accidens. Et dicitur *substantia* ens vel esse, sequitur, ergo homo et animal et ens et esse est in prædicatione essentiali et in quid. Non ergo esse secundum accidens convenit his quæ sunt, sed potius ut manens causa et subsistens veritas, sicut et in Deo.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod primæ rationes de necessitate procedunt, et sicut in philosophicis diximus, ubi de primo principio locuti sumus, trahuntur ab Aristotele in quadam epistola de *principio universi esse*, et Avicenna in *metaphysica* sua, ubi loquitur de primo principio.

Ad object. 1. AD ID autem quod objicitur in contrarium, dicendum quod multa sunt per accidens quæ non sunt accidentia secundum sui naturam, sicut animali accidit, quod sit homo : nec tamen est accidens, vel animal, vel homo. Et albo accidit quod sit homo, vel lignum : nec tamen accidens est homo, vel lignum : hoc enim modo accidit, quod secundum ipsum non convenit. Et hoc modo esse accidit his quæ sunt et creata sunt : quia secundum id quod sunt, non convenit eis, sed secundum hoc quod dependent ad alterum : secundum enim id quod sunt, ut dictum est, et nihil sunt et ex nihilo sunt, quæ ipsius esse non possunt esse principia. Et ex hoc sequitur, quod si de Deo quæratur, an est? quæstio per causam terminari non potest : quia nihil habet ante se. Si autem de creato quæratur, an est? quæstio terminabilis est : quia habet ante se id quod est causa esse.

Ad object. 2. AD ALIUD dicendum, quod cum dicitur, homo est animal, prædicatio est per se et in quid. Similiter cum dicitur, animal est substantia. Cum autem dicitur, substantia est ens, prædicatio nec est per se, nec in quid, ut dicunt Avicenna et Algazel. Esse enim non prædicatur de substantia ut genus, vel differentia, nec ut potentia ejus, nec ut actus, sed prædicatur ut creatum primum ab alio participatum. Et ex hoc sequitur de necessitate, quod esse accidit omni ei quod est et quod creatum est, et quod nec genus, nec differentia, nec potentia, nec actus est de quo prædicatur. Et si sic est, non est subsistens veritas ejus, nec manens causa in ipso quod est radicata, nec naturalis generis proprietas, sed in solo Deo hoc sequitur. Et quando fit resolutio usque ad ens, non stat resolutio in ente ut in genere, vel differentia, vel specie, vel sicut in prima potentia, vel in primo actu, sed stat in ipso sicut in primo creato per aliud participato ab omnibus quæ creata sunt. Et hoc est quod dicit Philosophus in libro de *Causis*, quarta propositione, quod « prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. »

Ex hoc etiam ulterius sequitur, cum nullum secundorum aliquam bonitatem quæ est a primo, participare possit in ea puritate quæ est in primo, quod nihil creatorum esse omnimode purum et verum habet, sed solum primum habet esse purum et verum et omnino et omnimode.

MEMBRUM IV.

Utrum non posse cogitari non esse, sit Deo proprium, aut etiam possit aliis convenire?

QUARTO quæritur, Utrum hoc ipsum, non posse cogitari non esse, sit Deo proprium, vel etiam aliis conveniat?

Et videtur, quod conveniat etiam aliis.

1. Sicut enim in antehabitis dictum est, quod est, non potest cogitari non esse dum est : falsum enim non potest intelligi : ergo nec intelligendo cogitari. De multis ergo cogitatur quod sunt, et quod non possunt non esse, et non possunt cogitari non esse dum sunt. Non ergo est Deo proprium hoc.

2. Adhuc, Necessaria sic sunt, quod non possunt non esse, et non possunt cogitari non esse : quia si cogitarentur non esse, sequeretur quod necessaria non essent necessaria. Multis ergo convenit non posse cogitari non esse. Non ergo solius Dei proprium est.

3. Adhuc, In primo de *Cœlo et mundo* probat Aristoteles, quod potentia ad semper esse, non potest inesse ei quod habet potentiam ad aliquando non esse : sequeretur enim, ut dicit, quod aliquando res non esset, et semper esset, quæ sunt contradictoria. Ex hoc accipitur, quod cum necesssarium sit æternum et semper, ut Aristoteles dicit in VI *Ethicorum*, quod nullum necessarium potest cogitari aliquando non esse. Si enim cogitaretur aliquando non esse, oporteret quod hoc cogitaretur secundum potentiam quæ inesset ei ad aliquando non esse : et hoc non potest ei cogitari inesse, supposito quod sit necessarium. Multis ergo valde convenit non posse cogitari non esse : sic iterum sequitur, quod non erit soli Deo proprium.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est quod

1. Objicit Anselmus in *Prosologio* sic : « Quod aliquando non fuit, potest intelligi et cogitari non esse sicut non fuit : » omne creatum aliquando non fuit : ergo omne creatum potest cogitari non esse.

2. Adhuc, Omne quod alicubi non est, potest cogitari nusquam esse sicut alicubi non est : omne creatum alicubi non est, quia nullum creatum ubique est : ergo omne creatum potest cogitari nusquam esse et numquam esse. Solus autem Deus qui ubique et semper est, non potest cogitari alicubi vel aliquando non esse, et per consequens non potest cogitari numquam et nusquam esse.

SOLUTIO. Supposita distinctione potentiæ cogitativæ sive rationis quæ superius posita est, ex comparatione potentiæ ad cogitantem vel cogitabile, dicimus quod secundum facultatem cogitabilis et non cogitantis soli Deo proprium est sic esse, quod non possit non esse, et non possit cogitari non esse. Et hujus ratio est : quia in omni eo quod creatum est, intelligitur aliquando non fuisse, et intelligitur secundum id quod est, ex nihilo et nihil esse. Ex quibus relinquitur, quod potest cogitari de ipsis aliquando non esse, et quod non sunt, nisi per ipsius esse veram causam, et per esse causati influentiam. Omne enim quod est per causam efficientem, non est, nisi causa efficiens continue influat esse secundum actum. Solutio.

Et quod quidam instant, quod domus est, quando ædificator non ædificat secundum actum. Nulla est instantia, ut dicit Avicenna in libro II *Sufficientiæ*. Ædificans enim et generans non sunt causæ proximæ et essentiales ædificati et generati : sed sunt extrinsece cooperantes et disponentes ad hoc, quod aliquid ædificetur vel generetur. Sed alia causa esse in figura domus proxima et efficiens figuræ illius quæ dicitur *domus*, est conclavatio, vel contignatio, sive alia collectio, continens figuram in esse domus. Constat enim, quod non continet, nisi continentiæ tenentiam influendo secundum actum : et si ad modicum tenentiam non influeret, concideret domus. Similiter in generante causa proxima generati est formativa vis, quæ est in gutta generantis, quæ in matre format formabile ad esse, ut humidum maternum, quod materiale humidum vocat Philosophus. In nato autem substantiam membrorum format humidum nutrimentale : et si ad modicum non influeret hujusmodi formationem secundum actum quem influit et formabili et formato et ei ad quod for-

mat, statim periret id quod generatum est. Et similiter se habet in causa esse, quæ simpliciter causa est esse : et si ad modicum non influeret esse, periret omne quod est. Per quod probat Avicenna, quod omnium esse fieri est præter esse primi, quod ab alio esse non habet, sed ipsum secundum id quod est, suum esse est. Propter quod de ipso non potest cogitari, quod non sit : quia nullam ad non esse habet potentiam vel relationem. De omni autem creato hoc cogitari potest : quia omne creatum et potentiam et relationem habet ad non esse.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod licet quantum est de facultate cogitabilis, non possit cogitari simul esse et simul non esse : tamen utrumque contradictoriorum per se acceptum, et a relatione oppositionis quæ secundum contradictionem est separatum, potest cogitari non esse. De Deo autem hoc nullo modo potest cogitari, propter causam quæ dicta est, scilicet quia non habet potentiam vel relationem ad non esse.

Ad 2 Ad aliud dicendum, quod *necessarium* est tripliciter. Duobus modis secundum quid, et uno modo simpliciter. Secundum quid necessarium est, quod positione necessarium est aliquo posito, ut si video te ambulare, necesse est te ambulare, non tamen te ambulare simpliciter contingens est. Secundum quid necessarium est, quod ex cohærentia terminorum necessarium est, ut hominem esse animal necessarium est, eo quod unum clauditur in intellectu alterius : cum tamen esse hominem simpliciter, et animal esse simpliciter, utrumque contingens sit. Simpliciter autem necessarium est, quod est ens necesse, et hoc est, quod nullam habet potentiam vel relationem ad non esse, quod soli essentiæ divinæ convenit : et ideo hoc solum non potest cogitari non esse. Necessarium enim positionis si secundum separatum a positione accipiatur, contingens est, et cogitatur non esse. Similiter necessarium quod est ex cohærentia terminorum, si separatim a cohærentia terminorum accipiatur, cogitatur non esse.

Et quod dicit Aristoteles [1], quod necessarium est æternum, non est dictum de substantia necessarii, vel de esse suo, sed de eo quod est necessarium secundum quod stat sub forma suæ necessitatis : potest tamen secundum substantiam cogitari non esse. De hoc autem quod est ens necesse, non esse nullo modo potest cogitari.

Ad aliud dicendum, quod potentia ad semper esse, et potentia ad aliquando non esse, simul esse non possunt in uno subjecto, sicut dicit Philosophus : subjectum tamen utriusque potentiæ secundum substantiam acceptum, et a consequentia oppositionis separatum (oppositionis dico quæ est inter necessitatem ad semper esse, et potentiam aliquando non esse) potest cogitari non esse, ut jam habitum est. Et sic relinquitur, quod soli Deo proprium est esse, et non posse non esse, et non posse cogitari non esse. Ad 3.

[1] Aristoteles, Lib VI Ethicorum.

QUÆSTIO XX.

De simplicitate essentiæ divinæ.

Deinde quæritur de simplicitate essentiæ divinæ.

Et quæruntur quinque.

Primo, An sit simplex?

Secundo, Qualis sit simplicitas ejus?

Tertio, Quanta sit simplicitas ejus?

Quarto, Utrum Deo proprium sit esse in fine simplicitatis?

Et quinto, Utrum comparatione divinæ simplicitatis alia simplicia sint composita?

MEMBRUM I.

Utrum Deus sit simplex[1] *?*

Primo ergo quæritur, An sit simplex? Et videtur, quod non.

1. In omni enim natura in qua sunt supposita distincta, et natura una communis, compositio est ex particulari et universali, et ex principiis constituentibus particulare in esse particularis, et constituentibus universale in esse universalis. In natura divina sic est. Pater enim est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus est Deus : et hi tres unus in natura Deus, sicut dicit Porphyrius, quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Ergo videtur, quod in essentia divina sit compositio.

2. Adhuc, Cum dicitur Pater, sequitur, si Pater est, Deus est : non e converso, si Deus est, Pater est. Ergo in Deo est quoddam ut antecedens, et quoddam ut consequens, ut videtur. In omni autem tali natura compositio est ex natura antecedente et natura consequente. Videtur ergo, quod in divinis est talis composito.

3. Adhuc, In Deo constat, quod est distinctum et indistinctum : distinctum autem et indistinctum ad unum et idem non possunt reduci : sequeretur enim, quod idem esset communicabile et incommunicabile, et idem incommunicabile et communicabile, et sic contradictoria essent vera de eodem, quod es inconveniens. Videtur ergo, quod illud in quo est distinctum et indistinctum, sit compositum.

4. Adhuc, Constat, quod in Deo est aliquid quod de alio quod etiam in Deo est, non prædicatur, sicut innascibilitas est in Patre, et paternitas, et innascibilitas non est paternitas. In quocumque autem multa sunt, quorum unum non est alterum, composita sunt. In Deo videtur sic esse. Ergo in Deo compositio est, ut videtur.

5. Adhuc, Quidquid secundum aliquid comprehenditur, et secundum totum comprehendi non potest, habet hoc et hoc et est compositum. Deus, ut dicit Augustinus, secundum aliquid comprehenditur, sive videtur, et non secundum to-

[1] Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 22. Tom. XXV nostræ editionis, pag. 251.

tum. Ergo videtur, quod in Deo sit compositio.

6. Adhuc, Negari non potest quin in Deo relativa sint. Dicit autem Augustinus in libris de *Trinitate*, quod omne relativum aliud est quam relatum : aliud enim habet quo relativum est, et aliud quo est. Ergo videtur quod in Deo compositio sit.

7. Adhuc, In quocumque sunt diversa discreta, necesse est esse diversa discernentia. In Deo diversa discreta sunt. Ergo videtur, quod diversa discernentia sunt. Sed in quocumque sunt diversa discernentia, compositum est. Ergo in Deo compositio esse videtur.

8. Adhuc, In quocumque sunt diversæ res diversorum prædicamentorum, compositum est. In Deo res diversorum prædicamentorum sunt, ut dicit Boetius in libro de *Trinitate*, ut substantiæ, et relationis, et utriusque proprie : ergo videtur, quod in Deo sit compositio.

Sed contra. CONTRA :

1. Boetius in libro de *Trinitate* : « Quod non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, id vere est id quod est, et est pulcherrimum fortissimumque, quia nulli innititur. Quocirca hoc vere est unum, in quo nullus numerus. » Et loquitur de Deo : ergo in Deo nullus est numerus. In omni autem composito componentium numerus est. Ergo Deus compositus non est.

2. Adhuc, Deus primum principium est in efficientibus : sed primum principium in efficientibus simplex est : ergo Deus simplex est essentiæ simplicitate : essentia ergo divina simplex est.

3. Adhuc, Primum in ratione sui habet, quod simplex sit : quia si detur, quod compositum sit, tunc sequitur quod aliquid habeat ante se sicut componentia : et ex hoc sequeretur, quod primum non esset principium, quod esse non potest, quia contradictoria verificarentur de eodem. Omnes autem conveniunt, quod Deus primum est. Ergo necesse èst, quod Deus simplex sit.

4. Adhuc, Ens necesse non est nisi quod nullam causam habet : Deus solus nullam causam habet : ergo Deus solus est ens necesse. Ens necesse nullo modo in potentia est : omne compositum in potentia est ad sua componentia : ergo ens necesse compositum non est. Solus Deus ens necesse est : ergo in Deo compositio non est.

5. Adhuc, Sic arguit Boetius in libro de *Trinitate :* « Id quod solum et essentialiter est forma, nec per se, nec per accidens subjectum esse potest. Deus solum et essentialiter forma est. Ergo nec per se, nec per accidens subjectum fieri nec potest. » Inde ulterius arguit Boetius : « Quod nec essentialiter, nec per accidens subjectum fieri potest, nullius compositionis est susceptibile. Deus nec per se, nec per accidens subjectum fieri potest. Ergo nullius compositionis susceptibilis est. »

Si objiciatur contra majorem primi argumenti, quod formæ per hoc quod sunt in materia, subjiciuntur accidentibus, sicut cum dicitur, homo est albus : et substant superioribus, ut cum dicitur, homo est animal. Respondet Boetius quod formæ in materia secundum seipsas et secundum id quod sunt, formæ non sunt, sed formarum imagines, hoc est, ad ea quæ sunt formæ secundum se formatæ imagines : et ratione ejus in quo formantur, subjici possunt, et substare tam accidentibus quam etiam suis superioribus : quia quamvis formæ sunt, tamen materiales sunt. Sed separatæ quæ secundum seipsas formæ sunt, subjici nullo modo possunt. Deus autem et essentia divina omnino est forma separata, et omnia ad formam terminans effective. Ergo essentia divina nullo modo subjectum esse potest. Dicit enim Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*, quod « Deus est species, omni rei speciem præbens. » Relinquitur ergo, quod sit simplex et non compositus.

SOLUTIO. Firmiter credendum et te- Solutio.

nendum est, Deum esse simplicem et incompositum, et secundum fidem, et secundum philosophiam, sicut concludunt ultimæ rationes.

1. Ad primum ergo dicendum, quod supposita in natura divina non distinguuntur suis distinguentibus ad esse substantiale distinctum, ita quod in esse substantiali et absoluto aliud secundum esse divinum sit Pater, et aliud Filius, et aliud Spiritus sanctus, sicut Socrates et Plato distinguuntur sub homine, sed relationibus ad originem pertinentibus ad quemdam essentiæ modum, quo alius secundum originem sit ex alio, et non aliud ab ipso. De relationibus vero secundum originem dicit Boetius, quod nihil diversæ essentiæ adjicit relatum, nec mutat. Quod autem nihil adjicit vel mutat, compositionem non facit. Relatio ergo talis compositionem non facit : quin potius, ut dicit Avicenna, quo aliud simplicius est,eo multiplicius est in relationibus. Et ideo modus existentiæ per relationem, compositionem non inducit : quia nec naturam communem particulat in diversa, sed eamdem in numero in tribus relinquit et in uno esse divino.

2. Ad aliud dicendum, quod in Deo non est natura antecedens, et natura consequens : quia in omni eo in quo natura est antecedens et natura consequens, per aliquid essentiale distincta est natura antecedens a natura consequente : propter quod diversa est natura antecedens a natura consequente. Unde talis natura simplex esse non potest. Et hoc in Deo non est : quamvis sit ibi aliquid per modum antecedentis, et aliquid per modum consequentis : in quo tamen omnino et omnimode idem est res quæ antecedit, et res quæ consequitur : quamvis modus existendi secundum relationem solam, quæ nihil adjicit vel mutat de absolutis, aliud sit antecedentis, et alius consequentis. Et super illum modum consequentia fundatur, cum dicitur, Pater est, ergo Deus est. et non sequitur e converso : idem enim est in antecedente et consequente, tamen secundum modum significandi diversum : propter quod illud quod attribuitur uni, non attribuitur alteri. Et hæc etiam est causa, quare non convertibiliter se habent ad invicem.

Ad aliud dicendum, quod distinctum esse in divinis, est per relationem originis, quæ nihil affert vel variat vel mutat de esse substantiali vel absoluto. Et ideo in divinis esse distincti idem est cum esse indistincti, diversum tamen secundum existendi modum, super quem existendi modum diversum fundatur hoc quod dicitur, quod unum est communicabile vel incommunicabile, et alterum incommunicabile vel communicabile : unde communicabile est idem ei quod est incommunicabile, sed modus existendi sive significandi diversus. Ad 3.

Ad aliud dicendum secundum Anselmum, quod innascibile et Pater, et innascibilitas et paternitas, non dicunt quid existens, sed quemdam existentiæ modum, sicut ab alio non esse, et alium ab ipso esse, quæ sunt relationes principii ab ante et post. Jam autem habitum est, quod tales relationes nihil addunt, nihil variant, nihil mutant in esse simplici. Propter quod etiam Gilbertus Porretanus tales relationes potius dixit assistentes, quam inhærentes : et ideo nullam conferunt compositionem. Innascibilis enim secundum omne esse absolutum est idem cum eo qui est Pater, et e converso : quamvis innascibilitas quemdam modum dicat quem non dicit paternitas : sicut in puncto quod est finis et principium, alium modum dicit esse finem et alium modum dicit existendi principium esse : qui tamen modi nullam in puncto quantitatis faciunt compositionem. Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod Deus secundum aliquid videtur, et non totus videtur, partitiva constructio est quæ importatur in hac oratione *secundum aliquid*. Partitur enim in attributis et connotatis, et non Ad 5.

in partibus essentialibus vel integralibus divinæ essentiæ. Et ideo hoc non impedit simplicitatem : quia in quantum aliquid simplicius est, eo plura habet attributa sicut relatum ad plura.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod in creaturis sic est, ut dicit Augustinus, quod omne relativum est aliud quam est relatum : quia in creaturis relationes ex motu et mutatione innascuntur : et oportet, quod aliud sit id quod ex motu suo in ipso efficitur. In divinis autem, ubi relatio non dicit diversam existentiam, sed tantum diversum existendi modum, idem penitus est relativum habitu vel actu relatum, et suppositum quod refertur per relationem, nec differt ab eo nisi secundum existendi modum qui dictus est.

Ad 7. Ad aliud dicendum, quod ubi discernentia formæ sunt absolutæ, vel res facientes discretionem, ibi necesse est quod discreta secundum esse absolutum diversa sint. Ubi autem discernentia non faciunt nisi existendi modum secundum relationem originis, ibi discernentia non faciunt nisi modum discernendi diversum in quibus esse discretorum absolutum idem est, sicut prius in exemplo puncti ostendimus.

Ad 8. Ad ultimum dicendum, quod in relatione duo sunt : unum ex genere, et alterum ex specie. In genere accidentis est et suum esse est inesse, et quoad hoc non manet in divina prædicatione res relationis. Quia omne quod est in essentia divina, est idipsum quod divina essentia substantialiter : et omne quod est in divina persona, est idipsum quod divina persona substantialiter. Unde relatio quæ est in persona, est ipsa persona. Ex specie autem habet sive ex speciali genere, quod ad alterum est : relativum enim hoc quod est, ad alterum esse est : et hoc modo non dicit nisi existendi modum. Et hoc modo, ut dicit Boetius, recipitur in divina prædicatione : quia res ejus hoc modo non dicit diversam rem a re quæ est substantia, quamvis diversum modum significandi, qui nihil affert compositionis, ut dictum est.

MEMBRUM II.

Qualis sit simplicitas Dei[1] ?

Secundo quæritur, Qualis sit simplicitas ejus ?

Est enim simplicitas multiplex, scilicet unitatis puncti in genere quantitatis, simplicitas etiam corporis homogenii, simplicitas principiorum substantiæ, sicut materia et forma *simplicia* dicuntur : et simplicitas componentium quodcumque compositum : nisi enim illa essent simplicia, abiretur in infinitum. Et est simplicitas intelligibilium : quia non intelligitur nisi simplex.

Quæritur ergo, Qualis sit simplicitas divina ?

Et videtur, quod sit ad modum unitatis simplex.

1. Simplex enim, ut dicit Boetius in libro de *Trinitate*, unitas formaliter una est in pluribus unis materialiter numeratis. Et similiter videtur in unitate essentiæ quæ una et simplex est in tribus personis.

Quod si concedatur, contra est, quod unitas simplicitatis in unitate est simplicitas determinata ad genus entis : ergo est in ea et quod determinat r, et quo determinatur, et unum illorum non est alterum. Simplicitas autem divina non admittit diversitatem determinati et determinantis. Ergo simplicitas divina non est ad modum simplicitatis unitatis.

Similiter videtur, quod non sit ad modum simplicitatis puncti : quia dici t

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 23. Tom. XXV nostræ editionis.

Aristoteles : « Punctum est substantia posita in continuo, hoc est, quid positum. » Quod autem quid positum est, ab alio habet quod quid est, et ab alio quod positum est. Dicit enim Boetius in libro de *Hebdomadibus*, quod omne quod est, et hoc est, ab alio habet quod est, et ab alio quod hoc est. In Deo autem idem est quod est, et quod hoc est. Ergo simplicitas divina non est ad modum simplicitatis puncti.

Adhuc, Nullo modo potest esse ad modum corporis homogenii, quod *simplex* dicitur. Corpus enim homogenium duplex est, scilicet elementum, et elementatum. Elementum autem non est simplex nisi secundum formam : quia sicut dicit Isaac in libro de *Elementis*, elementum est, quod secundum formam non resolvitur ad formam aliam. In partibus autem materialibus et integralibus multimodam et quantitativam habet compositionem. Homogenium autem elementatum, quamvis partes cum toto in forma dissimiles non sint, nec pars etiam cum parte, sicut quælibet pars carnis est caro, tamen componitur ex his quæ diversæ sunt essentiæ, et in ipso composito essentialem retinent diversitatem. Simplicitas autem divina talis est, quæ nihil diversitatis essentialis admittit.

Objiciunt tamen quidam contra hoc : quia Scriptura dicit Deum esse petram, et locum, et aliquando aquam, et hujusmodi quæ corpora homogenia sunt. Sed hoc nihil est : quia talia symbolice de Deo dicuntur, ut dicit Dionysius : et ideo per dissimiles similitudines proportionum ad aliquid, et non per naturam simplicis vel compositæ essentiæ in Deum referuntur.

Similiter non videtur esse talis simplicitas, qualis est principiorum substantiæ. Quia principia substantiæ quamvis ex essentiis diversis non sint composita : tamen componibilia sunt ad invicem in toto et ad formam totius, quia terminantur sub esse totius compositi. Simplicitas autem divina in esse divino talem componibilitatem non admittit. Si enim cum alio posset componi, tunc cum alio possibilis esset ad tertium, quod est inconveniens, et haberet aliud æquipotens sibi ad componendum, quod majus est inconveniens quam primum. Et hoc tam in partibus essentialibus verum est, quam in partibus formalibus essentialibus. In essentialibus enim una pars ut actus est, et alia ut potentia. In formalibus autem essentialibus ultima differentia ut actus est, et ad omnes ante illam ordinatur in potentia generis. Horum autem nihil admittit simplicitas divina, quæ tota agens actus purus est, nihil habens in potentia.

Si vero dicatur, quod est simplex ut componentia simplicia sunt, non videtur esse verum. Componentia enim secundum diversitatem suæ essentiæ numerantur in composito, et sic in composito est aliquis numerus. Dicit autem Boetius, ut præhabitum est, quod « in vero uno et simplici nullus est numerus. »

2. Adhuc, In talibus componentibus unum innititur alteri. Potentia enim innititur actui, et partes componentes innituntur formæ totius. Dicit autem Boetius, quod « illud quod verum unum est et simplex, nulli innititur. » Simplicitas ergo divina non est ad modum simplicitatis componentium.

3. Adhuc, Secundum hoc Deus intraret in compositionem omnium existentium et commisceretur omnibus existentibus, quod est contra Philosophum in libro de *Causis*, propositione decima nona, ubi sic dicit : « Causa prima regit res creatas omnes, præterquam quod commisceatur cum eis. » Simplicitas ergo Dei non est ad modum simplicitatis componentium.

Similiter, Non videtur esse ad modum simplicitatis intelligibilis.

1. Intelligibile enim simplex dicitur : quia a materia et appendiciis materiæ depuratum est, eo modo quo universale abstrahitur a particulari et particularibus : nihilominus tamen universale ad-

mittit compositionem diversarum essentiarum : sicut species sive specialissima sive subalterna cum sit universale, composita tamen est ex genere et differentia. In Deo autem, ut dicit Boetius, nulla potest esse essentiarum compositio. Ergo simplicitas divina non est ad modum simplicitatis intelligibilis.

2. Adhuc, Intelligibile secundum id quod est, constitutivum est intellecti : aliter enim non essent eadem principia intelligendi et essendi, quæ eadem vult esse Aristoteles in I *Physicorum*. Et si sic esset simplex Deus, tunc non esset separatus ab entibus secundum esse, sed potius immixtus eis, quod est contra Philosophum in libro de *Causis* in jam dicta propositione decima nona.

Ex his videtur relinqui, quod simplicitas divina exemplum non habeat vel simile in aliqua simplicitate.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod ea quæ sunt in creaturis, et pertinent ad nobilitatem earum, exemplificata sunt a creatore. Et sic videtur, quod sicut exemplum similitudo est exemplaris, ita debeat esse similitudo inter exemplatam similitudinem et exemplarem, et simplicitas quæ in exemplis non invenitur, videtur etiam non esse in exemplari.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod simplicitas divina non habet exemplum eo modo quo divina est. Et hujus causa est, quia nihil secundorum potest participare aliquam bonitatum quæ influitur ei a primo secundum puritatem et veritatem qua est in primo. Unde in libro de *Causis* super propositionem decimam nonam sic dicit commentum : « Causa prima et prima bonitas influit bonitates super res influxione una : verumtamen unaquæque rerum recipit ex illa influxione secundum modum propriæ virtutis et sui esse. » Unde cum causati esse et virtus inferior sit, quam esse et virtus primi, omnes bonitates receptæ a secundo, inferioris valde nobilitatis sunt in secundo quam fuerunt in primo. Unde sequitur, quod nihil secundorum vere simplex sit.

Et hoc etiam dicit Boetius in libro de *Trinitate*, quod vere unum est, in quo nullus est numerus, nullum in eo aliud præter id quod est. In omni autem quod est citra primum, aliud est id quod est, et aliud quo est, et propter hoc non vere simplex est, sicut patet in simplicibus quantitatis. Unitas enim in id quod est indivisibile, est potentia ad formam distincti existens : quo autem unitas est, forma distinctionis est. Et ex his duobus constituitur unitas in specie unitatis.

Similiter punctum in id quod est indivisibile, est possibile ad formam positionis vel situs in continuo. Formam autem positionis dico, ut ante, retro, supra, infra, in dextro, vel sinistro. Ab hac enim forma punctum habet quod punctum est : et ideo aliud est in eo quod est, et aliud quo est : propter quod ad modum divinæ simplicitatis non potest esse simplex.

In corpore autem homogenio licet una in partibus et in toto forma sit, tamen illa distensa per quantitatem et situm partium, dividitur divisione continui : et ideo perfectionem divinæ simplicitatis non imitatur.

In principiis etiam substantiæ non potest esse simplicitas : quia licet ex aliis principiis substantiæ non componantur, tamen aliud habent hoc quod sunt, et aliud quo principia substantiæ sunt : hoc enim quod sunt, res quædam et substantiæ sunt : quia ex non substantiis non fit substantia, ut dicit Philosophus. Eo autem quo principia substantiæ sunt, utrumque principiorum dependentiam habet ad alterum. Materia enim dependet ad formam ut ad actum, et forma ad materiam ut ad id in quo habet esse distinctum et esse in effectu. Unde et in his et quod est, et quo est principium, non idem est : et ideo talia principia modum simplicitatis divinæ non habent, nec attingunt.

Similiter dicendum est de componentibus. Componentium enim unumquodque id quod est aliud habet, et aliud quo est componens. Quo enim est componens, dependens est ad id quod secum componit : et omnia simul composita dependentia sunt ad formam compositi quod componunt : et non est in eis idem quod sunt, et quo sunt : et ideo ad simplicitatem Dei non perveniunt.

Similiter intelligibile quod simplex est quodammodo, a particularibus scilicet segregatum per intellectum tantum, hoc quod est in ipso, natura quædam est possibilis ad esse in rebus, et ad esse intellectu, licet secundum aliud sit esse in intellectu, et secundum aliud in rebus : unde aliud est in ipso quod est, et aliud quo intelligibile vel universale est. In prima autem causa, quæ Deus est, ut dicunt Avicenna et Algazel, omnino et omnimodum idem est esse, et quod est, et quo est.

Et ex his relinquitur, quod divina simplicitas in creaturis nullum habet exemplum.

Ad object. Ad id quod objicitur, dicendum quod est exemplum imitationis, et exemplum perfectæ æqualitatis. Et simplicia in creatis exempla sunt simplicitatis divinæ secundum qualemcumque imitationem : sed exempla esse non possunt secundum æqualitatem perfectam.

QUÆSTIO INCIDENS.

Utrum Deus sit forma vel materia omnium [1] ?

Juxta hoc quæritur, Utrum Deus sit forma omnium, vel sit materia omnium ?

Et videtur, quod forma.

1. Dicit enim Dionysius in libro de *Cœlesti hierarchia*, quod « esse omnium est super esse deitas [2]. »

2. Adhuc, Augustinus : « Verbum Dei forma est non formata : » verbum autem Dei Deus est : ergo Deus forma omnium est.

3. Quidam etiam fuerunt, qui Deum animam mundi posuerunt, quæ ad se idealem formam existentem omnia format, secundum quod etiam Aristoteles videtur dicere de principio universi esse quod in creatione sua actus est ex actu, sicut in operante per artem medicinæ plaga est ex plaga, sanitas ex sanitate, domus ex domo.

4. Adhuc, Intellectus practicus per hoc quod est practicus, est forma omnium suorum operatorum : res autem creatæ in Deo sunt eodem modo quo artificiata sunt in intellectu artificis, sicut dicunt omnes Philosophi tam Peripatetici quam Stoici : ergo videtur, quod Deus sit forma omnium suorum factorum.

5. Alexander etiam in quodam libello quem fecit de *Principio incorporeæ et corporeæ substantiæ*, quem secutus est

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XX. Art. 1. Tom. XXV hujusce novæ editionis. Cf. etiam IIam Partem Summæ de Creaturis, Quæst. 12. Tom. XXXV.

[2] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 4.

quidam David de Dinanto in libro quem scripsit de *Tomis*, hoc est, de divisionibus, dicit Deum esse principium materiale omnium. Quod probat sic : quia νοῦς, hoc est, substantia mentalis primum formabile est in omnem substantiam incorpoream. Primum autem formabile in res alicujus generis, primum materiale est ad illa : νοῦς ergo primum principium est ad omnes incorporeas substantias : materia autem possibilis ad tres dimensiones, primum formabile est in omnes corporales substantias : ergo est primum materiale ad illas. Quæro ergo, Si νοῦς et materia prima differunt, an non ? Si differunt : sub aliquo communi a quo illa differentia egreditur, differunt, et illud commune per differentias formabile est in utrumque. Quod autem unum formabile est in plures, materia est, vel ad minus principium materiale : propter quod in nono *primæ philosophiæ* dicit Philosophus, quod quæcumque sunt in genere uno, eorum est materia una. Si ergo dicatur una materia esse materiæ primæ, et νοῦς erit primæ materiæ materia : et hoc ibit in infinitum. Relinquitur ergo, quod νοῦς et materia prima sunt idem.

Similiter Deus et materia prima et νοῦς aut differunt, aut non. Si differunt, oportet quod sub aliquo communi a quo differentiæ illæ exeunt, differant : et sequitur ex hoc, quod illud commune genus sit ad illa, et quod hoc genus materialis principii sit notitia ad illa, et quod hoc genus materialis principii sit notitia ad illa, et quod primorum materialium sit materia, quod inconveniens est, sicut prius habitum est. Et ex hoc videtur relinqui, quod Deus et νοῦς et materia prima idem sunt secundum id quod sunt : quia quæcumque sunt, et nulla differentia differunt, eadem sunt : Deus autem et νοῦς et materia prima sunt, et nulla differentia differunt, ut jam probatum est : ergo eadem sunt, dicente Aristotele in IX *Topicorum*, quod idem est, a quo non differunt differentia : et sic videtur, quod Deus sit materia omnium.

In contrarium dicendum, quod

1. Hoc absurdissimum est : primum enim non commiscetur cum aliquo, ut dicitur in vicesima propositione libri *Causarum* : materiale autem principium commiscetur cum omnibus principiatis suis sive materiatis.

2. Adhuc, In II *Physicorum* dicit Aristoteles quod tres causæ coincidunt in unam rem, quarta vero numquam in eamdem rem coincidit cum tribus : efficiens enim, formalis, et finalis sæpius coincidunt in unum, quod est efficiens univocum cum effectu, et ad faciendum formatur, et movetur a fine, qui finis forma est effectus et terminus actionis efficientis. Materialis autem cum tribus his numquam coincidit in idem : quia non potest esse idem re faciens et factum, et movens et motum, et in potentia existens et in actu. Habitum enim est, quod Deus est primum efficiens : non ergo potest esse idem in re cum materia.

Solutio. Dicendum, quod Deus nec forma essentialis, nec materia alicujus est, nec esse potest.

Ad dicta Dionysii et Augustini dicendum, quod sicut dicit Bernardus in *Canticis*, « Deus est esse omnium, non materiale, vel essentiale, sed causale. » Et est causale secundum efficientem et formalem et finalem causam : quia est efficiens et formans et finiens esse rei, sicut paradigma a quo fiunt, et ad quod formantur, et ad quod finiuntur : cum tamen intrinsecum sit extra facta formata et finita existens, et nihil sit de esse eorum : sicut lignum ad figuram pedis formatum, paradigma est ad omnes calceos qui fiunt ad ipsum. Et quia hoc quod paradigmaliter forma est, ab eo quod essentialiter forma est quidam nescierunt distinguere, sicut Anaximander et Democritus, sicut narrat Aristoteles in I *Metaphysicorum*, ideo dixerunt om-

nia esse unum in forma. Et quia Deus prima forma est, dixerunt omnia esse Deum, quod est erroneum, sicut probatum est. Paradigma enim de suo esse essentiali nihil dat formato, sicut sigillum de metallo nihil dat ceræ : sed figuram quæ extrinsecus terminus ejus est, dat ei : ita tamen, quod totam retineat quæ secundum esse est in metallo. Sic dicitur *dare*, eo quod simile imprimit in cera : quæ tamen non est similis nisi per imitationem, et non per æqualitatem : deficit enim a figura sigilli in hoc, quod virtutem sigillandi non habet ulterius sicut figura sigilli quæ multa valet sigillare. Id autem quod sic facit quod quoad omnia sua manet extrinsecum facto, et nihil de essentialibus suis largitur facto, non potest esse forma essentialis factorum.

Ad aliud dicendum, quod cum Deus causa prima sit, animæ alicujus rationem habere non potest, nec cœli, nec mundi, sicut in *Physicis* determinatum est. Anima enim quantumcumque perfecta sit, non nisi vitæ et motus localis potest esse principium in eo cujus est anima, ut in libro de *Causis* probatum est : Deus autem universi esse principium est.

Adhuc, Anima essentialis est ei cujus est anima, hoc est, in quo facit vitam et motum, et est conjuncta ei cujus est anima. Deus autem principium est separatum, nulli essentiale et nulli conjunctum. Unde Hermes Trismegistus in libro qui dicitur *Delphora* ad Æsculapium : « Solus Deus, et merito solus ipse : ipse enim in se est, et a se est, et ipse totus est plenus atque perfectus : hujusque sua summa stabilitas est, nec alicujus impulsu, nec loco moveri potest : cum in eo sint omnia, et in omnibus ipse sit solus. » Non negatur tamen, quin Deus idealiter se habeat ad facta : omnia enim facta sunt ad ipsum sicut ad ideam.

Ad id quod objicitur de intellectu, practico et operatis ab ipso, concedendum est : sed ex hoc non sequitur nisi quod Deus idealiter sit causa formalis omnium.

Ad id quod quæritur de materia, dicendum quod sicut probatum est, Deus non potest esse materia rerum. Unde error ille et contra fidem et contra philosophiam est. Ad 5.

Et quod objicitur de νοί et materia, dicendum quod si νοῦς primum formale est ad incorporeas substantias, et materia primum formabile ad materiales : quidam concedunt, quod νοῦς et materia prima id quod sunt idem sunt : hoc enim necesse est concedere omnes illos qui corporalium et incorporalium dicunt esse materiam unam. Super quam positionem videtur esse fundatus liber qui dicitur *Fons vitæ*, quem dicunt quidam factum fuisse ab Avicebron Philosopho. Quod tamen ego non credo esse verum. Puto enim corporalium materiam esse unam primam : incorporalium autem nullam, ut expresse in libro de *Trinitate* dicit Boetius. Esse tamen in ipsis in corporalibus, in quantum facta sunt, primum subjectum, quod quasi fundamentum est eorum quibus ad esse perfectum determinatur, quod cum materia nec idem specie, nec idem genere est, sed similitudinem habet ad ipsam secundum proportionem. Sicut enim materia ad formas quibus determinatur se habet, sic ista se habet ut primum subjectum ad determinantia. Sed de his in sequentibus propria erit intentio quærendi.

Processus autem et Alexandri et David non valet : procedunt enim ac si omnia distincta et differentia sub aliqua communitate generis distinguantur et differant : quod patet esse falsum. Ens enim per se et ens per accidens distinguuntur : similiter ens actu et ens potentia : et tamen sub nulla communitate generis distinguuntur. Genus enim substantialiter prædicatur de sibi subjectis. Ens autem substantialiter non prædicatur de ente per accidens, et de ente in potentia : quia ens in potentia secundum id

quod est, non est, nec habet esse nisi secundum quod dependet ad actum. Similiter ens per accidens secundum id quod est, non est: esse autem habet secundum quod aliqualiter se habet ad substantiam, scilicet ut mensura ejus, vel dispositio, vel respectus. Et sic distincta sub communi secundum analogiam, non necesse est differentiis distingui constitutivis, sed modis quibus plura habent analogiam ad unum: et sic distincta non necesse est unum principium potentiale per modum generis vel materiæ habere ante se.

Ex hoc ulterius patet, quod non procedit ratio qua probari videtur, quod Deus et νοῦς et materia prima unum sint.

MEMBRUM III.

Quanta sit simplicitas Dei[1] ?

Tertio quæritur, Quanta sit simplicitas divinæ essentiæ?

In libro enim de *Causis* dicitur, quod sit in fine simplicitatis. Et hoc non videtur esse verum.

1. Non enim in fine simplicitatis est, in quo est aliud quod est et esse. In Deo autem videtur, quod aliud sit quod est et esse. Dicimus enim, quod in Deo est essentia sive natura divina. Dicit autem Philosophus in quarto *Physicorum*, quod nihil est in seipso. Ergo videtur, quod in Deo essentia sit sicut aliud in alio: et sic videtur in eo differre quod est et esse.

2. Adhuc, Esse cui nihil additur ut determinans ipsum, esse commune est ut de omnibus prædicatum. Si ergo esse in Deo nihil addit: tunc esse divinum commune esse est quod de omnibus prædicatur: et sic redit Anaximandri error qui in præcedentibus reprobatus est.

3. Si quis dicat, quod in his quæ sunt sine materia, individuatio et determinatio sit per se ipsa. Hoc esse non potest: si enim determinaretur se ipso aliquid, tunc idem esset determinans et determinatum, et communicabile et incommunicabile, et ens in potentia et ens in actu: quæ omnia abhorret intellectus. Ens enim indeterminatum, in potentia ad ens determinatum est, sicut genus se habet ad speciem ut potentia ad actum. Ex eodem ergo non videtur esse in Deo esse et determinatum esse ad esse divinum: et sic aliud videtur esse in Deo quod est, et quo est: et ita non est in fine simplicitatis.

4. Adhuc, Major est simplicitas et indifferentia in natura quæ non admittit distinctionem personalem, quam in ea quæ admittit: divina essentia admittit distinctionem personarum et pluralitatem: ergo videtur, quod non sit in termino simplicitatis.

5. Adhuc, Cum dicitur, Pater est Deus, Pater est pater, quæro, Utrum eo sit Deus, quo Pater est, et e converso? Et videtur quod non, quia paternitate est Pater, deitate Deus: et si paternitate esset Deus, sequeretur quod non esset Deus in quo non esset paternitas, et sic Filius non esset Deus, et Spiritus sanctus non esset Deus: ergo aliud est in eo paternitas, et aliud deitas: et sic in Patre videtur esse numerus: sequitur ergo, quod non sit vere unum, et vere simplex, secundum dictum Boetii ante introductum.

6. Adhuc, In Deo videtur esse multitudo accidentium. Dicit enim Aristoteles in primo *primæ philosophiæ*, quod substantia nulli est accidens: et quod accidens est in uno, in nullo potest esse substantia: sed sapientia, virtus, et hujusmodi in creatis sunt accidentia: ergo

[1] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 22. Tom. XXV novæ editionis nostræ.

non possunt in Deo esse substantiæ : et sic videtur, cum sapientia, justitia, et hujusmodi multa sint in Deo, quod non sit in fine simplicitatis.

7. Adhuc, Negari non potest quin in Deo proprie duo sint prædicamenta salvata secundum modum suæ prædicationis, substantia scilicet, et relatio. Hoc enim supponit Catholica fides, et dicit Boetius in libro de *Trinitate*. Et sic sunt ibi duo, quorum unum non est alterum : ergo numerus : et per consequens sequi videtur, quod non sit in fine simplicitatis, ut dicit Boetius.

Sed contra. In contrarium hujus est quod dicit

1. Augustinus in libro VI de *Trinitate*[1], quod « Deus vere et summe simplex est : » non autem est vere et summe simplex, nisi per abnegationem omnis compositionis et omnis componibilitatis, et quod nullo modo contingat compositioni : ergo nec compositio in Deo est, nec componibilitas, nec est contingens compositioni. Dico autem *compositionem*, quæ est uniens multa in unum, sive unione naturæ, ut essentialia uniuntur in unum compositum ut ex potentia et actu : sive per modum congregationis in unum, sicut accidentia uniuntur in subjecto uno. *Componibilitatem* autem dico, sicut componentia aliquid non sunt tantum id quod sunt, sed conjunctam habent habitudinem qua se habent ad invicem ut potentia et actus, et omnia ad compositum componentia ut stantia et determinata sub forma compositi. Et dico *contingens compositioni*, quod non est nisi compositi, sicut universale prædicabile de sibi subjectis (hoc enim non prædicatur per verbum substantivum, quod nota compositionis est, nisi in quantum totum esse est) oportet quod dicat formam quæ non contingit nisi compositioni : aliter enim non diceret totum esse compositi, et esset prædicatio falsa, et sequeretur, quod non esset idem esse formale universalis et particularis, quæ omnia absurda sunt. Deus ergo summe simplex est per negationem compositionis essentialis et accidentalis, et per negationem componibilitatis, et per hoc quod non contingit compositioni.

2. Adhuc, In omni genere quod prius est, simplicius est, dummodo sit prius per naturam : ergo quod omnium primum est, simplicissimum est. Deus autem omnium primum est : ergo simplicissimus est : sed superlativus rem suam dicit in termino : ergo omnium simplicissimum est in fine simplicitatis.

3. Adhuc, Omne quod quocumque modo compositum, vel componibile, vel compositioni contingens est, alii innititur vel quoad esse in actu, vel quoad constitutionem. Primum impossibile est alii inniti : sequeretur enim, quod primum non esset primum si alii inniteretur. Deus autem omnium primum est. Ergo impossibile est alii inniti Deum. Ergo nec compositus, nec componibilis, nec compositioni contingens est.

Solutio. Solutio. Concedendum et firmiter credendum, quod Deus in fine sive in termino simplicitatis simplex est, ut probant ultimæ rationes. Et dicitur *simplex* per abnegationem compositionis, et componibilitatis, et quia non contingit compositioni. Et hujus causa est, quia Deus primum est, et ideo non compositus : compositum enim posterius est componentibus. Et quia compositum causatum est : primum autem causatum esse non potest. Et quia in omni composito est potentia et actus, et sic aliquid imperfectum : in Deo autem nihil imperfectum esse potest. Et quia omne compositum est agens non per seipsum, sed per aliquid quod in ipso est, quod est vel forma substantialis vel accidentalis : Deus autem causa est per seipsam agens.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod in Deo idem est esse et quod est, sive quod est et quo est. Et hoc non solum

[1] S. Augustinus, Lib. VI de Trinitate, cap. 6.

dicit fides, sed etiam in philosophia probatum est. Quia quod est, in quantum est hoc quod est, nihil est et in potentia est, et esse non habet nisi ex dependentia ad alterum, sicut in libro *Physicorum* probatum est. Et ideo in Deo sicut in primo universi esse principio totum est esse quod in ipso est. Et si signatur ut id quod est, oportet quod illud quod est, idem sit cum esse. Et quod Aristoteles dicit, quod « nihil est in seipso, » dicit propter hoc, quod præpositio, *in*, diversitatis nota est, sive transitionis, et notat diversitatem continentis et contenti secundum omnem modum. Et hæc diversitas vera est in omnibus in quibus est diversum esse et quod est. In quo autem idem est esse et quod est, diversitatem notare non potest, nisi illo modo significandi per locutionem quam theologi *diversum modum attribuendi* appellare consueverunt. Et hujus causa est inopia sermonis nostri et intellectus: quia de simplicissimo esse, cui multa propter perfectionem suam attribuuntur, loqui non possumus nisi modo nostro, hoc est, ut de composito.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod esse divinum cum dicit *divinum*, non determinatur ut aliud ab alio, sive ut confusum a determinante confusionem suam, sed ut idem per idem aliter et aliter significatum.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod esse in divinis non est alterius receptibile, eo quod non est componibile, sed excessu suo determinatur ad unum : omnia enim quæ in ipso sunt ut bonum, sapiens, simplex, et hujusmodi, per superabundantiam conveniunt ei : et ideo est unum solum quod seipso ut primum ab aliis omnibus habet distinctionem. Et si determinari videtur per aliquid, hoc non est nisi secundum modum significandi. Propter quod, Sapient. xiv, 21 : *Incommunicabite nomen* dicitur Deus : quia secundum seipsum incommunicabilts quid est.

Et ideo id quod objicitur de determinato et indeterminato et ente potentia et ente actu, locum non habet nisi in his in quibus diversum est determinans et determinatum.

Ad aliud dicendum, quod hæc propositio falsa est, quod major est simplicitas in natura quæ pluralitatem personarum non admittit, quam in ea quæ admittit. A
Habitum est enim in prædictis, quod quo aliquid simplicius est, eo plures habet habitudines: quia quo simplicius est, eo pluribus modis multa referuntur ad ipsum. Et ideo cum habitudinibus relationum originalium distinguantur personæ, simplicissimum est esse, quod hoc modo in pluribus distinctis est unum, et majoris virtutis in simplicitate, quam id quod in se unum est et in uno tantum unum et in pluribus non unum. Et ideo dicit Richardus de sancto Victore in libro de *Trinitate*, quod simplicitas essentiæ non obviat distinctioni personarum, sicut nec simplicitas personæ obviat distinctioni notionum, et e converso. Habitum est enim in prioribus, quod tales existendi modi nihil addunt vel demunt, nihil variant in eo in quo sunt.

Ad aliud dicendum, quod eodem modo realiter Pater est pater, et Pater est Deus : quia Pater est Deus, et paternitas est Deus, et Pater est deitas, et paternitas est deitas, et e converso. Differunt tamen in modo prædicandi. Et hujus causa est quæ superius assignata est : quia scilicet relativum secundum inesse quo comparatur ad subjectum, in divinis modum prædicandi proprium non retinet, sed modum prædicationis substantiæ accipit : et ideo in eo in quo est, nihil addit, nihil demit, nihil variat. Sed secundum quod relativum est, hoc est, secundum quod ad alterum est, in divinis retinet proprium modum prædicationis : et sic non inest, sed ad alterum est, hoc est, non prædicat aliquid inesse absolute, sed prædicat modum quo alter ex altero est : et sic iterum nihil addit, nihil demit, nihil variat. Et ignorantia hujus distinctionis introduxit Arianam hæ-

resim. Et ex hoc sequitur, quod primum sive Deus tantæ simplicitatis sit, quod substantialiter omnia est quæ in ipso sunt. Et hoc est quod dicit Augustinus, quod « Deus est omnia sua. »

d 6. Ad aliud dicendum, quod hæc propositio falsa est, Quod in uno est accidens, in alio non potest esse substantia, nisi addatur, quod in uno sit per eumdem modum quo est in alio. Et in hoc sensu ponit eam Aristoteles. Probatur enim in libro de *Causis*, quod causatum est in causa per modum causæ, et non per modum causati. Unde sapientia, justitia, bonitas in Deo sunt per modum primæ causæ et per modum simplicitatis primæ, et ideo sunt in eo per indifferentiam substantiæ. In causatis autem eo quod causatæ bonitates sunt a primo, in ea nobilitate et simplicitate non percipiunt qua sunt in primo, sed unumquodque recipit modo suo, et modo suæ simplicitatis : propter quod accidentia efficiuntur in causatis.

l 7. Ad ultimum dicendum, quod relatio in divinis non retinet modum prædicationis proprium, ut jam dictum est, sed secundum hoc tantum, quia ad alterum est. Jam autem habitum est, quod talis habitudo in eo cujus habitudo est, nihil addit, nihil demit, nihil variat, et sic nullam affert compositionem.

Ex his relinquitur quasi ex corollario, quod Deus nec genus, nec in genere sit [1].

Genus enim cum determinatum ens dicat, compositum est : Deus autem compositus non est.

2. Adhuc, Genus omne confusum est, et in potentia ad alterum est : Deus autem perfectissime determinatum est, et non est in potentia ad aliud.

3. Adhuc, Si in genere esset : tunc aut esset contentum in genere, aut reductum ad genus. Si contentum in genere, esset species vel individuum. Et si diceretur species specialissima sive subalterna, sequeretur quod esset quid compositum ex potentia et actu. Si autem individuum, sequeretur quod esset quid compositum ex subjecto et accidentibus : quæ omnia inconvenientia sunt.

4. Præterea, Si esset in genere, ens esset genus ejus. Ens autem genus esse non potest, ut probatur in tertio *primæ philosophiæ*. Omne enim quod constituitur in ratione generis, ab aliquo communi exit per oppositas differentias, quarum altera non participat naturam illius generis. Sed non potest esse differentia quæ non participet ens : quia non entis nullæ sunt differentiæ et nullæ species : ergo ens in naturam generis et rationem determinari non potest per aliquam differentiam, quæ sit opposita differentiæ alii non participanti ens : non ergo ens de Deo prædicatur ut genus, sed de eo prædicatur ut de simpliciter ente, a cujus entitate omnia entitatem accipiunt.

5. Adhuc, Quæ in genere sunt, participant naturam generis : et sunt aliud secundum id quod sunt, et aliud secundum esse generis : sicut homo et equus, aliud sunt secundum id quod sunt, quia sic distincta sunt in diversas species : et aliud secundum esse generis, quia sic communicantia et non distincta sunt. In Deo autem idem est esse et quod est, ut jam habitum est. Nec est in genere per reductionem : reducta enim sunt vel ut privatio, vel ut principia. Non ut privatio : in Deo enim nihil est privativum, sed totum quod in ipso est, actus est. Nec ut principia : principia enim generis non extendunt se ultra principiata. Punctum enim quod principium quantitatis continuæ est extra continuum non invenitur, sicut nec unitas extra discretum. Deus autem excedit omnia, et in nullo ita includitur, ut dicit Gregorius, quod extra ipsum non inveniatur.

[1] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. VIII. Art 32. Tom. XXV novæ editionis nostræ.

Si forte aliquis dicat, quod non est in uno genere, sed circumit omne genus ut ens, unum, verum, bonum. Contra est, quod id quod circumit omne genus, in substantia est substantia, in quantitate quantitas, in qualitate qualitas, et sic de aliis. Sic autem Deum circumire omne genus absurdum est. Deus ergo nullo modo est vel genus vel in genere.

Et si objicitur, quod dicitur esse substantia et homo substantia : et prædicatur substantia de Deo sine conversione : et ideo videtur esse genus. Dicendum, quod non prædicatur ut genus, sed prædicatur ut commune secundum analogiam, quod secundum perfectionem sui esse et rationis est in uno, et in aliis secundum omparationem ad aliud.

Patet ergo, quod Deus propter excessum suæ simplicitatis neque genus est, nec in genere per aliquem modum simplicitatis.

MEMBRUM IV.

Utrum Deo sit proprium esse in fine simplicitatis [1] ?

Quarto quæritur, Utrum Deo proprium sit esse in fine simplicitatis ?

t videtur quod non.

1. In primo enim libro *Sententiarum*, distinctione octava, cap. *Eademque*, ex verbis Augustini in libro contra Maximinum dicitur, quod « proprie et vere « simplex, est ubi nec partium, nec ac- « cidentium, nec quarumlibet formarum « ulla est diversitas, sive variatio vel « multitudo [2]. » Hoc autem in multis est. In materia enim prima si non conjuncta quantitati intelligatur, nec partium, nec formarum, nec accidentium diversitas est. Ergo non soli Deo convenit esse simplicem in fine simplicitatis.

2. Adhuc, In *Sex principiis* dicitur, quod forma est simplici et invariabili essentia consistens : et sic non soli Deo convenit esse simplicem in fine simplicitatis : quia si forma non esset in fine simplicitatis, aliquid variaret esse ejus.

3. Adhuc, Boetius in libro de *Hebdomadibus* dicit, quod « esse est habere aliquid aliud præter quod ipsum est : » esse vero nihil habet admixtum : ergo esse in fine simplicitatis est : non ergo soli Deo convenit.

Si dicat aliquis, quod licet quod est et quo est simplicia sint, tamen componibilia sunt et sic non sunt in fine simplicitatis. Non videtur instare : quia etiam divina natura et composita et componibilis est cum humana in una persona : tamen in fine simplicitatis est.

Solutio. Dicendum, quod soli Deo convenit esse in fine simplicitatis simplicem. Solu.

Et quod objicitur de materia, quod non habeat partium vel formarum vel accidentium compositionem. Dicendum, quod tamen omnium illorum habet susceptibilitatem : et sic esse suum concretum est habitudinibus inhærentibus sibi, quæ ut inhærentes non transeunt in modum substantiæ sicut in Deo, sed remanent accidentaliter inhærentes : propter quod in fine simplicitatis esse non potest. Ad

Ad aliud dicendum, quod forma universalis compositioni est contingens : et ideo aliud habet quo forma est sive essentia vel natura, et aliud quo compositioni contingens est : sicut universale per aliud quoddam natura simplex est, et per aliud quo in multis est, et per aliud quo de multis est : et ideo in fine sim- Ac

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 24. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] I Sententiarum, Dist. VIII, cap. D, in principio.

plicitatis non est, sed quodammodo simplici et invariabili essentia consistit, et non simpliciter.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod esse licet nihil habeat admixtum ex quo sit, tamen miscetur ei cui componitur, et in quo est. Quod est enim et quo est non possunt dici componi ex quod et ex quo est : quia sic iretur in infinitum. Nihilominus tamen utrumque illorum componibile est, et habitudinibu componibilium realiter concretum : et ideo in fine simplicitatis non est. Quia licet Pater et Filius et Spiritus sanctus realibus differant relationibus et non secundum intellectum tantum, ut dicit Sabellius, tamen ut præhabitum est, relationes illæ non retinent proprium modum relationis, nisi in quantum ad alterum sunt, et ideo nihil diminuunt de simplicitate. In creatis autem habitudines diversæ sunt ab eo cujus sunt habitudines, et ideo ibi diminuunt simplicitatem. Et hoc est quod dicit Hilarius in lib. VII de *Trinitate :* « Non ex compositis subsistit Deus qui vita est atque inanimis. Nec qui virtus est, ex infir ri-bus continetur : nec qui lux est, ex obscuris coaptatur : neque qui spiritus est, ex disparibus formabilis est. » Et intendit, quod vita quæ est actus simplex, de Deo prædicatur substantialiter : quod non posset esse si compositus esset : tunc enim vivus et non vita diceretur : vita enim vivi est actus vivificans in vivum. Et quod virtus de Deo substantialiter prædicatur : quod non posset esse si esset compositus : componentia enim infirma sunt. Similiter quod lux in abstracto substantialiter de Deo prædicatur : compositum enim non est lux, sed lucem participans, cum in se obscurum sit.

MEMBRUM V.

Utrum comparatione divinæ simplicitatis omnia alia sint composita [1] *?*

Quinto quæritur, Utrum comparatione divinæ simplicitatis alia simplicia sunt composita ?

Et videtur, quod sic : quia

1. Hoc expresse dicit Augustinus.

2. Adhuc, In libro de *Causis* probatum est in prima propositione, quod omne secundum per aliquid additum secundum est : omne autem creatum secundum est : ergo omne creatum respectu creantis compositum est, etiamsi in se simplex sit.

3. Adhuc, Quod non est in termino simplicitatis, aliquid intercipit de compositione, propter quod in termino simplicitatis esse non potest : sicut quod non est in termino albedinis, aliquid intercipit de nigredine, propter quod in termino albedinis esse non potest. Habitum autem est, quod nullum creatum in termino simplicitatis est. Ergo omne creatum comparatum ad increatum aliquid habet compositionis.

Et hoc meo judicio est verum, ita quod *aliquid compositionis* large sumatur, sic quod componibilitas, et contingere compositioni, aliquid compositionis dicatur. Omne enim creatum habitudinibus ad causas sui esse concretum est, et ideo in quantum creatum est, sine compositione non est. Increatum autem nec ad intrinseca constituentia, quæ nulla habet, nec extrinseca ex quibus sit, essentiales habet dependentias vel habitudines. Et ideo concretum habitudinibus Solutio.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 24. Tom. XXV, nostræ editionis.

essentialibus non est, sed in termino simplicitatis simplex.

Et quamvis hoc verum sit et fides Catholica teneat, tamen Tertulliani hæretici Deum ex corporalibus dicunt esse compositum, et animam habere et materiam : eo quod Scriptura attribuit ei manus, et caput, et pedes, et iram et hujusmodi : nescientes quod hoc symbolice secundum effectus eorum per figuram quæ dicitur ἄνθρωπόσπαθος Deo attribuit.

QUÆSTIO XXI.

De incommutabilitate Dei.

Deinde quæritur de incommutabilitate Dei.

Et quia incommutabilitas causa æternitatis est, quæritur consequenter de æternitate.

Circa incommutabilitatem quæruntur tria.

Primo, An essentia divina sive Deus sit incommutabilis ?

Secundo, Utrum aliquis motus vel mutatio Deo conveniat ?

Tertio, Utrum incommutabile esse sit proprium essentiæ divinæ ?

MEMBRUM I.

Utrum divina essentia sive Deus sit incommutabilis [1] ?

Quæritur ergo primo, Utrum divina essentia incommutabilis sit ?

Quod autem incommutabilis sit, probat

1. Richardus in libro de *Trinitate*, supponens hoc, quod omne quod mutatur, vel mutatur in melius, vel in pejus, vel in æquale. In melius mutari non potest quod omnino perfectum est : quia si habet melius ad quod mutatur, sequitur ipsum perfectum non esse. In pejus mutari non potest, quod verissime est : quia si in pejus mutatur, admixtam habet privationem qua meliori privetur : et admixtam habens privationem, non verissime est. Ad æquale mutari non potest, quod a seipso est : quia enim mutans semper æquale est, et omne mutans mutat ad suam speciem, id quod a seipso est, si mutat, mutat ad idem : sed non mutat, quia in omni eo quod est mutans, aliud est mutans, et aliud mutatum : quod autem a seipso est, non habet aliud quo sit, et quod sit : si ergo mutaret se de statu in statum, sequeretur quod a seipso non esset. Cum ergo Deus perfectissime et verissime et a seipso sit, sequitur quod nec in melius, nec in pejus, nec æquale mutari possit, et sic penitus incommutabilis est.

2. Adhuc, Augustinus, et ponitur a Magistro in octava distinctione libri primi *Sententiarum* : « Quod mutatur,

[1] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 16 et 17. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

« non servat ipsum verum esse : et quod « mutari potest, etiamsi non mutetur, « potest quod fuerat non esse. Ideoque « illud solum quod non tantum non mu- « tatur, verum etiam omnino mutari non « potest, verissime dicitur esse, id est, « substantia Patris et Filii et Spiritus « sancti.» Hæc Augustinus scribit in libro V de *Trinitate*[1]. Ergo videtur, quod Deus omnino sit incommutabilis.

3. Ahduc, Omne quod nullo modo in potentia est, nullo modo mutabile est : quod verissime est, nullo modo in potentia est : Deus verissime est : ergo nullo modo mutabilis est. Omnis enim mutatio de potentia est ad actum : potentia autem permixta privationi est : et quod permixtum privationi est, non verissime est : ergo quod verissime est, commutabile esse non potest : ergo Deus commutabilis esse non potest.

4. Fortius objicitur per hoc quod dicit Aristoteles, et confirmat Augustinus in libro VIII super *Genesim ad litteram*[2], et Boetius in libro de *Consolatione philosophiæ*, quod « omnis motus ab immobili est. » Si ergo hic motus ab hoc immobili : et motus simpliciter a simpliciter immobili : sed Deus est a quo omnis motus : ergo Deus simpliciter immobilis et incommutabilis est. Et hoc sequitur ex conclusione Aristotelis in fine octavi *Physicorum*, ubi dicit, quod « motor primus est indivisibilis et impartibilis, non habens magnitudinem penitus. » Omne enim quod movetur, divisibile est, sicut dicitur in libro de *Causis*, propositione septima, quæ dicit, quod « intelligentia est substantia quæ non dividitur. » Quod exponens dicit : « Omne divisibile non dividitur, nisi in multitudinem, aut magnitudinem, aut motum suum. Cum ergo res est secundum hanc dispositionem, quod scilicet aliquo modo sic dividitur, est sub tempore : sed intelligentia non est sub tempore, sed cum æternitate : ergo intelligentia est substantia quæ non dividitur. » Si autem hoc convenit intelligentiæ, multo magis causæ primæ, quæ sicut ibidem dicitur, ante æternitatem est. Hoc est quod dicit Boetius in libro de *Consolatione philosophiæ :*

Stabilisque manens das cuncta moveri.

Amplius, In hymno Ambrosii :

Rerum Deus tenax vigor,
Immotus in te permanens,
Lucis diurnæ tempora
Successibus determinans.

Hoc etiam innuitur in principio VI *Physicorum :* « Si enim primus motor esset mobilis, sequeretur quod motus esset ante primum motum. » Et sequeretur, quod motus alterationis esset primus in genere motus : quæ absurda sunt. Probatum est enim, quod primus in genere motus, est localis motus, et primus inter locales motus est motus cœli, et ante illum nihil est quod moveatur vel mobile sit.

Adhuc, Jacobi, I, 17 : *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.*

Adhuc, Malach. III, 6 : *Ego Dominus, et non mutor.*

Adhuc, Numer. XXIII, 19 : *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur.*

Ex his omnibus concluditur, quod Deus incommutabilis est penitus et omnino.

In contrarium est quod Sed contra.

1. Dicit Augustinus in lib. VIII super *Genesim ad litteram*[3], quod « spiritus creator movet se, sed nec per tempus, nec per locum. » Quod autem movet se, aliquo modo mutabile est. Ergo Deus aliquo modo mutabilis est.

[1] S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap. 2. Cf. I Sententiarum, Dist. VIII, cap. C, post initium. Tom. XXV nostræ editionis, pag. 243.

[2] S. Augustinus, Super Genesim ad litteram, Lib. VIII, cap. 21.

[3] Idem, Ibidem, cap. 20.

2. Item, Videtur per dictum Apuleii quod inducit Augustinus in libro de *Civitate Dei*, quod Deus est motu et ratione mundum gubernans. Constat autem, quod non est gubernans nisi motu sui : videtur ergo, quod aliquo modo mutabilis sit.

3. Adhuc, Appropinquari et elongari motus sunt : et hi de Deo dicuntur, Jacobi, iv, 8 : *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.*

2. Adhuc, Sapient. vii, 23 : *Omnibus mobilibus mobilior est sapientia.* Sapientia autem divina Deus est. Ergo omnibus mobilibus mobilior Deus est.

5. Adhuc, Movere est aliter se habere quam prius, ut dicit Aristoteles in III *Physicorum :* sed Deus aliter se habet modo quam ab æterno : modo enim se habet ad creaturam ut creator, gubernator, et conservator : et hoc modo ab æterno se non habuit ad creaturam : ergo videtur, quod Deus sit mutabilis.

6. Adhuc, Aristoteles in III *Physicorum* et in secundo de *Anima* vult, quod duplex sit motus alterationis. Unus qui est de potentia ad actum, sive qui est de contrario in contrarium, ut cum de albo fit nigrum, vel de ignorante sciens. Alius motus quo quis de otio sive de habitu mutatur ad actum, ut cum quis de non considerante fit considerans, vel de habitu actualiter agens. Dicit enim Averroes super II de *Anima*, quod habitus est quo quis aliquid agit cum voluerit. Tali autem modo videtur Deus alterari : quia de non creante fit creans (hoc constat), de non gubernante fit gubernans, et sic est in multis aliis. Unde Augustinus in lib. I super *Genesim ad litteram* dicit, et ponitur in Glossa super illud Genesis, ii, 18 : *Dixit quoque Dominus Deus : Non est bonum hominem esse solum.* Ibi quærit Augustinus, Quare ibi vocat *Dominum Deum*, cum ante non dixerit nisi simpliciter, *Deus ?* Et respondet, quod *Dominus* dici non poterat, cum servum non haberet cui imperaret : homo autem servus est : unde in factura hominis Deum Dominum vocat. Ex quo relinquitur, quod ex non Domino factus est Dominus. Ergo mutatus est.

7. Adhuc, Constat, quod ex non volente aliquid, factus est volens illud. Vult enim aliquem non esse quando moritur, quem prius voluit esse cum non moreretur : ergo voluit aliquid quod ante non voluit : de non volente ergo factus est volens, et sic secundum voluntatem mutatus est.

8. Adhuc, In primo libro *Sententiarum*, distinctione VII, ponuntur verba Augustini contra Maximinum libro primo de *Trinitate*, cap. 1 : « Si Spiritus sanctus « nasci potuit, potuit esse Filius, et ita « mutabilis esse potuit [1]. » Ergo a simili si creator esse potuit, et factus est creator, potuit esse mutabilis.

Ex his omnibus videtur, quod Deus omnino non sit immutabilis.

Solutio. Ad hoc dicendum, quod et secundum philosophiam et secundum fidem Deus est penitus incommutabilis et immobilis. Est enim *mutatio* secundum substantiam proprie, *motus* autem secundum accidens. Dicit enim Aristoteles in V *Physicorum*, quod *mutatio* vel est de non subjecto ad subjectum, vel de subjecto ad non subjectum : *motus* autem de subjecto ad subjectum. Unde cum Deus nec in substantia, nec in formis accidentalibus in potentia sit, sequitur quod omnino incommutabilis sit. Si enim mutabilis esset in his quæ sibi insunt, quæ Joannes Damascenus vocat *assequentia substantiam*, sequeretur quod commutabilis esset in substantia : quia quidquid in Deo est, Deus est substantialiter. Solut.

Unde ea quæ primo ad hoc inducta sunt, concedenda sunt.

Ad id autem quod primo in contrarium objicitur, dicendum quod Deus *se* Ad obj.

[1] Cf. I Sententiarum, Dist. VII, cap. C, in fine. Tom. XXV, pag. 214.

movere dicitur per effectum naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ, quando scilicet per effectum aliquem incipit in aliquo esse, per quem prius in illo non fuit, qui secundum se ubique est et in omnibus. Unde talis motus ad Deum non refertur, sed ad ejus effectum. Et hoc innuit Augustinus cum dicit, quod « nec movet se per tempus, nec per locum. » Si enim motus in ipso esset, oporteret quod vel per tempus, vel per locum moveretur. Similiter dicitur, Sapient. VII, 27, de spiritu sapientiæ, quod *per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit.*

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod Deus motu mundum gubernat, qui ab ipso est, non qui in ipso est. Dicit enim Aristoteles in III *Physicorum*, quod « motus est actus moventis, et actus mobilis. » Sed est actus moventis, secundum quod est actus perfectus qui a perfecto est, quod est movens : omne enim movens perfectum est, et in actu : et primus motor perfectissimus est, et ipse actor est. Secundum autem quod est actus imperfectus, sic est in mobili sicut in subjecto, et sicut in imperfecto quod motu perficitur. Et ideo ibidem dicit Aristoteles quod « motus dicitur actus imperfectus, qui est imperfecti actus : » et sic non cadit in Deum. Et quando dicitur *incommutabilis Deus*, præpositio *in*, non privat potentiam movendi active, sed privat potentiam mobilitatis passivæ.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod motus appropinquationis et elongationis non referuntur ad Deum, nisi secundum effectum, ut paulo ante dictum est. Et hoc probat Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [1], de virtute orationis, ponens duas similitudines. Unam de multi luminis catena de cœlo dependente, in qua manus mutans per ansas et ansas ascendendo, a terra quidem exaltatur et cœlum sibi appropinquat, non cœli depositione, sed sui ad cœlum exaltatione. Secundam ponit in rupe vel petra immobiliter stante juxta aquam, ad quam cum quis trahit navim vel impellit, ad ipsam appropinquat vel ab ea elongatur, non motu petræ, sed motu navis.

Ad object. 4. Ad aliud dicendum, quod *mobilior* dicitur esse sapientia per effectum : quia sicut ibidem dicitur, Sapient. VII, 24, *attingit ubique, et omnia disponit* : quod nulli aliarum causarum convenire poterit.

Ad object. Ad aliud dicendum, quod non aliter se habet nunc Deus quam ab æterno. Et quod dicitur *creator* et *conservator*, per relationem dicitur, quæ non per mutationem sui fit in ipso, sed per mutationem creaturæ, quæ nunc fit ut creata, conservata, gubernata, ex cujus relatione ad creatorem oportet quod cointelligatur correlatio creatoris ad ipsam, quæ nihil novi dicit in ipso, sed aliquid novi dicit ab ipso : et hoc importatur in hoc nomine, *creator*. Jam enim in tractatu de *simplicitate Dei* determinatum est, quod relatio secundum hoc quod est accidens, et suum esse est inesse, non manet in divina prædicatione, sed suum modum prædicandi mutat in modum prædicandi substantialem. Secundum autem quod relatio est,esse suum ad aliud est, et nihil prædicat per modum inhærendi : sed hoc quod prædicat, prædicat per modum ad se habendi. Tales autem habitudines ex uno mutato secundum veritatem, in multis innascuntur secundum intellectum. Et hujus exemplum dant Boetius et Avicenna in statua alicubi stante a dextris, quo recedente ad oppositum, statim eadem statua sine sui mutatione efficitur a sinistris. Augustini autem exemplum in libro de *Trinitate* est de nummo, qui sine sui commutatione ex commutationibus ejus cujus est, aliquando est pretium, et aliquando est pignus, per relationem nummi ad id pro quo commutatur. Melius omnibus exemplum est quod Euclides in libro de *Fallacia visus* a Platone acceptum ponit de re-

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 3.

flexione quæ fit ad speculum planum, ubi dextera eodem modo manentia efficiuntur sinistra, et sinistra dextera. Sic eodem modo manens Deus per respectum creaturæ ad ipsum, creator dicitur, et non creator, sine sui mutatione.

Ad object. 6. Ad aliud dicendum, quod sicut objectum est, alteratio duplex est : sed de otio ad actum, sive de habitu ad actum non mutantur nisi ea quæ agunt passibilia existentia. In his autem quæ non sunt passibilia, sed uno modo se habent et per essentiam agunt, de non agentibus fiunt agentia sine mutatione. In talibus enim agens uno modo se habet, et non dicitur agens nunc, et non prius, nisi per hoc quod actum nunc est et non prius. Et exemplum in sole, qui semper eodem modo se habet in illuminando : nec dicitur ceram liquefaciens et lutum condensans nunc et non prius, nisi per hoc quod cera liquefacta et lutum condensatum est nunc et non prius : talia enim uno modo se habentia non mutatione sui, sed mutatione acti faciunt ea quæ faciunt.

Ad object. 7. Ad aliud dicendum, quod cum dicitur, *voluit nunc quod non prius*, in his quæ impossibiliter agunt per voluntatem tales determinationes determinant voluntatem sive eum qui voluit respectu voliti, et non respectu volentis : et ideo mutationem dicunt in volito, et non in volente. Ab æterno enim voluit ut nunc fieret, sed volitum nunc est, et non ab æterno.

Ad object. 8. Ad ultimum dicendum, quod non est simile de relatione personali qua persona procedit de persona, et de aliis relativis quæ ad creaturam sunt. Relationes enim personales super actus sunt fundatæ substantiales, quibus persona accipit substantiam et omnia quæ substantiæ sunt. Et ideo si mutatio esset in talibus relationibus, sequeretur quod mutatio esset in substantia. In relationibus autem quæ ad creaturam sunt, fundatur relatio super actum voluntatis, et super actum exterius : qui fieri possunt sine mutatione agentis, ut dictum est, in his in quibus actum dependet ad agens per suam substantiam, sed agens non dependet ad actum.

MEMBRUM II.

Utrum motus vel mutatio aliqua conveniat Deo [1] *?*

Secundo quæritur, Utrum motus vel mutatio aliqua Deo conveniat ?

Et videtur quod sic.

Multipliciter enim aliquid refertur ad motum vel mutationem : quædam enim ut subjectum mutationis : quædam ut terminus mutationis. Et hoc dupliciter, scilicet a quo, et ad quem. Et videtur, quod omnia ista Deo conveniant.

1. Sicut enim quamvis Deus sit simplex, multiplex tamen dicitur in effectu : ita quamvis secundum substantiam sit immutabilis, tamen dici potest mutari in causalitate, quia aliquando causatum est a Deo, aliquando non.

2. Iterum constat, quod mutatio est ad ipsum, ut dicit Augustinus in I *Confessionum* : « Fecisti enim nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec ad te perveniat [2]. » Et mutatio est ab ipso : quia, Lucæ, xv, 13, filius prodigus a patre abiit *in regionem longinquam*, qui Deum designat. Item, Mutatio est in ipso. Act. xvii, 28 : *In ipso vivimus, et movemur, et sumus.*

De omnibus autem his dicit Aristoteles, quod aliquo modo moventur, vel sicut ea quæ moventur, vel sicut ea ad quæ est motus aliquis. Ergo modus aliquis motus potest Deo attribui.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum. Dist. VIII, Art. 16. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. I Confessionum, cap. 1.

tio. Solutio. Nullus modus motus potest Deo attribui, nec secundum fidem, nec secundum philosophiam. Et hoc ideo est, quia sicut probatur in libro de *Causis*, creatura sive creatum non potest considerari nisi duobus modis, scilicet secundum id quod est, et secundum esse. Secundum id quod est, nihil et ex nihilo est, ut dicit Avicenna. Secundum esse autem a prima causa est. Mutabilitas autem creaturæ accidit secundum id quod est : et ideo mutabilitas ad id quod est, referri non potest : non enim accidit creato secundum quod ab ipso est, sed secundum id quod est, et sic ex nihilo et nihil est : propter quod creator nullo modo mutabilis esse potest.

1. Ad id autem quod objicitur in contrarium, dicendum quod unitas et multiplicitas in effectu consequuntur esse creaturæ, in quantum ab aliquo est et in quantum est : et ideo illæ cum perfectum esse creaturæ consequantur, in Deum aliquo modo referri possunt.

2. Ad id quod objicitur, quod multipliciter aliquid refertur ad motum, dicendum quod Deus non refertur ad motum sicut terminus ad quem quem includit motus. Nec refertur ad motum sicut terminus a quo qui abjicitur in ipso. Nec in ipso est mutatio sicut in eo quod est mensura motus vel mobilis : sic enim iteraretur in mobili vel motu secundum esse : locus enim in quo est motus, secundum esse aliquod iteratur in mobili : quia ex ipso et ad ipsum est motus. Tempus autem secundum nunc, quod est substantia motus, iteratur in motu : quia sicut dicit Aristoteles in IV *Physicorum*, tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Deus autem nullo istorum modorum refertur ad motum, sed sicut movens immobile et continens omne quod movetur.

Adhuc autem, Nullus modus motus potest referri ut aliquo modo mobile sit. Si enim motus dicatur *ad ipsum*, ille motus est in appropinquante ad ipsum. Si dicatur *ab ipso*, motus est in deferente, sicut paulo ante monstratum est. Mobilitas autem *in ipso* non per iterationem ipsius est, sed per continentiam, ut dictum est. Sed in Deo nullo modo poni potest mutabilitas : et ideo penitus immutabilis est.

MEMBRUM III.

Utrum incommutabile esse proprium sit divinæ essentiæ[1] *?*

Tertio quæritur, Utrum incommutabile esse proprium sit divinæ essentiæ ?

Et videtur, quod non.

1. Dicuntur enim incommutabiles Angeli, et immutabiles intelligentiæ, et immutabiles animæ beatæ. Ergo non soli Deo convenit immutabilitas : quia proprium est quod convenit omni et soli.

2. Si dicatur, quod incommutabilitas Deo convenit per naturam : Angelis autem et animabus beatis per gratiam, vel per aliquam bonitatem fluentem a primo immutabili, sicut videtur Plato dicere in *Timæo* : « Dii deorum quorum opifex paterque ego : natura quidem mutabiles, voluntate autem mea permanentes. » In contrarium est quod Angelus et intelligentia secundum sui naturam signacula sunt divinæ incommutabilitatis, et anima secundum sui naturam imago incommutabilitatis ejusdem. Dicit enim Cassiodorus, quod « temporale per hoc quod incipit et desinit, non est æterni nisi vestigium : quia non convenit cum eo nisi in confusa et indeterminata quadam dura-

[1] Cf Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 18. Tom. XXV novæ editionis nostræ.

tione. » Æviternum autem quod incipit et non desinit, et stat in esse substantiali uno modo, imago est æternitatis : quia cum ea convenit et in modo durationis in substantia, et in carentia finis : licet deficiat ab ipsa, quia æternum non habet principium, æviternum autem habet. Unde dicit idem Cassiodorus, quod « si anima fine clauderetur, imago Dei non non esset. » Ergo et Angelus et intelligentia et anima per naturam immutabilia sunt, et non solum per gratiam. Non ergo soli Deo convenit immutabile esse per naturam.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est adhuc,

1. Quod dicit Apostolus, I ad Timotheum, VI, 16 : *Qui solus habet immortalitatem.* Super quod dicit Augustinus in primo de *Trinitate* : « Cum anima quodammodo immortalis esse dicatur et sit, non diceret Apostolus : *Solus* Deus *habet immortalitatem*, nisi quia vere immortalitas incommutabilitas est, quam nulla creatura potest habere, quoniam solius creatoris est [1]. »

2. Adhuc, David dicit in Psalmo CI, 27 et 28 : *Mutabis eos, et mutabuntur : tu autem idem ipse es.* Quod tractans Augustinus super *Genesim ad litteram:* « Deus solus recte immutabilis est, qui nec per tempora mutari potest. » Unde solus dicitur habere immortalitatem.

3. Adhuc, Augustinus contra Maximinum : « In omni mutabili natura nonnulla mors est ipsa mutatio : quia facit aliquid in ea non esse quod erat et esse quod non erat. » Hoc autem in Angelis et in intelligentiis et in animabus est. Angelus enim et anima mutantur secundum gratiam et peccatum. Intelligentiæ autem secundum influentias bonitatum a primo, et secundum influentias illuminationum, purgationum, et perfectionum, et a primo, et a se invicem, ut dicit Dionysius, secundum quod purgantur a dissimilitudinis habitu, et assimilantur per illuminationem acceptam, quam prius non habuerunt, et perficiuntur secundum reductionem inferioris in superiorem secundum aliquod intelligibile secundum quod prius reducti non fuerint.

SOLUTIO. Ad hoc solvendum est per dictum Augustini in libro contra Maximinum dicentem, quod « cuicumque creaturæ rationali præstatur ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ. » Et ideo solus Deus, ut ait Apostolus [2], habet immortalitatem qui non cujusque gratia sed natura sua propria nec potuit nec potest aliqua conversione mutari. Et ideo soli Deo convenit omnino et penitus incommutabilem esse. Cujus probatio efficacissima sumitur a dicto Boetii in libro de *Hebdomadibus*, ubi dicit, quod « quod est, habere potest aliquid præter ipsum quod est, esse vero nihil habet admixtum. » Ex quo relinquitur, quod omne id quod mutatur, diversum habet quod est, et esse. Unde id in quo est idem quod est et esse, immutabile est penitus et omnino. Et causa hujus est, quia esse nullius rei potest esse subjectum, nec per se, nec per accidens, nec aliquo modo referri potest ad motum, quamvis hoc esse referri possit ad motum ut terminus. Ex hoc ulterius relinquitur, quod omne causatum eo quod aliud habet esse et quod est, mutabile est : quia sicut dicit Damascenus, « quod a versione incipit, versioni subjacet et mutationi. » Est autem mutatio duplex, ut dicit Damascenus, ad esse scilicet, et in esse : et hoc est dictum, ad esse hoc, et in esse hoc. Ad esse, sicut generatio, et opposita ei corruptio. In esse salvato duplex est mutatio, scilicet in esse substantiali, et in esse accidentali. In esse substantiali mutari convenit temporalibus, quæ non immediate sed per motum corporis quasi per instrumentum exeunt ab æterno. Et in his dicimus, quod secundum esse sub-

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. I de Trinitate, cap. 1.

[2] Cf. I ad Timoth. VI, 16.

stantiale fuit, est, et erit. In esse accidentali mutantur etiam ea quæ immediate sunt ab æterno, sicut Angeli et intelligentiæ et animæ, quæ per affectiones et receptiones bonitatum et malitiarum mutantur. Per loca autem mutantur corpora. Dicit enim Aristoteles in libro de *Cœlo et Mundo*, quod « omne corpus secundum locum mutabile est. » Omnino autem immutabile esse, proprium est essentiæ divinæ.

1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod Angelis, intelligentiis, et animabus, non convenit immutabilitas, nisi illa sola quæ est ab esse substantiali, et non convenit eis immutabilitas illa quæ est ad esse, nec illa quæ est in esse accidentali per naturam, sed per bonitatem continentis : quia pro certo per affectiones mutabiles sunt, et de contrario in contrarium mutarentur, nisi bonitate creatoris in bono confirmarentur : et in esse substantiali mutarentur, et in nihilum tenderent, nisi manu et bonitate creatoris continerentur, ut dicit Gregorius.

2. AD DICTUM autem Cassiodori dicendum, quod verum est, quod temporale in paucioribus imitatur æternum, quam æviternum : et ideo temporale vestigium, æviternum autem imago. Et propter idem Angelus signaculum, anima imago, corpus vestigium Dei dicitur. Et hoc habent in natura, non nisi quantum ad illam immutabilitatem quæ est in esse substantiali : et quia creatum opus voluntatis est, ut dicit Damascenus, et non naturæ : ideodicit Plato : « Voluntate mea sic permanentes. » Immutabilitatem autem quæ est ad esse, nullo modo habet, nec per gratiam, nec per naturam : hæc enim sic soli Deo convenit, quod nulli creato penitus communicabilis est. Similiter incommutabilitatem in esse substantiali et accidentali quædam creata habent, sed per gratiam, non per naturam. Et hoc verum est et secundum fidem et secundum philosophiam. Esse enim, ut in libro de *Causis* probatum est, continuus fluxus est ab ente primo in omne quod causatum est vel creatum est.

TRACTATUS V.

DE ÆTERNITATE, ÆVITERNITATE, ET TEMPORE.

Deinde quæritur de æternitate.

Quæruntur autem de æternitate tria, scilicet de nunc quod est substantia faciens æternitatem.

Secundo, Quid sit æternitas constituta ab ipso nunc ?

Tertio, De comparatione æternitatis ab æviternum et temporale.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, Quid sit nunc æternitatis ?

Secundo, Utrum idem nunc sit constitutivum æternitatis et temporis ? et, de comparatione nunc æternitatis ad nunc æviternitatis et nunc temporis.

QUÆSTIO XXII.

De nunc quod est substantia faciens æternitatem.

MEMBRUM I.

Quid sit nunc æternitatis ?

Ad primum sic proceditur.

1. Boetius in libro de *Trinitate* : « Tantum inter nostrarum rerum præsens, quod est nunc, interest ac divinarum rerum, quod nostrum nunc quasi tempore currens facit sempiternitatem : divinum nunc permanens, neque movens sese atque consistens, æternitatem facit. » Videtur ergo, quod substantia æternitatis æternitatem seipsam faciens, sit nunc stans et sese non movens.

2. Adhuc, Gilbertus : « Sicut est una singularis et individua et simplex et solitaria mora, qua Deus ipse fuit, est, et erit æternus. Ipse namque et est, et est

Deus, et est æternus : sed est et est Deus essentia, et est æternus mora. » Ex hoc accipitur, quod simplex mora quæ non potest esse nisi nunc, est substantia æternitatis : et inde accipitur ut prius, scilicet quod unum indivisibile non se movens, tota substantia est æternitatis.

3. Adhuc, Sicut se habet nunc temporis ad temporis constitutionem, sic nunc æternitatis ad constitutionem æternitatis. Cum ergo tempus sit duratio successiva, æternitas vero duratio stans et indivisibilis, oportet quod nunc quod constituit tempus et est substantia temporis, successionem constituat : et cum æternitas sit duratio stans et manens et indivisibiliter, oportet quod nunc substantialiter constituens æternitatem, sit manens et stans indivisibiliter : et ex hoc sequitur idem quod prius.

4. Adhuc, In IV *Physicorum* Aristoteles vult, quod sicut id quod fertur vel movetur, se habet in toto motu, ita nunc temporis se habet in toto tempore. Nunc enim est quod adjacet ei quod fertur in motum secundum acceptionem animæ. Sed id quod fertur in motum, numquam accipitur stans hic vel ibi in tota magnitudine per quam movetur, sed semper accipitur partim hic, et partim ibi, ut protensum de ubi in ubi, et iterato per totam magnitudinem per quam movetur. Anima ergo accipiens ipsum secundum id quod adjacet ei, secundum id quod movetur, accipit ut nunc ut fluens de priori in posterius continue : et hoc est nunc non stans, sed sese continue movens. Per oppositum ergo si anima accipit id quod est indivisibiliter stans in substantia, esse, virtute, et operatione, et accipiat nunc adjacens illi, non accipiet nisi nunc stans, et nullo modo fluens de priori in posterius, et nihil accipiet in ipso quod sit prius et posterius, sed idem ipsum stans indeficienter : nunc ergo quod adjacet ei, stans est in seipso, non fluxu, sed indeficientia constituens æternitatem.

5. Adhuc, Aristoteles vult in X *primæ philosophiæ*, quod secundum quod mensurata differunt, ita mensuræ formales et essentiales differunt mensuratis. Mensuratum autem æternitate nihil habet extra se quod acquirat per motum, neque secundum esse, neque secundum virtutem, neque secundum operationem, neque secundum ubi. Ergo mensura adjacens ei quod est æternum, non accipitur ut extensa ad aliquid. Mensura autem accepta adjacens ei, est acceptio ipsius secundum esse æterni præsens sive præsentialiter accepti. Cum ergo omne esse æterni totum simul accipiatur, propter hoc quod indivisibile est, relinquitur quod præsens acceptio quæ est acceptio ipsius nunc, sit acceptio secundum nunc indivisibile, et nunc indivisibile constitutivum est æternitatis.

6. Adhuc, Anselmus in *Monologio* dicit, quod sicut se habet nunc temporis ad omnem locum, ita se habet nunc æternitatis ad omne tempus : sed nunc temporis non dividitur secundum loci divisionem, sed est una præsens acceptio animæ omnis loci in nunc : ergo similiter nunc æternitatis non dividitur ad quodlibet tempus, sed una præsens acceptio totius temporis et cujuslibet partis : in nunc æterno autem nunc nihil præteriit, et nihil futurum est, et sic præsens nunc stans æternitatem facit.

In contrarium est, quod — Sed contra.

1. Æternitas duratio est : omnis autem continua duratio constituitur ratione continui, hoc est, multis continuatis ad unum continuans : ergo et sua substantia continuum faciens, oportet quod non accipiatur ut unum, sed ut principium unius et finis alterius, et semper fluens ab esse ratione principii, et in esse ratione finis : quia aliter non esset continuum. Exemplum est hujus in continuo et discreto. Quia enim punctum fluens ab esse, et ratione finis in esse et ratione principii continue facit lineam, et continuum, ideo linea est continuum, et continuum est continuum : et punctum in tota linea substantia lineæ est, et id

quod est : esse autem lineæ vel continui a continuo fluxu puncti est, et hoc est quo continuum est : et quia omne fluens divisibile est, et divisum est semper in finem et principium, sive in ante et post, ideo omne continuum secundum esse continui semper divisibile est. Cum ergo æternitas manens duratio sit et continua, videtur quod ab uno indivisibili stante constitui non possit. In discreto autem sic non est : discretum enim licet indivisibili constituatur secundum id quod est, tamen a discreto immobili non continuante finem unius in principium alterius constituitur, ut accepto scilicet in hoc et in illo : ideo secundum esse discretum est, ut patet : quia, ut dicit Pythagoras, unitas est, qua quælibet res est una : et unitas et unitas discrete accepta et sub forma discretionis stantes, faciunt binarium : et unitas et unitas et unitas faciunt ternarium, et sic de aliis numeris. Unde unitas substantia numeri est secundum id quod est : discretio autem unitatis facit discretionem et esse et numeri secundum quod in esse discretorum est. Et secundum hoc est in elementis orationis : et ideo oratio discretorum est. Elementa enim orationis sub forma discreti stantia, constituunt orationem. Si ergo sic est in æternitate, quod nunc in unum discrete et indivisibile acceptum, constituit æternitatem, videtur quod æternitas discretorum sit, et non continuorum : ergo a destructione consequentis, cum sit continuorum, non erit nunc unum stans indivisibiliter et non movens sese constituens æternitatem.

2. Adhuc, Non videtur esse intelligibile, quod unum nunc non extensum de priori in posterius, indeficienter sit in omni præterito, et in omni futuro continua duratione : quia si idem est, tunc non erit nunc et nunc et postea, nisi sub forma discretionis acceptum : quia forma discretionis exprimitur quando dicitur semel et iterum et tertio : et tunc non potest intelligi, quod constituat continuum. Si autem est unum de præterito in præsens, et de præsenti in futurum extensum : tunc quidem constituet continuum, sed non potest intelligi, quod non sit motum : tunc enim fuisse et non esse et in futuro fore motum dicunt ejus quod transit a præterito in præsens, et a præsenti in futurum : et ita relinquitur, quod nunc stans et non movens sese non facit æternitatem. Dicit enim Gilbertus in auctoritate præallegata, quod æternitas est mora.

3. Si aliquis dicat, quod indeficientia stantis nunc facit continuam moram. Hoc non potest esse : quia si indeficientia indivisibilis faceret continuum in uno indivisibili, faceret continuum etiam in alio : et sic cum unitas indeficiens sit in omni numero, omnis numerus esset continuus, quod falsum est : ergo etiam quod indeficientia indivisibilis faciet continuum : quia falsum non sequitur nisi ex falso.

Solutio. Dicendum, quod primam quæstionem oportuit esse de *nunc æternitatis :* quia æternitas id quod est, et id quo est, non potest cognosci nisi ex cognitione ipsius nunc constituentis eam : sicut et tempus cognosci non potest, nisi ex nunc constituente ipsum : nec numerus cognosci potest, nisi ex unitate constituente ipsum : nec motus cognosci potest, nisi ex eo quod fertur, quod latione sua constituet ipsum. Unde cum Boetio dicendum, quod æternitatem nihil constituet secundum id quod est et secundum esse, nisi nunc stans sub forma omnimodæ immobilitatis. Et secundum quod est nunc, est substantia æternitatis secundum id quod est : secundum autem quod est stans et in forma stantis, constituit eam secundum esse indeficientiæ et mensuræ : secundum autem quod est indivisibile stans sub forma indivisibilitatis, constituit eam sub esse mensuræ indivisibilis, quæ tota simul est, non partem et partem, nec post partem partem habens.

Unde sex primæ rationes procedunt et necessariæ sunt.

Ad object.1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod quædam attribuuntur æternitati secundum se, et quædam attribuuntur ei secundum relationem ad aliud, et quædam secundum relationem ad æternum. Si accipiatur secundum se : tunc impossibile est, quod sit in genere continuorum. Similiter si referatur ad æternum quod indivisibile est secundum substantiam et esse, sic iterum impossibile est, quod sit in genere continuorum. Sed quia sine animæ acceptione, ut dicit Aristoteles, nec est ut nunc temporis, nec nunc ævi, nec nunc æternitatis, si consideretur in anima accipiente ipsum, et ipsum per indeficientiam referente ad omne tempus et ad omne quod in tempore est, sic mora continua est et indeficientis, et sic in genere continuorum est. Et causa hujus continuationis est protensio accipientis animæ et protendentis ipsum nunc per omne præteritum, et omne præsens, et omne futurum : et hæc causa continuitatis non in ipso nunc est, sed in accipiente. Unde per se indivisibile est, per aliud autem et per accidens divisibile : et forma divisibilitatis in ipso non est, sed in accipiente ipsum et ad divisibile referente.

Ad object.2. Ad aliud dicendum, quod *nunc æternitatis* idem nunc est protensum a præterito in præsens, et a præsenti in futurum, non protensione ipsius nunc vel ejus cui adjacet nunc, sed protensione animæ referentis ipsum ad tempus et ad ea quæ sunt in tempore, præteritum scilicet, præsens, et futurum. Et ideo dicitur, Apocal. I, 8 : *Qui est, et qui erat, et qui venturus est, Omnipotens.* Talia enim quæ moram dicunt secundum totum suum esse, vel secundum maximam partem esse, ut videtur velle Aristoteles et commentator suus Averroes in II *Physicorum*, non sunt nisi in anima. Et hoc etiam expresse dicit Augustinus in libro XI *Confessionum.*

Ad aliud dicendum, quod indeficientia sola non est causa ad hoc sufficiens, quod æternitas sit mora continua, sed indeficientia cum protensione animæ accipientis ipsum nunc, et referentis ad tempus et ad ea quæ sunt temporis secundum prius et posterius per indeficientiam. Ad object.3.

MEMBRUM II.

Utrum idem nunc sit constitutivum æternitatis et temporis ?

Secundo quæritur, Utrum idem nunc sit constitutivum æternitatis et temporis?

Et ad hoc intelligendum oportet quærere, Qualiter nunc æviternitatis constituit æviternitatem ?

Et secundo, Qualiter nunc temporis constituit tempus ?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Qualiter nunc æviternitatis constituit æviternitatem [1] *?*

1. Cum autem unumquodque illorum æternitas et æviternitas et tempus sit mora, ut dicit Gilbertus, et tunc constitutivum sit illius moræ secundum quod est unum manens in tota mora : non

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 13. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

potest esse nunc æternitatis, nisi quod intelligitur adjacere æviterno eidem manenti in tota mora illa. Æviternum autem est indivisibile per essentiam : expansum autem et divisibile per actum sive per operationem : et sic unum et idem manens in tota mora. Quod ergo sibi sic intelligitur adjacere ut mensurans esse ejus, hoc ipsum est nunc æviternitatis : et sic nunc æviternitatis aliquo modo divisibile est secundum esse, licet per substantiam sit indivisibile. Videtur ergo, quod non differat a nunc temporis.

2. Adhuc, Differentiæ nunc æternitatis sunt, quod est indivisibile per substantiam et esse, et non fluens, sed simul existens substantia, potentia, et operatione. Si ergo æviternum deficiat ab æterno, et superabundet super tempus : et supponatur, quod uniuscujusque esse sit propria mensura, respondens sibi secundum suam naturam : cum inter rem stantem secundum substantiam, potentiam, et operationem : et rem fluentem secundum substantiam, potentiam, et operationem, non sit nisi res stans secundum substantiam, expansa autem secundum potentiam, et vicissitudinata a priori in posterius secundum operationem : et supponatur, quod mensuræ differant secundum mensurata : videtur, quod nunc ipsius æviternitatis constitutivum, sit nunc indivisibile per substantiam, protensum autem secundum quod adjacet potentiæ, sive potenti secundum quod potens est, et vicissitudinatum, secundum quod intelligitur adjacens operanti secundum quod operans est. Tale enim nunc in ultima sua conditione attingit nunc temporis, in prima autem nunc æternitatis, in media autem inter utrumque est extensum ab uno in alterum.

3. Adhuc, Hoc modo in tota mora quæ dicitur *æternitatis*, unum et idem manet æviternum, scilicet indivisibile per substantiam, extensum per potentiam, ordinatum ad operationem, et vicissitudinatum per operationes : ergo sibi adjacens secundum quod est ens operans et potens, unum et idem est nunc illius moræ quæ dicitur æviternitatis constitutivum.

4. Adhuc, Aliter intelligi non potest id quod dicitur in libro de *Causis*, propositione trigesima, quod inter rem cujus substantia et actio sunt in momento æternitatis, et inter rem cujus substantia et actio sunt in momento temporis, est medium, et est illud cujus substantia est in momento æternitatis, et operatio in momento temporis. Sicut enim ibidem dicit commentum, res cadens sub tempore, in omnibus suis dispositionibus sejuncta est a re cadente sub æternitate in omnibus suis dispositionibus. Continutio autem non est nisi in rebus similibus. Cum ergo æternitas et tempus sint quædam extrema, inter quæ est medium, oportet quod medium continuans sit res, quæ aut substantia est sub momento temporis, et actione sub momento æternitatis : aut e converso res quæ substantia cadit sub momento æternitatis, et actione sub momento temporis. Sed primo modo esse non potest : quia non potest esse res cujus actio sit sub uno momento æternitatis, et substantia sub momento temporis : quia quando substantia in esse suo sequitur fluxum temporis, non potest ab illa substantia egredi virtus et operatio, quæ fluxum temporis non sequantur. Relinquitur ergo, quod sit ibi medium, scilicet res, cujus substantia sit in momento æternitatis, et operatio in momento temporis. Et cum potentia sit inter substantiam et operationem unius scilicet substantiæ indivisibilis, et multarum sibi succedentium operationum, oportet quod potentia extensa sit ab uno in multa : tale ergo nunc æviternitatis est constitutivum.

5. Adhuc, Aliter non potest intelligi quod dicit Augustinus in libro VIII super *Genesim ad litteram* [1], quod « Deus

[1] S. Augustinus, Lib. VIII super Genesim ad litteram, cap. 20.

spiritualem creaturam sive incorpoream movet per tempus : creaturam autem corporalem per tempus et locum. » Si enim creaturam spiritualem movet per tempus, oportet quod sit mobilis et mota per tempus, sed secundum substantiam nullo modo mobilis est vel mota. Relinquitur ergo, quod secundum virtutem sit mobilis, et secundum actionem mota. Dicit enim Dionysius in *Cœlesti hierarchia*, quod « creatura spiritualis non dividitur nisi per substantiam, virtutem, et operationem. » Cum ergo creatura spiritualis una sit et eadem in tota mora quæ est æviternitatis, substantia indivisibili, virtute autem extensa, et operatione vicissitudinata, relinquitur quod nunc sibi sic, ut dictum est, adjacens per intellectum, constitutivum sit illius moræ quæ dicitur *æviternitas*.

ntra. IN CONTRARIUM autem hujus est, quod secundum hoc æviternitas non videtur esse mora continua. Dicit enim Aristoteles, quod tempus non esset continuum, nisi continus esset motus : et motus non esset continuus, nisi continua esset magnitudo quæ per se continuorum est : hoc autem nihil per se continuum est : nec enim substantia, nec virtus, nec operatio continuorum in æviterno : mora ergo totius æviternitatis continua esse non potest.

st. Quæritur etiam, Qualiter tale nunc constitutivum est æviternitatis secundum substantiam et esse ejus?

o. SOLUTIO. Dicendum, quod quinque primæ rationes de necessitate procedunt, et ideo concedendæ sunt.

ct. AD EAM autem qua itur in contrarium, solvendum est per ea quæ dicta sunt in præcedenti quæstione de *nunc æternitatis*, quod scilicet omnium talium quæ in genere moræ sunt, esse secundum totam vel maximam sui partem, est in anima secundum Aristotelem et Augustinum. Et ideo dicit, quod præsens de præterito memoria est, præsens de præsenti sensus sive sensibilis acceptio, præsens de futuro exspectatio est sive speratio. Et hoc dicit Augustinus in libro XI de *Civitate Dei*. Et in idem sentiunt Aristoteles et Averroes in IV *Physicorum*, et Avicenna in *Sufficientia*. Et ideo anima accipiens æviterno adjacens nunc, et protendens ipsum per indeficientiam ad omne tempus et temporale, facit continuam moram, quæ dicitur *æviternitas* : et non potest imaginari aliquid aliud quod faciat continuitatem. Omne enim continuum quod non ex se continuum est, oportet quod continuum sit ex relatione sui ad aliquid quod per se continuum est : hoc autem non est nisi tempus et temporale : æviternitas ergo relata ad hoc per indeficientiam moræ non interruptæ, accipit continuitatem.

AD ALIUD dicendum, quod in æviternitate substantia est et esse, sive quod est et quo continuum est. Unde *nunc* secundum se acceptum, constituit substantiam sive id quod est æviternitas : acceptum autem sub esse indeficientis protensi secundum potentiam in operationes non continuas, sed vicissitudinatas, constituit esse æviternitatis secundum quod mora continua est. Ad quæst

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Qualiter nunc temporis constituit tempus [1] *?*

Ulterius quæritur, Qualiter nunc temporis constituit tempus?

[1] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 13. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

Nunc enim temporis est, ut dicit Aristoteles in IV *Physicorum*, quod adjacet ei quod fertur, quod unum et idem est in tota latione : divisum tamen secundum motum, secundum esse hic et ibi, sive ante et post. Et ideo nunc illud unum in substantia est, sicut id quod fertur continuans inter prius et posterius, et sicut id quod fertur, continue extenditur ab ante in post in magnitudine per quam movetur. Et sic dicitur nunc instans, hoc est, non stans : quia continue fluit a priori in posterius. Ex hoc patet, quod alias differentias constitutivas habet nunc temporis, et alias nunc æviternitatis, et alias nunc æternitatis. Nunc enim æternitatis totum simul est et stat in substantia, virtute, et operatione ejus quod est æternum. Nunc autem æviternitatis stat quidem et simul est in substantia æviterni, sed secundum quod adjacens est potenti, cujus potentia aliquid sui extra se habet ad quod extendatur, non potest intelligi totum esse simul.

Item, Secundum quod intelligitur adjacere operanti quod numeratur in operibus suis, non potest intelligi esse unum et idem, sed intelligi tur esse in numero. Nunc autem temporis, nec adjacet stanti, nec multas operationes vicissitudinatas facienti, sed unam continuam, cujus primum medium et ultimum non sunt simul : cujusmodi operatio motus est, secundum quod motus est actus mobilis et non moventis. Oportet ergo, quod nunc temporis sit in numero numerante primum et medium et ultimum in motu, et secundum quod est in hoc numero, non simul sit, sed continue procedens a priori in posterius.

Ex hoc sequitur determinatio quæstionis quæ primo quæsita est, scilicet utrum sit idem nunc æternitatis, æviternitatis, et temporis constitutivum secundum esse et substantiam?

Patet enim, quod hoc impossibile est : eo quod Aristoteles determinavit in X *primæ philosophiæ*, quod unumquodque mensuratur sui generis minimo et simplicissimo. Dico autem *minimo*, positione vel natura : positione, ut in ponderibus vel magnitudinem habentibus : in illis enim natura minimum accipi non potest : et ideo oportet, quod quoad nos accipiatur, ut in ponderibus *minimum* dicitur quod quoad nos certissimæ est quantitatis vel ponderis, ut in ponderibus dicitur esse granum hordei, in magnis digitus, in aridis modius, in liquidis lagena. Et hæc iterata per numerum, totam certificant quantitatem vel pondus. In mensura autem essentiarum *minimum* accipitur per naturam, quod vel est stans per indeficientiam, vel protensum ad aliquid extra se per virtutem, vel numeratum in operatione vicissitudinaria vel continua, cujus primum medium et ultimum non sunt simul, totum esse mensurat substantiæ virtutis et operationis. Et hoc modo nunc mensurans esse substantiæ, virtutis, et operationis æterni : et nunc mensurans esse substantiæ, virtutis, et operationis æviterni : et nunc mensurans esse substantiæ, virtutis, et operationis generabilium et corruptibilium, nullo modo potest esse idem.

Objiciunt tamen quidam in contrarium per hanc locutionem : Quando Deus est, angelus est, et motus est : hæc igitur tria simul sunt. Simul autem sunt quæ in uno nunc sunt et eodem. Deus autem non est nisi in nunc æternitatis. Ergo Angelus est in eodem nunc, et motus in eodem, ergo in nunc æternitatis sunt æternum et æviternum et temporale. Sed sicut se habet æviternum et temporale ad æternum, ita se habent nunc æviternitatis et temporis ad nunc æternitatis. Ergo idem nunc quod est æternitatis, est æviternitatis et temporis.

Adhuc, Dixerunt quidam, quod nunc æternitatis est in nunc æviternitatis et in nunc temporis, sicut causa in causato, et sicut exemplar in exemplo similiori et dissimiliori. Similius enim ad nunc æternitatis, est nunc æviter-

nitatis, et dissimilius nunc temporis. Et ponunt simile ad hoc, sicut creatio est in creatis per imaginem et vestigium similius et dissimilius.

Per rationem etiam ostendunt hoc ipsum. Dicunt enim in re mota tria esse, essentiam scilicet, et substantiam ejus quod fertur, et id quod fertur, secundum quod fertur, et tria illis adjacentia. Et cum essentia secundum suum esse stet tota, simul dicunt illi adjacere nunc æternitatis. Et cum substantia ejus quod fertur, potentiam habeat extensam, sed stantem secundum esse et actum, dicunt illi adjacere nunc æviternitatis. Et cum id quod fertur secundum quod fertur, actu sit protensum ab ante in post, dicunt illi adjacere nunc temporis. Et sicut ab essentia ejus quod fertur, procedit substantia ejus quod fertur, et a substantia ejus quod fertur, procedit latio ejusdem : ita dicunt, quod nunc æternitatis paulatim procedit in nunc æviternitatis per defectum hujus differentiæ, quod est stare substantia simul, virtute, et operatione. Et ulterius per defectum ejus quod est stare, deficit in nunc temporis. Et hoc dicunt esse quod dicit Boetius in libro de *Consolatione philosophiæ* :

« Qui tempus ab ævo
Ire jubes. »

Sed hoc videtur mirabile, quamvis subtile sit, et quamvis sit verum pro ultima parte. Quia non quæritur hic, Qualiter nunc fluat a nunc ? Sed quæritur, Utrum idem nunc sit æviternitatis, æternitatis, et temporis ? Nec quæritur, Qualiter unum exempletur ab altero, vel qualiter unum sit in altero ut exemplar in exemplato ? Sed quæritur, Utrum omnia tria nunc sint idem per substantiam ?

Solutio. Solutio. Unde dicendum sicut prius, quod non sunt unum, sed diversa.

Ad argumentum autem quod inducunt, dicendum quod peccat secundum fallaciam æquivocationis. Cum enim in prima dicit, Deus est nunc, et Angelus est nunc, et motus est nunc : *nunc* est adverbium, et significat quando, quod ex adjacentia præsentis temporis relinquitur. Cum autem infertur in conclusione ergo idem est nunc æternitatis, æviternitatis, et temporis : *nunc* est nomen, et significat substantiam constitutivam æternitatis, æviternitatis, et temporis.

Quæst. Si autem quæritur, Utrum hoc *quando* quo dicitur, quando Deus est, Angelus est, vel motus est, sit æternitatis, æviternitatis, vel temporis ?

Dicendum, quod est *quando* æternitatis. Quia quorumcumque mensura est temporis ut adæquata, eorumdem est mensura æviternorum ut concomitans, et eorumdem est mensura æternitatis supereminens et excellens. Sed non convertitur : quia non omnium æternorum concomitans mensura est æviternitas, nec adæquata tempus : eo quod æternitas excellit æviternitatem secundum principium, et tempus secundum principium et finem, æviternitas autem excellit tempus secundum finem.

QUÆSTIO XXIII.

De æternitate, æviternitate, et tempore, et comparatione horum ad invicem.

Deinde quæritur de æternitate.

Et quæruntur quatuor.

Primum est, De æternitate.

Secundum est, De æviternitate sive de ævo.

Tertium, De tempore secundum quod spectat ad considerationem theologiæ.

Quartum, De comparatione horum trium ad invicem.

Primo quæritur, Quid sit æternitas ?

Et quæruntur duo, scilicet de æternitate, quid sit nomine et definitione ?

Secundo, Quid sit æternum, et qualiter comparetur ad æternitatem ?

MEMBRUM I.

De æternitate.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Quid sit æternitas ?

ARTICULI PRIMI

PARTI LA I.

Quid sit æternitas nomine [1] ?

Primo ergo quæritur, Quid sit æternitas ?

Et sumatur definitio data a Boetio in libro de *Consolatione philosophiæ :* « Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. »

Objicitur autem contra singulas illius diffinitionis partes.

Videtur enim, quod non omne æternum *interminabile* sit, nec e converso omne *interminabile* æternum.

1. Dicit enim Aristoteles in VI *Ethicorum*, quod si aliquid est necessarium, hoc est æternum. Multa autem sunt necessaria principium et finem habentia, sicut ea quæ ex cohærentia terminorum sunt necessaria, sicut si homo est, animal est. Et in omnibus categoricis propositionibus, in quibus prædicatum est in ratione subjecti. Et in omnibus hypotheticis, in quibus consequens per intel-

[1] Cf. Comment. B. Alberti in I Sententia um, Dist. VIII, Art. 8. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

lectum est in antecedente, sive in quibus ab antecedentibus sumitur consequentia. Et in omnibus in quibus a repugnantibus sumitur consequentia oppositi antecedentis ad oppositum consequentis : sicut enim sequitur, homo est, ergo animal est : sic sequitur, non animal est, ergo non homo est. Constat autem, quod ista habent terminos principii et finis. Non ergo æternum est interminabile, ut videtur : nec e converso interminabile videtur esse æternum. Boetius enim dicit, ibidem, exponens eamdem definitionem, quod « si mundus poneretur non habere principium nec finem, sicut nonnulli Philosophorum posuerunt, adhuc non sequeretur, quod esset æternus, sed temporalis : per hoc enim non auferretur motus a mundo. Motus autem semper in tempore est. » Videtur ergo quod *interminabile* non sit essentiale æternitati : non ergo debet poni in definitione :nihil enim debet poni in definitione, nisi quod essentiale est definito.

2. Adhuc, Philosophi quamvis duratione mundum ponerent æternum, et non habere principium generationis nec finem : non ponebant tamen propter hoc esse mundum increatum. Dicebant enim quod effectus per se æterni, æternus est : cum non possit dici, quod per se agens et primum agens, aliquando destitutum sit ab actione : et sic quando est Deus, mundus est : ab æterno ergo mundus est : et tamen propter motum temporalis est, quamvis non habeat durationis suæ principium.

3. Adhuc, In libro de *Causis*, propositione secunda : « Omne esse superius, aut est superius æternitate et ante ipsam, aut est cum æternitate, aut est post æternitatem et supra tempus. » Ergo est aliquid ante æternitatem. Quod autem aliquid habet ante se, non est interminabile per carentiam principii. Non ergo æternitas per interminabilitatem debuit definiri.

4. Adhuc, Exponit Philosophus ibidem sic dicens : « Esse vero quod est ante æternitatem, est causa prima : quoniam est causa ei. » Quod autem causam habet, principium esse habet : et quod habet principium esse, non est interminabile ex parte principii. Æternitas ergo non est interminabilis ex parte principii. Male ergo diffinitur per *interminabile*.

Adhuc, Objicitur de hoc quod dicit, *Vitæ*.

1. Omnis enim duratio sive mora mensura est esse primo, et non vitæ, nisi per consequens. Deberet ergo definiri per interminabile esse, et non per interminabile vitæ.

2. Adhuc, Prima mensura æternitas est. Prima autem mensura primi mensura est. Esse autem primum est, ut dicit Philosophus in prima propositione libri *Causarum*, ibidem, et vita secundum est, non primum. Æternitas ergo potius mensura esse est, quam vitæ : ergo debet per esse et non per vitæ diffiniri.

Similiter objicitur de hoc quod dicit, *Tota*.

Totum enim est, quod habet partes : habitum autem est in prædictis, quod æternitas simplex mensura simplicis est : ergo videtur, quod tota non est.

Si forte quis dicat, quod *totum* dicitur ibi perfectum cui nihil deest, secundum quod dicit Aristoteles in II *Physicorum* : « Totum et perfectum idem dico. » Hoc videtur non esse de intentione Boetii : quia in definitione ponitur et totum et perfectum. Unde oportet, quod ad aliud referatur totum, et ad aliud perfectum.

Objicitur etiam contra hoc quod dicit, *Simul*.

Simul enim non convenit nisi his quæ plura sunt, relata per associationem ad unum tempus, vel ad unum locum. In æternitate autem nulla plura sunt, nec aliqua relata ad aliud mensurans per modum loci vel durationis : quia sic primæ mensuræ esset mensura, et hoc abiret in infinitum.

Ulterius objicitur de hoc quod dicit, *Perfecta*.

Perfectum enim non est, quod non est factum : perfectum enim est, quod attingit ultimum terminum facti, et includit ipsum, in quo quiescit actio facientis. Æternitas autem facta non est. Ergo non est perfecta.

Similiter de hoc quod dicitur, *Possessio*, objicitur.

Sicut enim dicit Hermes Trismegistus in libro de *Causis*,« Possessio est prioris in posterius sessio. » In æternitate autem non est prius et posterius. Ergo nec possessio.

Si dicatur, quod possessio metaphorice sumitur ex eo quod habetur ad nutum. Hoc videtur inconveniens : metaphoricis enim non est definiendum, sed propriis essentialibus, ut dicit Philosophus in VI *Topicorum*.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod sex quæ ponuntur in definitione æternitatis, ponuntur ad hoc, quod separent eam ab omni eo quod non est vere æternum.

Et primum secundum intellectum est *possessio*, non secundum interpretationem possessionis quam ponit Hermes, sed secundum hoc quod dicitur possessum, quod a se et intus est habitum. Nihil autem creatum habet a se esse, nec intus habet esse secundum dependentiam ad aliud, nec ad nutum habet sive ad libitum proprium, sed exspectat et accipit ab alio, quod est prima causa et fons esse. Et ideo nihil creatum habet esse possessum, sed mendicatum et mutuatum.

Secundum autem quod est *interminabile* esse, quod est differentia esse possessi prima quæ separat ipsum ab esse creati, quod esse secundum quod est, et extra se terminos habet, scilicet prioris a quo est, et finis in quem deficit secundum se : et si stat et permanet, hoc est per accidens et per aliud, ut dicit Gregorius, quod « omnia in nihilum tenderent, si ea manus Omnipotentis non contineret. » Et idem probant Philosophi. Esse enim est fieri et continua influentia primi principii esse. Unde quod non finitur, ex causa efficiente est agente continue, et non ex ipso. Unde omne esse creatum terminabile est, et ex parte principii et ex parte finis. Esse autem possessum non ab alio mutuatum, oportet quod interminabile sit, et ex parte principii, quia seipso est : et ex parte finis, quia sibi causa est : et ideo deficere non potest. Defectus enim causa, ut dicit Aristoteles, est distare a principio : nihil autem potest distare a seipso. Et ita cum principium sui sit, numquam deficere potest : nec cogitari potest deficere, sicut nec cogitari potest incipere : eo quod sui causa est : et quod incipit esse, ab alio incipit esse. Ad hoc ergo significandum dicit : *Interminabilis vitæ*, et non interminatæ vitæ : quia etsi secundum actum vita creata alicujus interminata ponatur, nihilominus tamen sequitur, quod interminabilis non est.

Vitæ autem dicit secundum illam vitæ definitionem qua diffinitur in commento Aristotelis libri *Causarum*, quod « vita est actus ab ente quieto. » Omnino enim quietum non est, nisi causa prima : et illa est vita in seipsa : et actus ejus in omne quod est secundum influentiam esse, vigor esse est in omnibus quæ sunt. Et sic vigere in esse, dicitur *vita* sive *vivere*. Et sic dicitur, Joan. I, 3 et 4, secundum expositionem Chrysostomi et Ambrosii : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in ipso vita erat*. Et hoc modo dicit Aristoteles in VI *Physicorum*, quod « actus quem ingerit primus motor in primum mobile, et per motum primi mobilis in omnia quæ substantia sunt primo mobili, est tamquam vita quædam existentibus omnibus. » Et quia vita talem vigorem plus nominat secundum nomen suum, quam nominat secundum esse ipsum, propter hoc dicit, *Interminabilis vitæ*.

Tota autem dicit, secundum illam significationem totius, quod totum et perfectum idem est. Perfectum enim ex parte agentis est : propter quod motus in movente actus perfectus est. In recipiente autem sive in eo quod movetur vel agitur, est, actus imperfectus. Et ut significetur, quod vita in primo sicut in agente est, in quo simpliciter tota est secundum omnem vitæ totalitatem, dicitur *tota*. Quod enim recipit vitam secundum continuam influentiam vitæ, totam vitam non recipit, sed (ut ita dicam) quamdam vitæ partem. Sicut et motus secundum totum et perfectum esse motus in movente est, in mobili autem secundum partem.

Simul vero dicit : quia non est distinguere vitam vel motum secundum quod in movente est, secundum distensionem et distantiam primi, medii, et ultimi : sed in eo quod recipit vitam, primum, medium, et ultimum vitæ distenduntur a seipsis, et ad unum colligi non possunt. Unde Boetius seipsum exponens dicit in libro de *Consolatione philosophiæ* : « Nihil est in tempore constitutum, quod totum vitæ suæ spatium possit complecti : sed crastinum quidem nondum apprehendit, hesternum vero jam perdidit. » Quod ergo interminabilis vitæ plenitudinem totam pariter comprehendit et possidet, cui nec futuri aliquid absit, nec præteriti fluxerit, id æternum jure perhibetur. Dicit ergo *simul*, ut talem fluxum vitæ separet ab æterno. Æternitas enim ab eo diffinitur secundum esse in æterno. Unde cum dicitur, quod « æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio : » sensus est, quod æternitas possidet vitam quæ est interminabilis tota simul et perfecta. Sicut et movens, et maxime primum, possidet motum interminabilem prout in ipso est, totum simul et perfectum.

Dicitur autem, *Perfecta*, ad excludendum recipiens vitam. Quod enim recipit vitam ab alio, vel esse, recipit eam secundum potentiam privationi permixtam. Et ideo vita ejus et esse sunt imperfecta, quia imperfecti actus. Æternum autem nihil recipit : quia totum actus est, et secundum rationem perfecti vitam et esse habet, quæ aliis influit. Et hic est verus intellectus definitionis inductæ. Propter quod etiam dicit Philosophus in VII *Ethicorum*, quod « id quod una et simplici operatione gaudet, quæ vita est et esse, una et simplici gaudet felicitate quæ nihil habet contrarium. »

Et ex his habitis facile est respondere ad argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod *æternum* est necessarium, secundum quod necessarium dicitur ens necesse, nihil sui habens in potentia : et sic ens necesse et æternum convertuntur. Necessarium autem quod per positionem, vel dependentiam ad aliud, vel per cohærentiam terminorum, vel ex necessitate consequentiæ necessarium est, quemdam modum entis habet quod secundum se necesse est. Et sicut participat modum entis necesse, sic denominatur ab ipso, et dicitur necessarium, et per consequens participat modum æterni, et denominatur ab ipso æternum. Et ut hoc intelligatur, ponantur exempla singulorum. Necessarium positione est, ut ponis, quod si video te ambulare, tu de necessitate ambulas : quia tali positione facta manente, necessarium est te ambulare : et sic dicitur æternum, quia incommutabile a positione : simpliciter tamen necessarium non est, nec æternum. Necessarium autem ex cohærentia terminorum, simpliciter necessarium non est, nisi in habitudine terminorum : et hoc modo incommutabile est et æternum : neutrius tamen termini significatum incommutabile vel æternum est. Idem est de habitudine consequentiarum Et non sequitur, quod in habitudine aliqua necessarium est, quod simpliciter est necessarium : fluxus enim rivi si continuatur ad fontem, necessarius est, simpliciter tamen necessarius non est. Similiter illuminatio domus

Ad 1.

si aperta fenestra directe objiciatur soli, necessaria est : simpliciter tamen contingens est, et non necessaria. Similiter est de esse perpetuorum, quod ex una parte, et eadem et simili habitudine ad primam causam, esse necessarium et interminabile est : tamen simpliciter et secundum se nec necessarium nec interminabile est, nec incommutabile nec æternum.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod impossibile est, quod id quod esse habet ab alio, sit æternum. Et quamvis secundum intellectum aliquid durationis suæ non habeat principium extra, sicut dicit Augustinus, quod vestigium esset æternum, si pes in pulvere esset æternus : et illuminatio esset æterna, si sol esset æternus : et hoc est quod extra nihil habet, in quo sicut in mensura incipiat ejus duratio, tamen infra se habet suæ durationis principium. Per hoc enim quod incipit esse et initium habet esse, ab ipso eodem initiatur duratio esse, secundum quod duratio forma et dispositio est durantis. Et sic non potest intelligi, quod illud quod habet principium in esse, durationis suæ etiam non habeat principium : propter quod non potest intelligi interminabile. Quod autem simpliciter interminabile est, nec habet terminari motus, vel quo extra incipiat, vel in quo deficiat. Propter quod mundus hac ratione non potest esse æternus duratione : insuper quia cum motu est, temporalis est. Sicut enim dicit Priscianus, « tempus est mensura motus mutabilium rerum. » Unde necesse est et mundum non esse æternum, et esse temporalem, secundum quod temporale est quod toto tempore, vel parte quadam temporis mensuratur.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod in libro de *Causis* Philosophus accipit æternitatem extenso nomine pro æviternitate, et pro duratione quæ est extra durans, et quasi extrinsecus adjacens duranti. Et verum est, quod hæc principium habet a causa prima, sicut omnia alia creata, et non est interminabilis. Definitio autem prædicta data est de æternitate quæ est in æterno, et idem æterno, hoc est, quod potissime æternum est et simpliciter : et ideo sicut esse illius interminabile est, ita et æternitas. Et si quis objicit, quia interminabile dicit privationem : definientia autem dicunt quid vel quale definitum est essentialiter : et sic interminabile non potest esse definiens. Dicendum, quod nihil valet. Primorum enim non potest vera esse definitio : quia prima priora a quibus definiantur non habent : sed quodammodo definiuntur per orationem, quæ majoris est declarationis quam nomen, ut dicit Aristoteles. Et in tali definitione bene ponuntur privativa. Privativa enim per hoc quod excludunt opposita, aliquo modo determinant nomen, sicut in primo Euclidis dicitur, « punctum est cujus pars non est. »

Ad Per hoc etiam patet solutio ad sequens. Æquivocatio enim in argumento est, secundum quod analogum æquivoce dicitur.

Ad Ad aliud dicendum, quod *vita* ibi elargata significatione sumitur pro actu esse habente quiete, sicut dictum est in explanatione definitionis. Et dicitur *vitæ :* quia talis actus secundum principium vitæ est, et non secundum principium esse in agente. Omne enim quod seipso principium motus est, vivit, et vita est actus ejus, ut probat Aristoteles in VIII *Physicorum*. In aliis autem principium motus et esse, est a generante et non in seipsis.

Ad Ad aliud dicendum, quod hoc verum est de his in quibus esse separatur a vita : in illis enim vita ex additione se habet ad esse. Unde in talibus dicit Philosophus, quod esse ex creatione est vita per informationem : in talibus enim vita est esse conformatum et distinctum. Hoc autem non competit primæ causæ, in qua esse et vivere idem est, non differens nisi per modum significandi, qui modus est quo vita dicitur ut actus ab ente inquieto, cujus principium in seipso est et a

seipso : esse autem non dicitur nisi secundum quod simpliciter est.

Ad aliud dicendum, quod *totum* dicitur hic, quod totum in uno simplici amplectitur, ita quod de toto nihil deest. Et hoc modo diximus motum esse in movente : quia nihil deest ei de motu. Et ex hoc *totum* idem est quod non secundum partem participare sive habere, secundum quod abnegatio unius oppositorum affirmationem subinfert alterius. Sic enim habere aliquid et non secundum partem, infert illud secundum totum habere : et secundum partem habere, infert secundum totum non habere. Et iste est intellectus Boetii. Dicit enim ibidem, quod « quia accipientia esse et vitam, totam suam vitam simul amplecti non possunt, secundum partes primas medias et ultimas accipiunt, quam totam simul capere non queunt. » Et sic non superfluit quod postea ponitur *perfecta*.

Ad aliud dicendum, quod *simul* dicit associationem totius vitæ in uno complexu primi simplicis, quod est primum principium et causa vitæ et esse : quod in se complectitur omne principium, medium, et finem esse et vitæ omnium quæ sunt et vivunt : sicut motus principium, medium, et finis, in uno complexu sunt in primo movente. Quod quia facta et accipientia esse et vitam, facere non possunt, deficiunt in successionem, ut medium post primum, et ultimum post medium accipiant, quæ simul accipere non valent. Unde plura quæ in uno complectuntur, non sunt ut plura in æterno, sed ut unum : ut plura autem sunt in creatis et secundis, quæ a simplicitate primi deficiunt in successionem. Unde sensus est, quod simul in uno complectitur, quod alia per partes et successionem accipiunt. Et ideo dicit Philosophus, quod una et simplici gaudet operatione.

Ad aliud dicendum, quod *perfecta* dicitur, quia perfecti, secundum quod dicit Philosophus, quod « perfectum est cui nihil deest ad esse et vitam. » Et hoc necesse est simplex esse, et non factum. Omne enim cui est aliud esse et quod est, deest aliquid ad vitam et esse, quod non habet in seipso : ex dependentia enim ad aliud accipit vitam ad esse. Et non accipitur *perfectum* secundum rationem nominis, sed ex ratione ejus quod sequitur ad perfectum. Quando enim perfectum attingit ultimum suæ perfectionis : tunc sequitur, quod nihil deest ei de constituentibus ipsum, sed omnia habet intra seipsum. Et per hanc similitudinem translationis, nomen *perfecti* transfertur in omne id cui nihil deest, quamvis non perfectum, nec compositum sit, sed simplex et æternum.

Ad aliud dicendum, quod *possessio* sumitur, secundum quod dictum est in explanatione definitionis, pro eo scilicet quod in se et intus et ad nutum habetur : in illo enim immobiliter et quiete sedet ille qui hoc possidet, ut dicit Hermes Trismegistus.

Et quod objicitur, quod metaphoricis non est definiendum. Dicendum, quod hoc verum est de veris definitionibus : sed de orationibus quæ sunt majoris declarationis quam nomen, non est verum : illæ enim non indicant esse rei, sed quocumque modo ad intellectum audientis declarant nomen definiti.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA II.

De definitione æternitatis secundum Richardum.

Quia autem ista Boetii definitio non dicit quid æternitatis, sed datur de æternitate

prout est in æterno, ideo juxta hanc de alia definitione hic quæritur, quam dat Richardus in libro de *Æternitate*, sic dicens : « Quid est æternitas, nisi diuturnitas sine initio et sine fine, carens omni mutabilitate ? » Quod consonat ei quod dicit Gilbertus Porretanus, qui dicit, quod « *æternitatis* nomine intelligitur una singularis et individua, simplex et solitaria mora, in qua neque collatio neque collectio est. » Quod explanans dicit : « Hoc nomen quod est *perpetuitas* sive *æviternitas*, sine collatione collectio est : hoc vero nomine quod est *sempiternitas*, cum collatione collectio intelligitur : nomine autem *æternitatis* neutrum, hoc est, neque collatio, neque collectio. »

Quæritur ergo, Si æternitas secundum essentiam est diuturnitas ?

1. Diuturnitas enim derivatur a *die*, sicut et mensuritas a mense : æternitas autem simplex est : videtur ergo, quod diuturnitas non est.

2. Præterea, Hoc quod Richardus vocat *diuturnitatem*, Gilbertus vocat *moram* : et videtur, quod nulla sit una et simplex mora. Mora enim dicit durationem extensam a longo præterito in præsens, quod sine divisione partium esse non potest. Videtur ergo, cum æternitatis partes nullæ sint, quod nec mora sit, nec diuturnitas.

3. Præterea, In æternitate videtur esse et collectio multorum et collatio. Daniel. XII, 3 : *Qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellæ in perpetuas æternitates.* Æternitates autem sine collectione et numero esse non possunt. Ergo æternitas non est sine collectione collationum, et per consequens non est sine mutabilitate.

4. Adhuc, In Psalmo LXXVI, 6 : *Annos æternos in mente habui.* Item, Psal. CI, 28, et ad Hebr. I, 12 : *Anni tui non deficient.* Et, Michææ, V, 2 : *Egressus ejus ab initio, a diebus æternitatis.*

5. Adhuc, Ad Roman. XVI, 25 : *Secundum revelationem mysterii temporibus æternis.* Ergo in æternitate sunt dies, anni, et tempora, quæ nec sine collectione nec sine collatione esse possunt : ergo in æternitate est et partium collatio et collectio.

6. Adhuc, Cum sicut habetur, Daniel. XII, 3, perpetuæ sunt æternitates, videntur esse plures æternitates quam una.

7. Adhuc, Cum de æterno dicatur, *fuit, est, erit,* quæ non nisi variabili accidunt, videtur quod æternitas sine variatione non sit, nec sine commutabilitate.

SOLUTIO. Ad omnia hæc solvere non est difficile, si ad memoriam revocentur quæ dicta sunt de nunc æternitatis, et de æternitatis definitione. Æternitas enim re et rei quidditate nihil aliud est, nisi diuturnitas vel mora una et singularis et simplex, hoc est, unius et indivisibilis et singularis secundum substantiam, esse, virtutem, et operationem : et simplicis, hoc est, sine omnibus partibus componentibus, et sine motus dividentis ipsum variatione. Motus enim dividit id quod movetur, in partim esse a quo, et in partim esse ad quem. Et tale unum singulare et simplex et indivisibile et indeficiens non potest esse nisi mora vel diuturnitas unica, singularis, simplex, et invariabilis, sive incommutabilis. Una : quia pluralitatem partium non habet. Singularis : quia non conjuncta sive copulata alicui pluralitati substantiæ, esse, virtutis, et operationis, secundum quod operatio in operante est et non in operatis. Simplex : quia secundum se penitus indivisibilis. Sine variatione : quia nihil penitus extra se habet, quod per motum accipiat, et intrinsecorum sibi nihil per motum perdere potest : et ideo nec præteritum, nec futurum habere potest, sed præsens stans et non se movens indeficienter. Et hoc sonat nomen *æternitatis*, quod componitur ab *ex* vel *extra*, et *terminus* : quia extra terminationem est positum, quia scilicet terminatur intra se pars ad partem, sicut præteritum ter-

minatur ad præsens, et futurum incipit a præsenti, et communis terminus est præsens ad quem copulantur præteritum et futurum, et extra terminum ad quem totum vel ante vel post copulatur. Tale quid igitur est æternitas secundum rem et secundum modum.

Ad primum ergo dicendum, quod *diuturnitas* et *mora* dicitur æternitas, non per extensionem ejus quod est substantia et quid æternitatis, sed per extensionem animæ extendentis ipsam per indeficientiam excellenter super omnem durationem quæ sub ipsa est. Et ideo non dividitur secundum substantiam et partes quæ in ipsa æternitate sunt, sed secundum substantiam et partes quæ sunt in duratione durantium sub ipsa. Et hæc divisio virtutis, non quantitatis est, qua dividitur in ea secundum ea quæ virtualiter continet : sicut dicit Augustinus in libro de *Quantitate animæ*, quod virtus Herculis dividitur, quia potest in unum, duos, tres, et excellit. Et virtus animæ est, quia potest in visum, auditum, gressum, et excellit. Et virtus æternitatis est, quia per indeficientiam continentiæ potest in perpetuum, et excellit secundum principium : et potest in omne tempus et temporis partes, et excellit secundum principium et finem.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens de Richardo.

Ad aliud dicendum, quod sicut Damascenus dicit, quod unum sæculum Dei, quod est æternitas, continet multa sæcula quæ sunt spatia durationis singulorum, et ideo dicitur *sæculum sæculorum* : ita una æternitas et simplex, quæ simpliciter est æternitas, continet multas æternitates, quæ per participationem dicuntur, quæ nihil aliud sunt quam duratio singulorum finem non habens. Et hoc notat quando dicit *in perpetuas æternitates*.

Ad aliud dicendum, quod anni indeficientes, et dies æternitatis, et hujusmodi omnia, non dicuntur propter divisionem æternitatis in se, sed propter divisionem perpetuitatis et temporis, quæ continet sub se excellenter et eminenter : in omnibus enim his numquam deficit. Et hoc notat in modo loquendi. Non enim dicit, Anni non deficiunt, sed *anni tui :* qui non *tui* sunt per mobilitatem, sed per continentiam. Nec dicit, A diebus, sed *a diebus æternitatis*, hoc est, qui continentur ab æternitate. Et hoc notat Anselmus dicens, quod « sicut unum nunc temporis simplex est, et simpliciter continet omnem locum et omnia quæ in loco sunt, nulli eorum deficiens : ita unum nunc æternitatis continet omne tempus, et omia quæ in tempore sunt, nulli eorum deficiens. »

Ad aliud dicendum, quod *tempora æterna* dicuntur propter eamdem rationem. Dicunt tamen quidam, quod tempora æterna sunt in mente divina ab æterno disposita. Et per hoc denominativum, *æternum*, tempus extrahitur extra suam rationem, et pro æviternitate accipitur, sicut cum dicitur, causatum in causa est causa. Ad 5.

Ad aliud dicendum, quod non sunt plures æternitates quæ simpliciter æternitates sunt : sed sunt plura æternitatem participantia secundum illam proprietatem æternitatis quæ carentia est finis : et secundum pluralitatem talium *plures* dicuntur æternitates. Ad 6.

Ad ultimum dicendum, quod in æternitate nulla est variatio, nec mutabilitas. Et quod verba cujuslibet temporis dicuntur de æterno, ut dicit Magister in libro I *Sententiarum*, distinctione octava, ex verbis Augustini de *Civitate Dei*, est propter variationem temporalium, quæ continet, nulli eorum deficiens. Et ideo sic exponit ea : « *Fuit* quod numquam defuit, *erit* quod numquam deerit, *est* qui semper est. » Secundum hoc nihil collectionis partium, vel collationis prioris et posterioris, vel mutabilitatis, vel variationis est in æternitate. Ad 7.

Ex his enim, ut dicit Gilbertus in commento super Boetium, accipitur, quod differentia est *æternitatis* et *sempiternitatis*. Sempiternitas enim dicitur,

quam facit nunc sese movens indeficienter, et sine fine collectio ipsius nunc collatione priorum et posteriorum. Unde Boetius : « Nunc stans et permanens æternitatem facit, nunc currens in tempore facit sempiternitatem. » In cursu enim et motu collectio et collatio est : et sic dicitur *sempiternitas*.

Aliquando autem dicitur improprie *æternitas*, quasi semper æternitas, et tunc sonat indeficientiam ipsius nunc stantis. Et hoc est quod dicit Boetius in lib. de *Trinitate:* « Divinum nunc permanens, nec movens se se, atque consistens, æternitatem facit : cui novum si adjicias semper, facies ejus quod est nunc jugem indefessumque ac per hoc perpetuum cursum, quod est sempiternitas. » Et dicitur *jugis cursus*, non quod ipsum currat, sed quia non deficiat currentibus sub ipso.

MEMBRI I

ARTICULUS II.

Quid sit æternum ?

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA I.

Quid sit æternum æternitate mensuratum [1] *?*

Secundo quæritur, Quid sit æternum ? Et non quæritur, Quid sit definitione, sed quid sit æternum æternitate mensuratum ?

1. Et communiter dicitur, quod Deus est æternus, eo quod solus habet substantiam, esse, virtutem, et operationem, secundum quod est in operante stantem indeficienter, et nullo modo sese moventem, sicut et in Psalmo ci, 28, dicitur : *Tu autem idem ipse es.* Et alibi, Psal. iv, 9 : *In pace in idipsum.* Nihil autem secundorum hæc habere potest. Unde si secundum mensuras differunt mensurata, videtur quod solus Deus æternus sit. Et ita videtur dicere Athanasius : « Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus. » Et quod ratione essentiæ loquitur, patet per consequens : « Non tres æterni, sed unus æternus. »

2. Adhuc, Isa. lvii, 15 : *Hæc dicit Excelsus, et Sublimis, habitans æternitatem.* Non dicitur habitare æternitatem, nisi quia æternus : videtur ergo, quod solus Deus sit æternus.

3. Adhuc, Æternitati convenit sine fine et sine principio esse, et sine omni variatione et mutabilitate : hæc autem soli Deo conveniunt : solus ergo Deus æternus est.

4. Adhuc, Boetius dicit, quod « nunc stans non movens sese, æternitatem facit : » sed nunc non est stans in se, nisi quia per intellectum illud stans est cui adjacet. Cum ergo nihil sit stans penitus, nisi divinum esse, videtur quod nihil sit æternum nisi esse divinum tantum : ita quod etiam proprium sit ei esse æternum, et non possit hoc nomen, *æternum*, creaturis communicari.

5. Adhuc, Nisi solus Deus esset æternus, non distinguerentur æterna a temporalibus et æviternis. Omnia enim facta, aut æviterna, aut temporalia sunt, sicut præhabitum est : quia quod habet principium, non potest esse æternum : relinquitur ergo, quod solus Deus æternus sit.

[1] Cf. Opp. B Alberti. Comment. in I Sententiarum. Dist. VIII, Art. 9. Tom. XXV. Cf. etiam Iam Partem Summæ de Creaturis, Quæst. III, Art. 4. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

6. Adhuc, Anselmus in *Monologio :* « Vel hoc solo veram æternitatem soli inesse illi substantiæ quæ sola non facta, sed factrix inventa est esse, aperte percipitur, quoniam vera æternitas principii finisque meta carere intelligitur, quod nulli rerum creatarum convenire eo ipso quod de nihilo factæ sunt, convincitur[1]. » Ex hoc relinquitur, quod solus Deus æternus sit, et quod proprium sit sibi æternum esse, et quod nomen *æterni* incommunicabile nomen sit, uni soli conveniens.

In contrarium hujus videtur esse, quod Scriptura de multis æternis loquitur, sicut in Psalmo cxlviii, 6 : *Statuit ea in æternum, et in sæculum sæculi.* Et loquitur de sole et luna et aliis cœlestibus.

Adhuc, Dicitur supplicium æternum, et dicitur vita æterna. Matth. xxv, 46 : *Ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam.*

Dicitur etiam anima æterna, si beatitudinem consequatur. Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum,* quæst. 23 : « Anima æternitatem consequi creditur. »

Videtur ergo, quod plura sunt æterna, et quod æternum esse non sit proprium Dei, et nomen *æterni* communicabile sit.

Si hoc aliquo modo conceditur : tunc quæritur, Utrum nomen *æternum* univoce dicatur de creatore et creaturis ?

Et videtur, quod non.

Nihil enim univoce dicitur de creatore et creaturis, sicut nec de causa et causato : quod enim in causa est, est in ea per modum causæ : et quod est in causato, est in eo per modum causati, ut dicitur in libro de *Causis :* hæc autem etsi quandoque habeant idem nomen, ad unam tamen rationem substantiæ non possunt reduci.

Sed contra hoc esse videtur, quod

1. Id quod dicitur per participationem, univoce dicitur, ut dicit Aristoteles. Homo enim participat animal, et inferius suum participat superius, et univoce dicitur de illo. Dicit autem Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum,* quæstione 23, quod « anima æterna fit æternitatis participatione. » Non ergo æquivoce dicitur *æternum.*

2. Adhuc, Denominativum non est æquivocum : denominatione autem dicitur Angelus et anima æterna : non ergo æquivoce.

Solutio. Dicimus, quod hoc solvere non est grave. Dicitur enim *æternum* duobus modis, per essentiam scilicet, et per participationem. Per essentiam solus Deus æternus est, et sibi proprium est esse æternum, et incommunicabile est hoc nomen aliis. Participatione autem dicitur æternum esse, quod æternitatis aliquam proprietatem participat. *Participare* enim dicitur aliquid duobus modis, scilicet naturam aliquam communem secundum totam essentiam accipere, et secundum ambitum suæ potestatis ad partem suæ communitatis determinare : et hoc modo species participat genus, et omne inferius essentialiter participat suum superius. Alio modo dicitur *participare,* non naturam secundum veritatem essentiæ accipere, sed naturæ proprietatem, et illam ad quemdam modum essendi determinare. Et tale commune sic participatum a diversis, nec univoce, nec æquivoce dicitur de illis, sed per analogiam, sicut ens dicitur de substantia et accidentibus. Et hoc modo participantia æternitatem per prius et posterius dicuntur *æterna.* Solutio.

Sunt autem duæ roprietates in æternitate, quæ maxime participantur a creaturis, scilicet incommutabilitas, et carentia finis. Est enim aliquid simpliciter incommutabile in substantia, esse, virtute, et operatione : et hoc primo et per se incommutabile est, ut Deus. Est etiam aliquid per substantiam incommutabile,

[1] S. Anselmus, In Monologio, cap. 24.

tamen commutabile virtutibus et accidentibus et operatione ut Angelus et anima beata. Et est incommutabile ab esse, commutabile tamen ad esse, et commutabile motu et virtute et operatione, sicut corpora cœlestia. Et ideo participatione hujus proprietatis Deus primo æternus, secundo Angelus, tertio anima, et quarto corpora cœlestia. Ista enim simpliciter incommutabilia non sunt, sed incommutabilitatis quemdam habent modum secundum plus et minus, et prius et posterius.

Similiter est de carentia finis. Quædam enim carent fine, ita quod non habeant potentiam qua finiantur in se, nec in alio superiori, ut Angelus, et anima, et substantia circuli cœlestis, et etiam substantia elementorum quantum ad materiam primam quæ est in eis. Materia enim prima manet ut subjectum mutationis, et ut relicta post mutationem. Et hoc modo dicuntur *æterna* : quia numquam finienda, non habentia potentiam finiendi in se, nec in alio superiori quod faciat ipsa finiri : eo quod quiescit operatio ejus in ipsis et influxus ad esse. Quædam vero ex carentia finis dicuntur *æterna* : eo quod non habeant potentiam quæ finiantur in seipsis, quamvis habeant rationem in alio propter quod sunt, qua finiri debeant et finiantur. Et hoc modo *æternus* dicitur cœlestis motus et generatio et corruptio in mundo, et successio noctis et diei. Psal. CXLVIII, 6 : *Statuit ea in æternum, et in sæculum sæculi.* Hæc enim sunt ad complendum numerum electorum, qui determinatus est in præsentia Dei : et completo illo quiescent et finientur : quia tunc primus motor non influet amplius motum : et sic cessabit motus in mobili. E converso dicitur aliquid *æternum*, eo quod habet potentiam ad finem in seipso, et non in alio : sicut simplicia dicuntur æterna, quia superius potentius est ad tenendum ea in esse, quam potentia quæ ipsis est ad finitionem eorum. Et secundum quod ista participantur, sic plus et minus, prius et posterius dicuntur *æterna*. Unde plus sunt æterna quæ carent potentia finiendi et in se et in alio, quam illa quæ carent potentia altero modo tantum. Et plus æterna sunt quæ carent potentia finis in alio, quam quæ carent in seipsis : quia, sicut dictum est superius, potentius est ad tenendum ea in esse, quam principium intrinsecum ad finiendum vel non finiendum. Secundum ergo hunc modum per prius et posterius dicuntur *æterna :* et prædicatur æternum de ipsis non univoce, sed secundum analogiam.

Et per hoc patet solutio ad omnia.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA II.

Qualiter æternitas comparetur ad æternum ?

Quæritur etiam, Qualiter æternitas comparetur ad æternum ?

Et ibi quæruntur duo : quorum primum est, Utrum æternitas essentialiter sit æternum, vel adjaceat æterno extrinsecus, ita quod aliquo modo est essentia æterni, et aliquo modo adjacet ei sicut mensura adæquata esse ejus ?

Secundum est, Si conceditur, quod aliquo modo est essentia æterni, et aliquo modo adjacet ei sicut mensura esse ipsius, utrum aliquid aliud possit esse mensura adæquata æternitati, quod etiam mensuret esse æterni, vel non ?

PARTICULÆ SECUNDÆ

SUBPARTICULA I.

Utrum æternitas comparetur ad æternum per essentiam, vel per rationem mensuræ extrinsece adjacentis[1] ?

Primo ergo quæritur, Utrum æternitas comparetur ad æternum per essentiam, vel per rationem mensuræ extrinsecus adjacentis ?

Et videtur, quod per essentiam.

1. Anselmus, « Æternitas ejus rei est quæ nihil aliud est quam ipsa, immutabile ens et sine partibus. » Videtur ergo, quod æternitas essentiali prædicatione dicitur de Deo æterno.

2. Adhuc, Constat, quod æternitas ab æterno est et sine principio : et Deus ab æterno et sine principio est. Si ergo æternitas non sit Deus, plura erunt ab æterno : quod non recipit Catholica fides, et ratio non admittit : eo quod factum est omne quod Deus non est. Dicit enim Philosophus Mellissi esse rationem, quod factum est habere principium, et quod sui esset principium, non posse esse infinitum.

[Sed con]tra. In contrarium videtur esse

1. Quod dicit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*, quæstione 23, quod « Deus est auctor æternitatis, et sic æternitatis causa : » causa autem et effectus per essentiam numquam idem possunt esse.

2. Idem probatur per secundam propositionem libri *Causarum*, ubi dicitur, quod « esse quod est ante æternitatem, est prima causa, quæ est ante æternitatem, quia est causa ei ut sit. »

Similiter videtur, quod non comparetur ad ipsum ut mensura extrinsecus adjacens esse ejus : quia

1. Immensi nulla est mensura. Dicit autem Athanasius, quod « non sunt tres immensi, sed unus immensus. » Unde ratione essentiæ immensus est, et sic immensi non est mensura. Videtur ergo, quod esse divinum æternitate non mensuratur.

2. Adhuc, Mensura certificat quantitatem vel molis, vel virtutis, vel ponderis. Cum ergo quantitas non certificatur, videtur non habere mensuram. Sed quantumcumque de esse divino accipiatur, plus remanet extra accipientem quam acceptum sit. Mensura ergo nulla certificari potest esse divinum : infinitum enim est. Infinitum enim accipienti semper relinquitur extra aliquid accipere, ut dicit Aristoteles in II *Physicorum*.

Solutio. Dicendum, quod æternitas principaliter et proprie dicta, duo habet in se, scilicet permanentiam esse, et extensionem esse permanentis, quam facit anima extendens esse sine principio in omne præteritum, et sine fine in omne futurum. Et per primum horum æternitas est in Deo, et est essentia divina. Et sic essentialis est prædicatio cum dicitur, Deus est æternus. Unde Deus est sua æternitas, et æternitas Dei est Deus. Et quoad hoc procedunt duræ rationes primæ. Solutio.

Quoad secundum vero æternitas est mora et diuturnitas quæ secundum acceptionem animæ ut mensura adjacet esse divino. Et hoc est in intellectu accipiente respectu præteriti per memoriam, respectu præsentis per intellectum, respectu futuri per prudentiam : ut dicit Au-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. IX, Art. 1. Tom. XXV. Cf. etiam Iam Partem Summæ de Creaturis, Quæst. III, Art. 3. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis nostræ.

gustinus in libro XI *Confessionum*, cap. 20. Et quia quoad hoc esse in anima est æternitas, quoad hoc esse non est Deus, et quoad hoc esse Deus est auctor æternitatis, ut dicit Augustinus, et causa ei ut sit, ut dicit Philosophus, et est ante æternitatem sicut causa est ante causatum.

Ad hoc autem quod objicitur, quod immensi non est mensura, dicendum quod cum dicitur : immensum mensuratur, obligatio est ad insolubile. Talia autem omnia solvuntur per fallaciam secundum quid ad simpliciter. Immensum enim simpliciter non mensuratur : secundum quid tamen mensuratur per extensionem infinitam, quæ modum habet mensuræ ut extrinsecus adjacendo ipsi esse, sed actum mensuræ non habet in numerando et certificando quantitatem.

Et per hoc patet solutio ad totum quæsitum.

PARTICULÆ SECUNDÆ

SUBPARTICULA II.

Utrum aliquid aliud possit esse mensura æternitati adæquata, quod etiam mensuret esse divinum?

Secundo quæritur, Utrum aliquid aliud possit esse mensura æternitati adæquata, quod etiam mensuret esse divinum ?

Et videtur, quod sic.

1. Augustinus in libro XI *Confessionum* : « Si præsens tempus semper esset præsens, jam non esset præsens, sed æternitas[1] : » sed præsens semper potest intelligi præsens sine principio et sine fine : et tunc videtur æquari æternitati, et esse mensura adæquata ei quod est æternum : et ita aliquid videtur æquari æternitati.

2. Hoc idem videtur velle Boetius in libro V de *Consolatione philosophiæ*, ubi dicit : « Vitæ immobilis præsentem statum, id est, æternitatem, infinitus ille temporalium rerum motus imitatur. Cumque eum effingere atque æquare non possit, ex immobilitate deficit in motum, ex simplicitate præsentiæ decrescit in infinitam futuri ac præteriti quantitatem : et cum totam pariter vitæ suæ plenitudinem nequeat possidere, hoc ipso quod aliquo modo numquam esse desinit, illud quod implere atque exprimere non poterit, aliquatenus videtur æmulari : alligans se ad qualemcumque præsentiam illius exigui momenti. Et quoniam manere non potuit, infinitum temporis iter arripuit. » Cum igitur sub hoc genere quod est duratio, omnia infinita accepta, æqualia sint, eo quod nullum excedit alterum, vel exceditur ab ipso : et cum tempus infinitum sit et æternitas, tempus videtur æquari æternitati.

3. Adhuc, Perpetua finem non habentia non excedit æternitas quantum ad finem : ergo ad minus quoad hoc æquiparantur æternitati, et quoad hoc possunt esse mensura æterni.

4. Si dicatur, quod nihil æquatur æterno, nec æternitas scilicet, nec perpetuitas, nec tempus : eo quod scriptum est, Exod. xv, 18 : *Dominus regnabit in æternum et ultra*. Hoc nihil est. Æternum enim ibi dicitur spatium sæculi, quod non dicitur æternum, nisi per illam participationem æterni, quod non habet principium finitionis in seipso, licet habeat in alio. Et ultra hoc æternum verum est, quod Deus regnat.

5. Adhuc, Philosophus habet pro inconvenienti in VIII *Physicorum*, quod Plato dicit, « gigni tempus et incipere. » Et per eamdem rationem inconveniens est, si quis dicat tempus desinere. Ergo

[1] S. Augustinus, Lib. XI Confessionum, cap. 14.

videtur, quod tempus extensionis infinitæ sit sine principio et sine fine, et sic per hanc extensionem possit æquari æternitati : ergo aliquid æquatur æternitati.

contra. In contrarium est, quod

1. Æternitas continens est et æviternitatem et tempus : contentum numquam adæquatur continenti : ergo nec æviternum, nec tempus, æquari potest æternitati.

2. Adhuc, Tullius dicit, quod « tempus est pars æternitatis : » pars autem non adæquatur toti : ergo tempus non adæquatur æternitati.

tio. Solutio. Dicendum, quod etiamsi tempus poneretur æternum esse, æternitati non æquaretur. Et hoc ideo est, quia tempus ad æternitatem se habet ut causatum ad causam, et ut contentum ad continens : et ut id quod in se habet principium deficiendi, ad id quod non nisi principium existendi infinite et ante et post : et sicut stans ad motum se habet, quod est principium motus ejus : et ita ut causa se habet æternitas ad tempus : et ideo æternum ad tempus habere se non potest ut mensuratum ad mensurans, nec sicut contentum ad continens. Et cum dicitur, Deus in omni tempore est, intellige in omni tempore esse, sicut in omni loco esse : est enim in omni loco sicut continens omnem locum, et sic est in omni tempore sicut continens omne tempus. Est enim regulariter verum, quod quotiescumque magis formale et magis spirituale dicitur inesse in minus formali et minus spirituali, continentia activa est in eo quod inest, et continentia passiva est in eo cui inest : et sic forma dicitur in materia, et anima in corpore : eo quod forma continet materiam, et anima corpus. Et cum dicitur in talibus, quod insunt, habitudo præpositionis notat penetrationem continentis in contentum, ut undique contineat in longum, latum, et profundum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur per impossibile. Si enim tempus præsens esset semper præsens, non esset pars temporis, nec tempus, sed esset nunc æternitatis : staret enim et moveret se, nec adjaceret ei quod fertur in motu : et si tale poneretur per impossibile, esset æternitas.

Ad aliud dicendum, quod Boetius simpliciter dicit verum. Deficiens enim ab immobili ad mobile, et a simplici ad compositum ex partibus, et a simul stante et omnia sua complectente et possidente in infinitum cursum prioris in posterius, tempus est, quod non æquat æternitatem, etiamsi infinitum sit. Non enim dicitur infinitum actu, sed potentia solum, scilicet secundum quod dicitur infinitum quod privatum est potentia finiendi intus, sicut et motus dicitur infinitus. Et quod dicitur, quod *infinita sub uno genere accepta, æqualia sunt*, intelligitur de infinitis actu, non de infinitis potentia. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod licet perpetua sive æviterna finem non habeant, et ideo secundum diuturnitatem non excedantur ab æternitate : tamen non æquant eam in modo non habendi finem, et in causa : potentiam enim habendi finem habent intus sicut omne creatum : quod autem secundum actum non finiuntur, ab influxu habent superiorum, non a seipsis. Ad 3.

Ad aliud quod de eodem dicitur, dicendum quod illa responsio nulla est, sicut probat objectio. Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod tempus in se, secundum quod adjacet motui circuli cœlestis, non habet principium quo incipiat, vel quo finiatur : extra se tamen habet, sicut et ipse motus. Et extra se principium inceptionis temporis est faciens et determinans movens primum, et mobile primum, et motum primum ad causam generationis et corruptionis inquietæ. Principium autem finitionis est completus numerus generatorum, propter quem est motus cœlestis, in quo sicut in ultimo intento per motum jam ha- Ad 5.

bito quiescit movens a movendo, et mobile ne moveatur ultra, et cessat motus. Sic enim cessat omnis motus sapientis fabri, architecti, latomi, et omnium qui motu instrumentorum operantur ad aliquod intentum ultimum: habito enim illo, nec ulterius ipsi movent, nec instrumenta moventur.

Quod autem Philosophus pro inconvenienti habet, quod Plato gignit tempus et motum, ideo est, quia principium gignitionis suæ et desitionis suæ non habet in seipso : eo quod de tempore nihil est nisi nunc fluens : et ideo semper accipitur ut finis præteriti, et principium futuri. Si ergo in nunc inciperet tempus, cum sit finis præteriti, et principium futuri, sequeretur quod tempus esset ante primum tempus, quod est inconveniens. Et si nunc deficeret tempus, cum sit principium futuri, sequeretur quod tempus esset post ultimum tempus, quod iterum inconveniens est. Et inconveniens non sequitur nisi ex inconvenienti dato vel posito. Inconveniens ergo est, quod tempus habeat in se principium incipiendi vel deficiendi.

Ad object. Quæ incontrarium objiciuntur, concedenda sunt.

Ad dictum tamen Tullii dicendum, quod Tullius non intelligit, quod tempus sit pars integralis vel essentialis æternitatis proprie dictæ, sed quod habet quamdam proprietatem partis ad moram sive diuturnitatem, quæ per intellectum extensa intelligitur sine principio et fine, in hoc quod sicut pars minor est toto, et extenditur a toto : ita tempus tota illa mora vel diuturnitate minus est, et extenditur ab ipsa secundum principium et finem. Secundum hoc esse autem æternitas non est in æterno ut mensura adæquata ei, sed in anima, ut prædictum est.

MEMBRUM II.

De æviternitate sive ævo.

Deinde quæritur de æviternitate sive de ævo.

Circa quod quæritur, Quid sit?

Et secundo, De proprietatibus ejus, quibus distinguitur ab æternitate et tempore.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Quid sit ævum[1] ?

Quid sit ævum ?

Extrahi potest a Dionysio in libro de *Divinis nominibus,* ubi sic dicit Dionysius : « Proprietas ævi est antiquum et invariabile, et totum secundum totum metiri. » Alia translatio sic habet: « Proprietas ævi est antiquum et immutabile et universale metiendo[2]. » Unde secundum communem usum ævi, ævum est mensura eorum quæ facta sunt, sed finem non habent. Et hoc modo quæritur de ævo.

Videtur autem, quod talis mensura esse non sit, sed talia participative sint æterna :

1. Quod autem participative est aliquid, non secundum rationem propriæ mensuræ convenit illi : videtur ergo,

[1] Cf. Opp. B. Alberti. I Pars Summæ de Creaturis, Quæst. IV, Art. 1. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis nostræ.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 10.

quod ævum propria mensura non sit alicujus.

2. Adhuc, Dionysius distinguit ævum, dicens quod multipliciter dicitur. « Etenim non omnino et absolute ingenita et vere æterna, ubique Scriptura dicit, sed et incorruptibilia et immortalia et invariabilia et eodem modo existentia, sicut quando dicit : *Elevamini, portæ æternales* [1] *:* et similia. » Ex hoc accipitur, quod increata æterna sunt, et facta finem non habentia.

Item, Dionysius : « Multoties autem et antiquissima ævi nominatione figurat. »

Tertio, Dicit Dionysius : « Et totam rursus temporis dispositionem secundum nos quandoque ævum Scriptura appellat, secundum quod ætates mundi distinguuntur. »

3. Adhuc, Dionysius dicit, quod ævum dicitur uniuscujusque vita, maxime si longa, secundum quod dicitur, Job, XXXII, 9 : *Non sunt longævi sapientes.* Aliquando dicitur, quod participabimus post hanc vitam, ut dicit Dionysius. Et hæc sunt verba ejus : « Et nos hic secundum tempus terminatos, ævo participaturos theologia dicit, quando incorruptibile et semper eodem modo habens ævum consequemur. » Ex hoc relinquitur, quod ævum est mensurans esse beatorum : quod quidem factum est, finem tamen non habens.

4. Hoc idem accipitur ex alio verbo Dionysii, ubi dicit sic : « Et quandoque in eloquiis et temporale ævum glorificatur et æternum tempus : quamvis scimus ipsis (hoc est, ex ipsis eloquiis) magis et magis proprie existentia ævo (supple, participare), et ea quæ sunt in generatione et tempore. » Ex hoc accipitur, quod ævum proprie est incommutabiliter existentium : tempus autem mutabilium generatorum et corruptorum. Et ex hoc relinquitur idem quod prius, scilicet quod ævum non sit mensura, sed participatio quædam proprietatis æterni.

5. Adhuc, Idem accipitur ex alio verbo Dionysii ubi sic dicit : « Æterna quidem et sine tempore secundum cognitos sibi subaudire modos : media autem existentium et factorum quæcumque secundum aliquid quidem ævo, secundum aliquid vero tempore participant. » Ex hoc accipitur, quod ævum non est nisi quædam participatio proprietatis æterni, quantum ad illam proprietatem scilicet, quod incommutabile secundum esse.

6. Hoc idem videtur esse per beatum Augustinum in libro LXXXIII *Quæstionum*, ubi dicit sic : « In hoc distat tempus ab ævo, quod illud stabile, istud autem mutabile est. » Videtur ego, quod ævum non sit nisi participatio proprietatis æterni.

7. Hoc etiam videtur per rationem. Nunc enim non potest intelligi nisi stans, vel non stans : quia inter contradictoria non est medium : nunc autem stans æternitatem facit, ut dicit Boetius : non stans autem facit tempus : et sic nullum est quod faciat ævum : sed videtur relinqui, quod ævum sit quædam participatio proprietatis æterni.

8. Hoc idem videtur ex libro de *Causis*, propositione tertia, ubi sic dicit : « Inter rem cujus substantia et actio sunt in momento æternitatis, et inter rem cujus substantia et actio sunt in momento temporis, est medium : et est illud cujus substantia est in momento æternitatis et operatio in momento temporis. » Ex hoc accipitur, quod nullum est momentum ævi vel æviternitatis constitutivum.

In contrarium hujus est quod dicit Sed contra.

1. Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, sic : « Deum et sicut ævum et sicut tempus laudare convenit, sicut temporis omnis et ævi causam [2]. » Si ergo Deus est et temporis et ævi causa, et causatum differt a causa secundum essentiam et esse, sequitur, quod ævum sit essentia

[1] Psal. XXIII, 7 et 9.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 10.

quædam causata, differens ab æternitate et tempore.

2. Adhuc, Eccli. I, 1 : *Omnis sapientia a Domino Deo est : et cum illo fuit semper, et est ante ævum.* Ex hoc relinquitur, quod Deus et quæ in Deo sunt, ante ævum sunt. Relinquitur ergo, quod sit duratio inter æternitatem et tempus media existens.

3. Adhuc, Per rationem probatur idem. Mensuræ enim differunt secundum mensurara. Differt autem esse quod nec incipit nec desinit, ab esse quod incipit sed non desinit, et ab esse quod incipit et desinit. Ergo sicut esse differunt, ita mensuræ differunt. Sicut ergo propriam mensuram habet esse quod nec incipit et desinit, et propriam esse quod incipit et desinit : ita propriam habebit esse quod incipit, sed non desinit : et hanc dicimus esse ævum vel æviternitatem.

Solutio. SOLUTIO. Hoc videtur esse concedendum.

Ad auctoritates. AD EA quæ objiciuntur, quod non sit nisi quædam participatio proprietatis æterni, unica est responsio, quod scilicet quia ævum est media duratio inter æternitatem et tempus, oportet quod in aliquo conveniat cum æternitate, et in aliquo cum tempore. Non enim est medium per abnegationem, sed per participationem. Participatio autem duobus modis est. Aliquando enim extrema per essentiam constituunt medium, ut in mixtis. Et de illis aliquo modo potest dici, quod non omnino separantur essentialiter ab extremis. Aliquando extrema constituunt medium, non per essentiam, sed proprietatis alicujus participatione, sicut anima dicitur media inter intelligentiam et naturam, et intelligentia media inter primam causam et animam. Et tunc medium secundum totam essentiam diversum est ab extremis.

Ad 7 et 8. AD ID quod objicitur de *nunc*, dicendum quod inter contradictoria quando negatio est extra genus non est medium : sed quando negatio est in genere, tunc relinquit aliquid, et negat aliquid, et sic dicitur in divisione nunc, quod est nunc stans, et nunc non stans : et tale est nunc ævi quod est stans secundum esse substantiæ, non autem stans secundum esse virtutis et operationis, sicut satis in præcedentibus determinatum est.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

De duabus proprietatibus ævi.

Juxta hoc quæritur de proprietatibus ævi : et maxime de duabus, quarum una est, Utrum ævum totum secundum totum metiatur, ut dicit Dionysius ?

Et secundo, Utrum ævum in omnibus æviternis sit mensura una, sicut æternitas est mensura una, et sicut tempus est mensura una ?

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA I.

Utrum ævum totum secundum totum metiatur [1] ?

Videtur, quod non sit proprietas ævi, totum secundum totum metiri.

1. Quod enim simul et in uno suum esse non possidet totum, uno simplici totum

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. IX, Art. 3. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

metiri non potest : nullum factum in uno simplici suum esse possidet totum : ergo nullum eorum uno simplici totum secundum totum potest metiri. Probatio mediæ est quod dicunt Boetius in libro de *Trinitate*, et Anselmus in *Prosologio*. Dicit enim Boetius, quod « cum facta totum suum esse simul habere non possint, per partes accipiunt, primas scilicet, medias, et ultimas. » Anselmus autem dicit, quod « æviternitas factorum tota simul æterno præsens est : cum tamen æviterna ipsa de sua æviternitate nondum habent quod futurum est, sicut jam non habent quod præteritum est. » Ergo videtur, quod non conveniat ei totum secundum totum metiti.

2. Adhuc, In libro de *Causis* probatum est, quod nihil secundorum accipit bonitatem quæ fluit a primo secundum illum modum simplicitatis quo in primo est. Prima autem bonitatum est esse. Nihil ergo secundorum habet esse secundum modum simplicitatis primi. Primi autem est iste modus, totum secundum totum habere in uno simplici. Et hoc est ideo, quia primum est in fine simplicitatis : et non potest cogitari major simplicitas, quam quod quidquid habet totum, secundum totum habeat in uno simplici. Nihil ergo secundorum hoc habere potest : esse igitur secundorum non est simul in uno possessum : ergo nec uno toto simplici indivisibili mensuratum : non ergo convenit ei totum secundum totum metiri.

In contrarium est, quod quæcumque finem habent secundum principia sui esse, numquam sunt stantia, sed continue ad finem tendentia et continue alterata. Propter quod dicit Aristoteles in V *Physicorum*, quod « non eadem sanitas est in mane et vespere. » In quibus ergo contrarius est effectus esse et modus, videtur, quod non possit esse nisi a contraria causa : esse autem in Angelis et in aliis perpetuis, secundum ipsa principia esse quæ sunt quod est et quo est, penitus est intransmutabile : quia nec quod est mobiliter suscipit esse, nec quo est mobiliter perficit ipsum. Quamvis autem hoc sic sit, tamen principia habent extra se quibus videntur posse mutari. Quorum unum est habitudo ad nihil ex quo facta sunt. Dicit enim Gregorius, quod « illa quæ ex nihilo facta sunt, in nihilum tendunt. » Secundum est habitudo ad causam primam ex qua esse accipiunt : et cum non possent accipere esse totum ut totum, relinquitur quod accipiant ipsum in fieri secundum partes et partes : et sic videtur, quod non habeant totum esse simul et perfecte possessum. Quamvis ergo secundum id quod sunt, mobiliter non habeant esse, nec etiam secundum id quo sunt : nihilominus tamen quia secundum influentiam non simul habent, hesternum suum et crastinum cum præsenti non habent simul.

Et hoc concedendum est. Solutio.

Et quod objicitur de continue tendentibus ad non esse, dicendum quod hoc est verum de his quæ habent principia tendendi ad sui non esse intra suæ causæ principia et proxima. Et ideo dicit Aristoteles in primo *Cœli et Mundi*, quod de necessitate corrumpentur. Æviterna autem talia principia non habent : et ideo finem non habebunt : quamvis propter causam quæ dicta est, totum esse simul in uno præsenti habere non possunt.

Et si quæritur, Ad quid distinguantur hesternum, præsens, et futurum? Quæst.

Dicendum secundum prædicta, quod ad partes temporis, ad quas per indeficientiam extenditur esse æviternum, et ad quas etiam per indeficientiam extenditur esse æternum, sed differenter. Illud enim quod est æternum, non dividitur nisi divisione virtutis, in se manens simplex omnino essentia, virtute, et operatione. Esse autem æviternum extenditur manens uno modo immutabile quoad principia intra : sed esse nec simplex est, quia non unius influentiæ, sed multarum

bonitatum, quæ non ut una influuntur : nec est unius virtutis, nec unius operationis. Et quod dicit Dionysius, quod « proprietas ævi est antiquum et invariabile et totum secundum totum metiri, » loquitur de ævo secundum illam acceptionem ævi, qua pro perpetuo ponitur. Unde alia translatio sic habet : « Proprietas æterni est antiquum et immutabile et universale metiendo. »

Quidam tamen aliter dixerunt, concedentes, quod ævum omnino invariabile est, et totum secundum totum metiens, et quod esse æviternorum indivisibile est secundum esse, etsi dividatur secundum operationem, scilicet quod intensius et minus intense contemplatur : quæ operatio esset in Angelis etiamsi tempus non esset : et dicunt, quod quoad hanc operationem comparatur ad momentum temporis.

Et dicunt iterum, quod ævum accipitur duobus modis : communiter, et proprie. Proprie invariabile est penitus et invariabilium. Communiter autem dicit extensionem communicantem tempori, et sic aliquo modo est variabilium secundum actionem. Sed prima solutio magis concordat cum dictis Sanctorum. Cum enim æternitas simplex sit, et in unitate consistens et secundum substantiam et secundum esse, et ævum deficiat ab ea : omne autem deficiens ab aliquo, deficit in oppositas proprietates : necesse est, quod ævum deficiat a simplicitate æternitatis in aliquam compositionem, sicut æviternum in aliquam compositionem deficit ab æterno.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA II.

Utrum ævum in omnibus æviternis sit unum vel plura[1] ?

Ulterius quæritur, Utrum ævum in omnibus æviternis sit unum vel plura?

Et videtur, quod plura.

Mensura enim quæ est in mensuratis pluribus, quæ nec unum sunt, nec ordinata in unum quod est causa et mensura aliorum, plures est, et non una. Æviternitas sic est in multis quæ nec unum sunt, nec ordinata ad unum quod sit mensura et causa aliorum. Ergo in æviternis secundum multitudinem æviternorum sunt æternitates multæ. Prima per se patet. Secunda probatur ex hoc, quod æternitas est una : quia æternum est unum cujus est duratio. Tempus autem : quia licet temporalia multa sint, tamen omnia ordinantur ad motum primi mobilis : quod est causa et numerus omnium motuum temporalium. Quod ex hoc patet, quia ex ordine et numero situs solis in circulo, numerus et ordo incipit horarum : ut si prima est hora, sole tangente hemisphærium, in quo contactu prima hora incipit, secunda incipiet post elevationem quindecim graduum, et sic semper ad perfectionem quindecim graduum una hora determinatur : secundum quem motum et horam omnem motum mensuramus et numeramus, et dicimus motum esse horarum vel duarum vel trium horarum, et sic deinceps. In æviternis autem nec unum est æviternum, nec ad unum sunt ad causam et mensu-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. IX, Art. 3. Tom. XXV. Cf. etiam I Partem Summæ de Creaturis, Quæst. IV, Art. 2. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

ram ordinata. Videtur ergo, quod nullo modo habeant æviternitatem unam, sed multas secundum multitudinem æviternorum.

Adhuc autem, Sic enim dicitur in apocryphis Esdræ : « Majestas et potestas ævorum est apud te, Domine. » Ergo videtur, quod æva sint plura.

Si quis dicat, quod dicit Aristoteles : « Si plures essent cœli, quod adhuc tamen esset unum tempus, et non plura. » Hoc non solvit. Hoc enim dicit Aristoteles propter uniformitatem numeri quo numeratur motus per numerum distantiarum situs ejus quod movetur in spatio in quo movetur : quæ uniformitas non variatur propter pluralitatem eorum quæ moventur : et ideo unus esset numerus motus quo numeraretur omnis motus, et per consequens unum esset tempus. Sic autem non videtur esse in æviternis. Non enim uniformis est duratio in æviternis omnibus : et sic videtur, quod non possit esse unum ævum.

ontra. In contrarium est, quod ævum ab omnibus auctoribus videtur dici *unum*. Boetius,

Qui tempus ab ævo
Ire jubes.

Non dicit, *ab ævis*. Eccli. I, 1 : *Est ante ævum*. Et, ibidem, ℣. 4 : *Intellectus prudentiæ ab ævo*. Eccli. XLIII, 6 : *Luna... signum ævi*[1]. Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, cap. 10 : « Proprietas ævi est. » Et nullus universaliter de ævo loquitur nisi sicut de uno.

tio. Solutio. Duratio quæ est *ævum*, dupliciter considerari potest, scilicet ut quantitas durantis virtualis vel dimensionalis, vel ut mensura reddens et certificans quantitatem ejusdem. Et primo quidem modo considerata, multiplicatur secundum multitudinem durantium, et aliquando incipiens in uno, non incipiet in alio : sicut incipiens in cœlo, vel in Angelo, non incipiet in hac anima. Considerata autem ut mensura reddens et certificans quantitatem durantis in ævo, sic est unum ævum, sicut mensura una est in omnibus continuis, licet multæ sint continuitates secundum esse : una tamen ratio est certificandi et mensurandi per palmam et ulnam. Et licet diversa sint numerata, ut canes, et oves : tamen una est ratio certificandi et mensurandi per numerum : et ideo unus numerus. Et virtutes Herculis et Achillis quamvis diversæ sint, una tamen ratio est certificandi utramque, scilicet posse in unum, vel in duos, vel in tres, et sic deinceps. Et hujus ratio est, quia hujusmodi formæ mathematicæ vel quasi mathematicæ, licet esse habeant in materia, tamen in ratione diffinitiva materiam non concipiunt, et ideo univoce et non æquivoce sunt in omni materia.

Et si quæritur, Quid facit unitatem illam? Dico, quod unitas rationis ipsius nunc, quod est immutabile secundum esse substantiæ, mutabile et divisibile virtualiter secundum quod adjacet virtuti et operationi.

Et quod dicunt quidam, quod hæc unitas rationis ejus est, quia in omnibus caret fine, sed non principio, non videtur verum. Hoc enim accidit ævo ex comparatione ad aliud, et non de ratione substantiæ ipsius.

Quod autem iterum quidam dicunt, diversam virtutem ævi esse in æviternis, eo quod de se Angelus minus tendit ad non esse quam substantia cœli et animæ, et anima minus quam substantia cœli si sibi relinquerentur : et ideo diversas esse æviternitates eorum : non perspecte satis dictum est : hoc enim accidit æviternitati secundum quod est in æviterno, et non est de substantia rationis ejus secundum quod est mensura æviterni.

[1] Cf. etiam, Eccli. XLI, 16 : *Bonum nomen permanebit in ævum.*

MEMBRUM III.

De tempore secundum quod est de consideratione theologi.

Deinde quæritur de tempore secundum quod est de consideratione theologi.

Et quæruntur duo, scilicet primo quid sit?

Et secundo An unum sit vel plura?

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

Quid est tempus secundum definitionem[1]?

Primo ergo quæritur, Quid sit tempus?

1. Et si accipitur definitio quæ est in quarto *Physicorum*, quod « tempus est numerus motus per prius et posterius. » Sed secundum prius et posterius non erit tempus passio omnis motus primo et per se : quia prius et posterius sunt in motu ab ante et post in magnitudine sive spatio, ut dicit Aristoteles. Et si debeat numerari aliquis motus in quo primo prius et posterius non est, primo numerabitur per eum in quo prius et posterius est. Hic autem est localis motus. Inter locales autem circularis primus est, et inter circulares motus primi cœli, maxime quem vocant Philosophi *aplanes*, hoc est, sine errore, eo quod inter omnes simplicior, uniformior, et regularior est. Et sic competit, ut ipso et sua passione mensurentur et numerentur omnes alii motus. Et si hoc ita concedatur : tunc tempus non fuit ante opus quartæ diei. Et hoc videtur valde inconveniens : quia prima et secunda et tertia dies dicunt partes temporis.

2. Si autem dicatur, sicut dicunt nunc Magistri in sententiis et in historiis, accipientes hoc a Beda, quod primo motus cujusdam nubeculæ lucidæ ex qua postea factum est cœlum, distinxit horas et numeravit noctes et dies : hoc figmento simile est : scitur enim ab omnibus Philosophis ratione philosophantibus, quod motus localis consequens est speciem et formam : et quod non perfecte attingit speciem et formam, non habet perfectum motum. Unde quod non est in specie ignis non recte ascendit, sed nutat in ascendendo. Et quod non perfecte est in specie terræ, vel gravis, non recte sive perpendiculariter descendit, sed dubium habet descensum et nutantem. Similiter ergo nubecula illa cum non perfecte attigerit formam et speciem cœli, motum circularem perfecte habere non potuit uniformem et simplicem, et sic distinguere horas et tempus non potuit. Nihil enim irregulariter motum, numerus et mensura potest esse alicujus rei.

3. Si propter hoc dicatur, quod tempus in theologia non accipitur secundum determinationem Philosophi, sed secundum quod loquitur de ipso Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, ubi sic dicit : « Tempus vocant eloquia, quod in generatione et corruptione et variatione metitur[2] : » videtur sequi inconveniens multipliciter. Sic enim omnem genesim mensurabit tempus. Et cum creatio temporis sit genesis temporis, erit tempus mensura creationis temporis. Sed creatio

[1] Cf. Opp. B. Alberti. I Pars Summæ de Creaturis, Quæst. V, Art. 3. Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 10.

cujuslibet creati est ante ipsum, et similiter mensura creationis ante ipsam rem creatam. Ergo tempus erit ante tempus. Et iterum illud tempus creatum est : et sic videtur sequi, quod infinitum tempus est ante tempus : quod absurdum est dicere.

4. Adhuc, Augustinus vult, quod quatuor sint coæquæva, materia scilicet quatuor elementorum, natura angelica, et tempus, et cœlum. Et si hoc est : tunc non generaliter est verum quod Dionysius dicit : quia si tempus est quod in generatione metitur, cum creatio cœli et angelicæ naturæ et materiæ primæ sit ante ipsa creata, tempus erit ante ipsa : et sic non est coæquævum eis.

5. Adhuc, Secundum hoc tempus esset ante ævum. Ævum enim Angeli cum ipso Angelo incipit, sicut omnis duratio cum durante. Creatio autem Angeli ante Angelum est, sicut omne fieri ante factum : et cum mensura creationis sit tempus, tempus erit ante ævum secundum hoc : et sic falsum dicit Boetius qui dicit :

Qui tempus ab ævo
Ire jubes.

6. Præterea, Falsum erit quod ante probatum est, scilicet quod nunc æternitatis per defectum aliquem sit causa nunc ævi, et nunc ævi per defectum aliquem sit causa nunc temporis.

7. Adhuc, Priscianus : « Tempus est mora motus mutabilium rerum. » Et hoc idem fere est quod dicit Dionysius. Mutabiles enim res sunt, quæ generationi vel corruptioni vel variationi subjacent. Et si hoc est verum : tunc tempus aliqua mutabilium rerum erit pars, et temporis erit tempus, et abibit hoc in infinitum.

1. Ulterius quæritur, In quo incipiat tempus sicut in mensura?

Si enim dicatur, quod in nunc : tunc sequitur, quod in nunc quod est indivisibile sit factio temporis sive fieri : et sic divisibile est indivisibile : quod esse non potest. Factio enim et fieri divisibilia sunt, ut vult Aristoteles : dicunt enim exitum de potentia ad actum.

Si autem dicatur, quod in nunc æternitatis vel ævi incipit, vel etiam in ipsa æternitate vel in ævo : sequitur, quod æternitas vel ævum aliis adjacet ut mensura quam æternis vel æviternis : quod in præcedentibus improbatum est.

Ulterius quæritur adhuc, Si tempus unius rationis sit in temporalibus, vel non? Quæst. 2.

Et videtur, quod non.

1. Tempus enim non est continuum nisi a continuitate motus : ergo ubi motus non est continuus, non erit continuum tempus. Creatio autem non est continuus motus. Mensura ergo illius non erit continuum tempus.

2. Præterea, Non est aliquid continuans creationem unius cum creatione alterius : non enim ordinantur ad unum motum qui sit causa utriusque et regula : tempus ergo quod est mensura unius, non continuatur cum tempore quod est mensura alterius. In his autem quæ moventur secundum naturam, unum continuum est tempus. In his ergo et in illis diversarum rationum est tempus. Et si hoc concedatur, valde absurdum esse videtur : quia illæ diversæ rationes, aut colliguntur in uno genere, aut non. Si colliguntur in uno, illud non potest esse nisi mora constituta ex nunc currente. Et tunc sequitur, quod genus est idem cum specie penitus : mora enim constituta ex nunc currente, tempus est secundum totum esse temporis. Si autem non colliguntur in unum genus : tunc oportet, quod plures specie et genere sint durationes, quam æviternitas, ævum, et tempus.

Solutio. Dicendum, quod tempus dupliciter consideratur, communiter scilicet, et proprie. Communiter tempus non est nisi simplex passio et mora motus vel Solutio.

mutationis : et sic accipitur tempus a Prisciano. Proprie autem accipitur dupliciter : proprie scilicet, et magis proprie. Proprie, quando accipitur ut passio et mensura ejus cujus est passio : et sic accipitur a Dionysio. Magis proprie et in ultima sui determinatione ad esse temporis, quando est passio primi motus : et per eum mensura et numerus omnium motuum qui sunt ab ipso, ut causati et regulati et numerati ab ipso : et sic accipitur ab Aristotele.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod illa objectio procedit de tempore propriissime dicto.

Ad 2. Ad secundum dicendum, quod illa objectio est necessaria quæ est contra dictum Bedæ. Nec intendit Beda, quod motus nubeculæ certam horarum fecerit distinctionem, sed motus ejus quamcumque confusam distinctionem fecit lucis a tenebris : quæ distinctio vocatur *distinctio noctis et diei* : quam tamen confusam necesse fuit esse in tribus diebus primis, quando nubecula formam solis non attigerat, nec ex illo motu certa distinctio horarum haberi poterat, sicut habetur ex motu solis.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod genesis temporis sive creatio non est in tempore : prout enim in creante est, omnino non refertur ad tempus, nec ad nunc temporis. Prout autem in creato est ipso, non est a primo in ultimum cum interceptione medii. Et hujus causa est, quia nec motus est, nec finis motus, in quo motus sit in motum esse. Motus non est : motus enim primo est in medio quam in extremo : propter quod successivus est et imperfecti actus. Quod est in medio, nec simpliciter est, nec simpliciter non est : sed secundum quid est et secundum quid non est : et sic non potest dici de creaturis, quod in medio sint, et sic non sint simpliciter. Similiter finis motus non est : quia nullus motus præcedit qui in creatione terminetur, et sit in motum esse : sicut generatio et corruptio fines sunt alterationis : et illuminatio hic vel ibi, finis motus localis ipsius illuminantis : sed simpliciter est inter contradictoria, scilicet non esse, et esse : quæ nec medium habent quod intercipere possint, nec motum ante se cujus fines sint. Et cum dicitur, quod creatum vel creatio facit esse post non esse, hoc verbum, *facit*, non dicit nisi esse facti quod numquam fuit in fieri : et hoc propter infinitam potentiam facientis, quod de extremo venit in extremum sine transitu medii. Et præpositio, *post*, non dicit nisi ordinem absque successione et transitu per medium ad extrena : et ideo creatio est in nunc temporis secundum quod est in creato : et illud nunc temporis est, a quo incipit tempus continue, non in quo tempus est secundum esse. Sicut punctum quod est principium lineæ, est a quo incipit continue lineæ extensio, non in quo linea est secundum esse lineæ. Et sic creationis temporis non est aliud tempus quam ipsum nunc : quia in ipso nunc creationis incipit extensio temporis : et propter hoc non vadit in infinitum.

Per prædicta patet solutio ad illud quod objicitur de coæquævis. Fieri enim per creationem, non est ante factum, nisi tantum ordine causæ et causati : et ipsum fieri est in nunc indivisibili, quod continue fluens facit tempus : et sic remanet, quod quatuor coæquæva sunt coæquæva.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens : patet enim, quod tempus secundum esse temporis, non est ante ævum : sed ordine causæ ad causatum post ipsum, sicut et temporale post æviternum.

Per hoc etiam patet, quod vera sunt quæ in antehabitis probata sunt, et secundum quem modum vera sunt.

Ad dictum Prisciani dicendum, quod licet de rebus mutabilibus sit tempus, non tamen est de mutabili primo. Cum enim passio sit motus, et motus passio mobilis, mobile primo susceptivum est passionis quæ est motus, et mora motus

est passio mobilis ipsius per motum. Et ideo illius moræ non est alia mora in esse, sed seipsa mora est : et ideo temporis non est aliud tempus. Et hoc non procedit in infinitum, sed statur in primo.

Quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, In quo incipiat tempus ?

Dicendum, quod est principium duplex, intrinsecum scilicet, et extrinsecum. Intrinsecum est, quod est aliquid temporis, licet non sit aliquod tempus : et hoc est nunc a quo incipit tempus : quia illius nunc fluxus constituit tempus, sicut diximus de puncto in quo incipit linea. Principium autem extrinsecum temporis est, quod est causa temporis. Et hoc quidem principium est nunc æternitatis, proximum autem nunc ævi : neutrum tamen est aliquid temporis vel tempus.

Et quod objicitur, quod secundum hoc æternitas aliis adjacet. Dicendum, quod æternitas ut mensura adæquata non adjacet nisi æternis, et æviternitas sive ævum nisi æviternis : sed ut mensura excellens adjacet temporalibus.

Quæst. 2. 1 et 2. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum tempus unius rationis est, vel non ?

Dicendum, quod non perfecte est unius rationis : communiter tamen unius rationis esse potest. Si enim sumatur ut adjacens, mensurans, et numerans esse temporalis : sic non est nisi in motu primi cœli, et motibus ordinatis ad illum non solum ut ad causam, sed etiam ut ad numerum. Et hoc modo considerant Philosophi tempus. Si autem communiter consideretur tempus, secundum quod est simpliciter passio vel mora durantis in esse motus vel mobilis vel quietis ejus quod ordinatur ad motum : sic una ratione est in omnibus temporalibus.

Quod autem quidam dicunt, quod una ratione sit in omnibus, per hoc quod omnis motus (ut dicunt) ordinatur ad unum immobile, quod dicunt esse primum subjectum : sicut omnia transmutabilia ad materiam primam, quam dicunt esse immobilem : et cœlum ad substantiam cœli, quam dicunt esse immobilem : et Angelus qui movetur per tempus, ad angelicam naturam, quam dicunt esse immobilem : et ex comparatione illius immobilis ad totum motum dicunt esse unam rationem temporis in omnibus temporalibus : eo quod nunc adjacens ei, quod unum est in toto motu, facit tempus sese movendo. Error est : eo quod dicit Philosophus, quod esse in tempore, est esse in numero : et ideo oportet reduci omnia temporalia quæ una ratione temporalia sunt, ad unum quod non sit causa tantum, sed etiam numerus aliorum.

Præterea, Falsum est quod dicunt subjectum primum motus esse immobile : quod enim subjectum motus est, illi motus dispositio est : et quod disponitur motu, non potest intelligi non moveri.

Per hoc solutum est sequens.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

An tempus sit unum vel plura[1] *?*

Secundo quæritur, An tempus sit unum vel plura ?

Videtur enim, quod aliquod tempus sit plura.

1. Est enim tempus per quod Deus movet creaturam spiritualem, ut dicit Augustinus, quæ non movetur nisi se-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. I Pars Summæ de Creaturis, Quæst. V, Art. 10, Tom. XXXIV hujusce novæ editionis.

cundum affectiones et conceptiones, in quibus nihil est continuans. Et est tempus in quo movetur corpus de forma in formam, vel de ubi in ubi, in quo aliquid est continuans. In primo est vicissitudo : quia vices affectionum vel conceptionum non sunt simul : sed sicut in numero unitas est post unitatem, ita in talibus movetur creatura spiritualis una vice post aliam : ergo videtur, quod unum sit tempus discretum, et alterum continuum : et sic duo tempora.

2. Hoc idem videtur, Jabobi, I, 17 : *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.* Hæc duo incassum a Deo excluderet, nisi utrumque in agentibus temporalibus inveniretur. Cum ergo inveniatur transitio in temporalibus, vicissitudo in spiritualibus secundum affectiones et conceptus invenitur.

3. Adhuc, Si in motu inter prius et posterius non esset continuans, tempus non esset continuum, sed discretum. Sed in motu spiritualis creaturæ quæ movetur secundum effectum vel concepta, nihil est continuans. Ergo talis motus discretus, et non continuans : tempus ergo mensurans ipsum, discretum est, et non continuum.

4. Adhuc, Motus in quo mobile non continue est partim in termino a quo et partim in termino ad quem, sed perfecte in termino a quo et in termino ad quem, non est continuus : omnis motus intelligentis unum post aliud, perfecte est in quolibet intelligibili, et non in aliquo secundum quid in uno et secundum quid in altero : ergo omnis talis motus discretorum est : ergo et tempus mensurans ipsum, discretorum est, et non est nisi nunc post tunc.

5. Adhuc, Motus non potest esse continuus, nisi in eo in quo motus est actus imperfectus. In agente autem motus est actus perfectus : tamen in agente est agere una vice post aliam, ita quod agere interruptum est, et non continuatum unum agere cum alio. Ergo videtur, quod non sit ibi tempus mensurans nisi nunc et nunc sine continuatione ipsorum nunc : ergo tale tempus videtur esse simplex multum, et non unum, sicut numerus. Videtur ergo, quod plura sint tempora, et non unum.

6. Adhuc, Talis videtur esse et motus omnis numerantis. Dicit enim Philosophus, quod « numerum cognoscimus divisione continui. » Unde numerus dicitur compositus a *nutus* et *memeris* : et numerus est nutus memeris, hoc est, divisionis. Cum enim numerans innuit ad unum et nutum facit ad alterum, non est aliquid in medio in quo partim nutum faciat ad unum et partim ad alterum. Talis ergo nutus et actus discretorum est : et tamen tempore mensuratur : ergo videtur, cum mensura et mensuratum sunt proportionabilia, quod tempus ejus discretum sit, et non continuum : Est autem per aliud tempus continuum : ergo plura sunt tempora : quia discretum et non discretum, et continuum et non continuum, non possunt esse unum et idem.

In contrarium est, quod inter primum et ultimum in talibus actionibus est quædam mora non interrupta, successionem tamen habens medii ad primum, et ultimi ad medium : talis autem mora continuum tempus est : talium ergo actionum continuum tempus est mensura. Eadem objectio est de transitu creaturæ spiritualis per concepta vel affecta. In omnibus enim transitibus talibus una continua mora est non interrupta, quæ continuum tempus est. Sed c[...]

Adhuc, Objectio Avicennæ est : Si plura sunt tempora : aut sunt simul, aut non simul. Si sunt simul : sed simul sunt quæ sunt in eodem tempore : ergo tertium tempus est, in quo sunt simul. Iterum illa tria sunt simul, vel non simul : et ita ibit in infinitum. Si non sunt simul, erit tempus medium in quo non sunt simul : et sic iterum erunt tria tempora. Et de illis iterum quæritur, si simul sint, vel non sint simul : et ita ibit

in infinitum. Infinitum autem fugit omnis intellectus. Ergo oportet, quod non sit nisi unum tempus.

Solutio. SOLUTIO. Ad hoc dixerunt quidam, quod *tempus* dicitur tripliciter. Dicitur enim tempus nunc, quod est aliquid temporis, licet non sit aliquod tempus. Sicut dicit Richardus, quod omne quod cœpit, cœpit ex tempore: quia cœpit ex eo quod est aliquid temporis, scilicet nunc. Secundo dicitur tempus transitus de nunc in nunc sine continuante medio. Et hoc tempus dicunt esse vices ipsius nunc : et tale tempus dicunt esse numerum mensurantem motum spiritualis creaturæ per intellecta vel affecta. Tertio modo dicitur tempus mensurans transitum a primo nunc ad ultimum cum continuante medio. Et hoc dicunt esse tempus continuum. Et hæc distinctio satis probabilis est, sed naturali philosophiæ non concordat, et illam objectionem quæ est de mora continui a primo usque ad ultimum, solvere non potest.

Præterea, In libro de *Causis* non ponuntur nisi duo extrema, et unum solum medium, scilicet res cujus substantia et actio est in momento æternitatis. Et res cujus substantia et actio est in momento temporis. Et medium ponit, cujus substantia est in momento æternitatis et actio in momento temporis, et non distinguit diversitatem temporis.

Præterea, Hæc distinctio supponit tempus esse in temporali, et variari secundum variationem temporalis : quod naturalis philosophia non admittit, quæ dicit, quod ea quæ sunt in tempore, sunt in tempore sicut ea quæ sunt in numero, non sicut in numero numerato, sed sicut in numero quo numeramus : in numero autem quo numeramus sunt, non quæ causantur tantum a numero, sed etiam quæ non causantur, dummodo mensurentur numero. Et sic in motu cœli tamquam in numero sunt tam causata a motu cœli, quam non causata, dummodo motu cœli mensurentur : ita quod dicamus ipsa secundum tempus esse indivisibilia, ut nunc : vel extensionis divisibilis, ut horaria, vel diurna, et sic de aliis, secundum quod dividitur quando in *Sex principiis,* in quando simplex, et in quando compositum.

Unde videtur esse dicendum, quod non est nisi unum tempus. Et quod transitus per affecta et concepta spiritualis creaturæ, ordinatur ad motum cœli, non ut ad causam, sed ut ad numerum quo nos mensuramus et numeramus ipsum. Diximus enim in præhabitis, quod talis extensio transitus a primo in ultimum, maxime in anima est : et ideo continua est continuitate ejus ad quod extendimus eam, quod est motus cœli : et sic non est nisi unum tempus, sed quando non est unum : et ideo quæ incipiunt, omnia quidem ex tempore incipiunt, sed quædam in quando simplici, et quædam in quando composito. Et quando simplex est, quod relinquitur ex adjacentia simplicis nunc. Quando compositum est, quod relinquitur ex adjacentia temporis compositi. Unde creatio est in nunc, et similiter corruptio, et illuminatio secundum quod est finis motus localis in nunc : tamen transitus de nunc in nunc in tempore continuo est, non quod semper continuans sit in tempore transeunte vel transitu, ita quod sit de essentia ejus : sed quia semper continuans est in primo motu quo numeramus et mensuramus ipsum transitum a primo ad ultimum : et cujus tempus sicut primi numerantis est passio.

Et secundum hoc soluta sunt quæcumque quæsita sunt.

MEMBRUM IV.

De comparatione æternitatis, æviternitatis, et temporis ad invicem.

Deinde quæritur de comparatione æternitatis, æviternitatis et temporis adinvicem.

Et quæruntur duo, scilicet primo, An sit aliqua duratio præter æternitatem, æviternitatem, et tempus?

Et secundo, Utrum mensuratum æternitate et æviternitate mensuretur tempore?

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS I.

Utrum perpetuitas sit aliqua mensura præter æternitatem, æviternitatem, et tempus?

Ad primum proceditur sic:

In Papia sic dicitur: « Perpetuum est, quod caret fine et caret principio, sed non motu. » Perpetuitas igitur cum sit mobilium et variabilium, non potest esse æternitas: et cum caret principio, non potest esse æviternitas: et cum caret principio et fine, non potest esse tempus. Et sic videbitur esse aliqua mensura præter prædictas tres.

2. Adhuc, Gilbertus: « Hoc nomine quod est *perpetuitas*, intelligitur sine collatione collectio: hoc vero quod est sempiternitas, cum collatione collectio: æternitatis autem nomine neutrum, hoc est, neque collatio neque collectio. »

Quæritur ergo de hoc, Si enim in perpetuitate est collectio, cum collectio non sit nisi diversorum, videtur quod diversa secundum variationem diversorum sint in perpetuis: et ita perpetuitas variabilis est: ævum autem non variabilium est: et sic videtur perpetuitas non esse ævum. Et eadem ratione non est æternitas, neque tempus, cum in tempore sit collectio cum collatione. Videtur ergo, quod perpetuitas sit quarta mensura.

3. Adhuc, Constat, quod Angeli variantur et vicissitudinantur secundum intellectum et affectum: intelligunt enim unum et unum, et unum priusquam alterum. Similiter afficiuntur circa unum et unum, et circa unum priusquam circa alterum. Et tamen intellectus isti vel affectiones ad nihil continuum vel continuans referuntur, quamvis habeant principium et finem temporis, eo quod tempus est continuum. Et cum habeant collectionem, et ut videtur collationem (habent enim prius et posterius, quæ sine collatione non sunt, nec esse possunt) videtur esse mensura quædam alia præter tempus, in qua sit cum collectione collatio, quæ non potest esse æternitas, vel æviternitas: et sic quatuor erunt mesuræ.

4. Adhuc, Quædam est mensura habens principium, et non finem: videtur ergo, quod quædam debeat esse opposita illi quæ non habet principium, sed finem.

Solutio. Ad hæc et similia dicendum, quod in veritate secundum Auctores antiquissimos, ut Aristotelem et Platonem, secundum rem non sunt nisi duæ mensuræ, scilicet æternitas et tempus: et medium mensuræ non secundum rem, sed secundum rationem participationis proprietatum istarum duarum mensurarum accipitur. Et ideo dicit Proclus in propositione nonagesima nona quod « non sunt nisi duæ mensuræ, scilicet æternitas, et tempus. » Et Aristoteles vult, quod interr em cujus substantia et actio est in

momento temporis, et inter rem cujus substantia et actio est in momento æternitatis, non sit nisi unum medium, scilicet res cujus substantia est in momento æternitatis et actio in momento temporis. Et quod non possit esse aliud medium, scilicet res cujus actio sit in momento æternitatis et substantia in momento æternitatis et substantia in momento temporis : quia cum substantia sit a qua procedit operatio sive actio, si substantia sit in momento temporis, oportet quod etiam actio sit in momento temporis.

Sed si quis tamen ista subtiliter intuetur, distinguet, quod mensuræ istæ dupliciter capi possunt, scilicet ut extrinsecus adjacentes : sicut lignum quod vocatur ulna, vel cubitus, adjacet panno, et numerus quo numeramus, adjacet numeratis : et ideo una ulna multa mensuramus diversa, et uno numero multa numeramus et diversa. Et hoc modo antiqui consideraverunt, et non nisi duas mensuras ipsius esse dixerunt. Et causam assignaverunt : quia omne esse cujuscumque entis, aut est essentia tantum, aut generatio tantum, aut ens et generatio simul. Et dabant exemplum, quod esse quod est ens tantum, est simplex et immobile : et totum seipsum simul in uno possidens secundum substantiam, virtutem, et operationem. Et non potest intelligi, quod hujus mensura sit divisibilis, sed indivisibilis æternitas. Ens autem quod est generatio et secundum substantiam et secundum virtutem et operationem, non potest intelligi indivisibile secundum esse : habebit ergo mensuram divisibilem quæ est tempus. Ens autem medium secundum esse, esse habebit aliquo modo indivisibile, et aliquo modo divisibile. Esse enim illud duorum actus est, scilicet ejus quod est quo est, et ejus quod est quod est : sicut esse hominis est esse animalis rationalis, sicut quo est, et esse hujus hominis sicut quod est. Et si referatur ad id quo est, refertur ad simpliciter uno modo se habens et stans, et in uno totum possidens simul. Et hoc modo si verbaliter ut actus significetur, per tempora declinari non potest : ut dicatur, *est*, *erat*, *fuit*, *fuerat*, *erit*. Si autem referatur ad id quod est : tunc nec indivisibile est, nec simplex, nec stans, nec simul in uno possessum : et sic declinabitur per omnia tempora si verbaliter significetur. Et sic consideratum principium est virtutis et operationis : et ideo virtute et operatione mensuratur tempore. Et cum non possit pluribus modis considerari, dicebant non esse nisi duas mensuras et duorum et trium secundum quod diversa participant utramque.

Posteri autem considerantes mensuras has secundum quod intrinsecæ sunt mensuratis, secundum quod duratio intrinseca est duranti, et forma inhærens sibi quæ ad aliud referri non potest. Videntes etiam, quod esse durans tripliciter diversificatur et in se, et secundum causam, tres mensuras esse dixerunt. Est enim esse durans indeficienter, quod est causa tantum et non causatum, simplex, stans, se totum in uno possidens et in essentia et in eo quod est, quia sibi idem est esse et quod est. Et hoc dixerunt esse æternale simplex et secundum se. Et est esse creatum : et ideo non habens esse nisi secundum conversionem ad primum. Propter quod non totum simul habet esse, nec in uno possidet : quamvis secundum hoc quod habet se ad primum, habeat esse immobile et stans. Et hoc erit esse variatum virtute et operatione, sed non substantia : propter hoc quod in ipso differunt esse et quod est. Et hujus mensuram propriam dixerunt esse ævum, dicentes ævum habere principium sicut creatum, sed non finem sicut stans secundum substantiam. Et est esse quod nec simplex est secundum se, nec in principiis suis, nec stans, sed fluens, nec simul in uno possidens seipsum, sed successive esse post esse apprehendens. Et hujus mensuram dixerunt esse tempus.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod perpetuitas non simpliciter caret principio et fine, sed caret principio et fine intra : sicut motus circuli cœlestis principio caret. Si enim haberet principium univocum in genere suo, illud principium non posset esse nisi motus vel moventis vel mobilis vel utriusque, hoc est, quod movens efficeretur movens per generationem vel alterationem, cum ante non esset movens : et quod motum efficeretur per generationem vel alterationem, cum ante non moveretur. Et hoc modo motus cœlestis non potest habere principium propter inconvenientia quæ ponit Aristoteles in VIII *Physicorum*. Et eadem ratione non potest habere finem intra se : oporteret enim, quod movens et motum vel alteraretur vel corrumperetur ab eo quod est movere et moveri secundum actum, in non movere et non moveri : et sic sequeretur, quod generatio et alteratio essent non existente motu locali, quod est impossibile. Et hoc modo dicit Papias et etiam Gilbertus, quod perpetuitas est carentium fine et principio, sed non motu. Si autem motus accipitur ut motus sapientis, qui ad aliquem finem a se intentum movet et non ultra (sapientis enim non est movere ut semper moveat infinite : quia sic inutile et vanum esset in operibus sapientis, quod valde absurdum est) sic motus cœlestis habet principium et imperium sapientis : et finem ad quem stat, intentum scilicet ultimum a sapiente per motum. Et sic perpetuum sub ævo continetur, secundum distinctionem Dionysii supra positam, quod ævum dicitur tota temporis appositio.

Ad 2. Ad aliud dictum Gilberti dicendum, quod Gilbertus æviterna vocat perpetua. Et quia talia variantur secundum vices operationum, dicit in talibus esse collectionem : quia cum collecta non continua sint sicut in motu partes continue collectæ sunt, dicit talem collectionem esse sine collatione. Collata sunt enim proprie quæ ad unum collata sunt, quod est unum copulans et continuans. Collecta vero simul sunt sub forma discretorum. Et hæc satis patent per ea quæ in præhabitis de tempore dicta sunt.

Ad aliud dicendum, quod secundum vices variantur operationes Angelorum, et secundum intellectum et affectum : et hanc variationem admittit ævum secundum quod est media mensura inter æternitatem et tempus, quamvis non admittit eam secundum quod ævum pro æternitate accipitur.

Ad ultimum dicendum, quod mensura carens principio et habens finem, esse non potest : quia quod caret principio, est a seipso, ut dicit Anselmus : et quod est a seipso, sibiipsi deesse non potest, ut dicit Proclus, et sic principium suiipsius est : et cum numquam distet a seipso, numquam distabit a suo principio. Cum autem omnis corruptionis et finitionis secundum esse causa sit propria et per se, distare a suo principio, id quod sine principio est a seipso, numquam potest finiri vel corrumpi secundum esse : et ideo talis mensura esse non potest, quæ non habeat principium, sed habeat finem.

Et tantum de illo dubio.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS II.

Utrum mensuratum æternitate et æviternitate, etiam mensuretur tempore[1] *?*

Secundo quæritur, Utrum mensura-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 14. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

tum æternitate et æviternitate, etiam mensuretur tempore?

Et videtur, quod sic :

1. Dicimus enim Deum esse in omni tempore, et Angelum similiter.

2. Adhuc, Dicimus Deum et Angelum heri fuisse, et hodie, et cras fore : et ita etiam differentiæ temporis videntur dici de Deo et Angelo.

In contrarium hujus est quod dicit Philosophus in IV *Physicorum*, quod in tempore esse, est quadam parte temporis mensurari : et propter hoc dicit, quod omne quod est in tempore, excellitur a tempore : Deus autem et Angelus non sic in tempore sunt : ergo non sunt in tempore.

Præterea quæritur juxta hoc, Qualiter verbo diversorum temporum dicuntur de Deo et de Angelo?

Dicunt enim Aristoteles et Boetius, quod « præteritum abiit in non esse, præsens est, futurum nondum est. » Quod ergo nihil abjicit in præteritum, nihil acquirit vel exspectat in futurum, sed tantum est, illi non conveniunt in verbo substantivo nisi verba præsentis temporis et non præteriti vel futuri.

Solutio. Ad hoc dicendum, quod aliter dicitur Deus esse in omni tempore et Angelus, et aliter motus. *Motus* enim dicitur esse in tempore sicut numeratus et mensuratus tempore : et cujus nihil est extra tempus : et verba diversorum temporum dicuntur de motu sicut de abjiciente aliquid sui in præteritum, et acquirente aliquid sui in futurum, et habente aliquid sui in præsenti. *Angelus* autem et *æviternum* dicuntur esse in tempore sicut concomitantia tempus : et verba diversorum temporum referuntur ad ipsa sicut ad concomitantia omne præteritum, et omne futurum, et existentia in omni præsenti. *Æternum* autem dicitur esse in omni tempore sicut causans et continens omne tempus, et excellens ipsum : et idcirco totum est in omni tempore, et totum est in qualibet parte temporis, et excellens totum tempus et quamlibet partem : seipso enim causat et continet tempus totum et quamlibet partem temporis : et quia seipso est in omnibus non inclusum, ut dicit Gregorius, seipso excellit omne tempus et quamlibet partem temporis : et verba diversorum temporum referuntur ad ipsum sicut ad id quod est causans, continens, et excellens in omni præterito et in omni præsenti et in omni futuro : et a causando, continendo, et excellendo numquam deficit, defecit, vel deficiet.

Ad dictum Philosophi quod objicitur in contrarium, dicendum quod intelligitur de his tantum quæ sunt in tempore sicut in numero, vel mensura : hæc enim suum esse coarctatum habent ad tempus, vel ad temporis partem, et nihil de suo esse habent extra tempus : ideo nec sunt concomitantia, nec excellentia, sed in tempore sunt, et a tempore excessa. Ad object.



TRACTATUS VI.

DE UNO, VERO, ET BONO.

Habitis de his quæ de essentialitate, simplicitate, incommutabilitate, et æternitate divinæ naturæ quantum ad præsentem intentionem quærenda esse videbantur, videndum est et quærendum de consequentibus intellectibus, qui secundum omnem intellectum in Deo esse ponuntur, hoc est, de uno, vero, bono.

Ex hoc enim ipso quod essentia ejus intelligitur quæ non potest non esse, et non potest cogitari non esse, intelligitur *unum* esse.

Et ex hoc quod intelligitur nihil admixtum habere, intelligitur *verum* esse.

Et ex hoc ipso quod intelligitur incommutabile et æternum nihil accipiens, nihil perdens, intelligitur summum *bonum* esse.

Ideo de his quærendum est hoc ordine, quod primo quæratur de intentionibus horum trium in communi.

Secundo, De comparatione horum trium ad invicem et ad ens.

Tertio, Secundum quam intentionem unumquodque istorum Deo conveniat?

Circa primum quæruntur tria, scilicet de uno, de vero, et de bono.

Et quia *unum* multipliciter dicitur, quæremus primo, De multiplicitate unius.

Secundo, De intentione ejus in communi, secundum quam de primis intentionibus esse dicitur.

Tertio, De oppositione unius ad multa.

QUÆSTIO XXIV.

De uno.

Uti jam supra diximus, quia *unum* multipliciter dicitur, quæremus,

Primo, De multiplicitate unius.

Secundo, De intentione ejus in communi, secundum quam de primis intentionibus esse dicitur.

Tertio, De oppositione unius ad multa.

MEMBRUM I.

De multiplicitate unius[1].

Primo ergo quæritur de multiplicitate unius.

Et accipiatur primo multiplicitas Dionysii quæ ponitur in libro de *Divinis nominibus*, ubi dicit sic : « Ea quæ sunt multa partibus, sunt unum toto : et quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto : et quæ sunt multa numero aut virtutibus, sunt unum specie : et quæ sunt multa speciebus, sunt unum genere : et quæ sunt multa processibus, sunt unum principio : et nihil est existentium quod non participet secundum aliquid unum [2]. » Ex hoc accipitur, quod unum dicitur toto, subjecto, specie, genere et principio.

Aristoteles autem in V *Metaphysicæ* multiplicitatem unius distinguens, sic dicit : Unum dicitur aliud secundum accidens, aliud secundum se. *Secundum accidens* quidem tribus modis, scilicet secundum quod subjectum et accidens est unum, ut Coriscus musicus. Alio modo, secundum quod duo accidunt uni, ut album et musicum Socrati. Tertio modo,secundum quod unum accidit duobus, quæ sunt unum in illo, ut albedo Socrati et Platoni. *Unum secundum se* dicitur multis modis, et secundum magis et minus. Dicitur enim continuatione unum, sive artificiali, sive naturali. Artificiali, sicut colligata vel conglutinata. Naturali, sicut membrum dicitur unum, ut manus una, pes unus, quæ composita sunt ex multis. Et in talibus magis unum est, quod naturaliter est unum, quam quod artificialiter est unum.

Adhuc,Dicuntur *unum genere*,quorum genus est unum, differens tamen oppositis differentiis. Et dicuntur *unum specie*, quæ sunt unum secundum formam specificam : secundum quem modum bos dicitur unus, et homo unus, et hujusmodi quæ non dividuntur secundum formam. Et hæc sunt quorum totale esse formale est unum : secundum quem modum linea circuli magis est unum, quam aliæ lineæ angulosæ. Angulosæ enim divi-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIX, Art. 1. Tom. XXV hujusce novæ editionis. Cf. etiam Comment. in III Sententiarum, Dist. VII, Art. 4 et 5. Tom. XXVIII. Et adhuc, Comment. in IV Sententiarum, Dist. VIII, Art. 13. Tom. XXIX. Et in eodem libro Sententiarum, Dist. XXIX, Art. 8. Tom XXX novæ editionis nostræ.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. ultimo.

duntur in diversas formas, acuti scilicet, et recti, et hebetis. Et hoc modo linea recta magis dicitur una, quam linea curva vel circularis : quia hæc duarum formarum est, scilicet convexi et concavi : recta autem non nisi unius. Et secundum hunc modum etiam quæ sunt homogenia in toto et partibus, sunt magis unum toto, quam ea quæ sunt heterogenia.

Dicuntur etiam per essentiam *unum numero*, quorum scilicet subjectum et materia est unum, et (sicut dicit Algazel) quorum accidens proprium est unum.

Redit ergo ad hoc, quod unum per essentiam dicitur multipliciter, scilicet continuatione, subjecto, toto, genere, specie, et numero : et unumquodque istorum multipliciter, secundum quod possunt uniri genere propinquo vel remoto, vel specie propinqua vel remota, vel subjecto proprio vel communi. Sicut Socrates et album unum sunt subjecto proprio : quia Socrates subjectum proprium est albi, per seipsum substans ei. Album autem et musicum unum sunt subjecto communi, quando album et musicum accidunt eidem, quod tamen albo non substat per hoc quod est musicum, nec musico per hoc quod est album, nec secundum idem substat musico et albo. Unde hæc minus unum sunt subjecto. Et sic facile est videre in multis quæ magis et quæ minus unum sunt et toto, et subjecto, et genere, et specie, et numero : quæ enim magis uniuntur, magis unum sunt.

His additur ab Avicenna et Algazele *unum proportione*, qua scilicet una similitudine habitudinis rector civitatis se habet ad civitatem, ut rector navis ad navem. Et dicuntur hæc unum habitudine unum.

Additur etiam *unum aggregatione* a Boetio in libro de *Unitate et uno*, quæ non sunt unum simpliciter, sed per accidens : quia scilicet aggregantur in locum unum.

His etiam a beato Bernardo in libro V de *Consideratione* ad Eugenium [1], adduntur quatuor, scilicet *unum uniformitatis* quo homo dicitur unus semper in una habitudine se habens. Et *unum conjugale*, sicut dicitur conjugale unum quo vir et mulier dicuntur esse individuæ vitæ. Et *unum sacramentale*, sicut aqua et verbum unum sacramentum dicuntur : quod tamen reducitur ad unitatem compositi ex materia et forma : quia in sanctificatione sacramenti verbum formale est, elementum autem materiale. Et *unitas dignitiva*, qua limus noster in unam personam unitur in Filio Dei. Et ut generaliter dicatur, quotiescumque diversa in unum conveniunt, quo formaliter uniuntur in unum actum, vel in unum finem, vel in unam bonitatem, vel in unum intellectum, vel in unum uniendi modum, vel in unam similem habitudinem ad diversa, toties *unum* dicitur, quod videre et diversificare nihil est difficile.

Unde omnibus his rationalius distinguit *unum* Algazel, dicens quod unum est simpliciter, et unum secundum quid. Simpliciter unum tribus modis, scilicet in quo non est multitudo nec actu nec potentia, ut unitas una, punctum unum, Deus unus. Secundo, in quo est multitudo potentia, sed non actu, ut aqua una, aer unus, caro una, continuum unum. Tertio, in quo est multitudo actu et potentia, ut homo unus, manus una, caput vnum.

In omnibus his considerandum quod dicit Proclus, quod aliud est *unum*, et aliud est *unitum*. Unum enim vere est, quod essentialiter est unum : hoc enim ita unum est, quod non participat aliquid quo aliud sit a se quo unum fiat, sicut est unitas. Dicit enim Euclides, quod « unitas est, qua quælibet res est una. » Unde alia participatione unitatis unum sunt. Si qua vero res est, cujus unitas est ipsa sua essentia, hoc partici-

[1] S. Bernardus, Lib. V de Consideratione, cap. 8.

pative non est unum, sed essentialiter, et hoc verissime unum est : et alia minus unum et magis unum, secundum quod magis et minus participant formam unientis. Unde quæ participatione formæ totius unum sunt, magis unum sunt si participant formam totius nomine et ratione et partium terminatione sub forma, quam si participant eam terminatione tantum. Et quæ unum sunt subjecto, magis unum sunt si subjectum uniens per se et proprium est, quam si per accidens est et per aliud. Et quæ unum sunt genere vel specie, magis unum sunt si participant formam generis vel speciei propinquam, quam si remotam. Et quæ unum sunt numero, magis unum sunt si nec intellectu nec esse nec essentia invenitur in eis numerus : et hoc magis est unum, quam ea in quibus invenitur numerus et intellectu et esse et essentia. Et primo quidem modo unum numero est definitio et definitum. Secundo modo proprium, et id cujus est proprium, hoc est, species. Tertio modo individuum cum accidentibus suis. Et hæc omnia sunt unum participatione unientis quod est intra ipsa, et ideo vere unum sunt. Et hoc modo *unum* dictum maxime consideraverunt Philosophi. Hoc enim accipitur secundum differentias rerum, secundum quod res considerantur ut in seipsis, et per ea quæ essentialiter in seipsis sunt.

Si autem uniens participatum, non sit uniens ad aliquid intra, tunc talis participatio unionis non facit unum per se. Et tunc accipitur secundum unitatem, vel secundum metaphoram.

Si secundum unitatem, et est uniens diversa : tunc est unitas proportionis diversorum ad unum, vel ad diversa similia, quæ in quantum similia, sunt unum : sicut habitudo rectoris civitatis, una dicitur cum habitudine rectoris navis.

Si autem secundum metaphoram accipitur : aut accipitur secundum metaphoram individuitatis unius, et erit unum conjugale. Aut per metaphoram ad unam formam generis vel speciei : et est unitas duplex, scilicet quam Bernardus vocat *votivam*, et quam vocat *consentaneam*. Secundum primam dicitur, I ad Corinth. VI, 17 : *Qui adhæret Domino, unus spiritus est.* Uniuntur enim uno amore qui in utroque est, sicut forma una. Secundum secundam dicitur, Act. IV, 32 : *Multitudinis credentium erat cor unum et anima una*, ab una scilicet consensione religionis et virtutis quæ in omnibus erat. Si autem accipitur per metaphoram ad formam compositionis, hæc non potest esse nisi duplex. Est enim forma materiæ et continens et uniens partes materiæ, et est forma compositionis sive totius denominans totum compositum. Et per metaphoram ad primum dicitur unitas dignativa, in qua persona æterna univit sibi hominem ut totus esset Deus, et omnis actus ejus, Dei esset, et similiter omnis passio : salva tamen utriusque naturæ distinctione : sicut anima unit sibi corpus, ut totum et undique animatum sit, et omnis actus ejus et passio, actus sit et passio animati. Si autem accipitur per metaphoram ad formam compositionis respectu totius : tunc est unitas sacramenti, in qua nec aqua sacramentum est, nec verbum, sed constitutum ex utroque.

Et hæ omnes unitates accipiuntur per metaphoram ad aliquid uniens intrinsecum, et ideo propinquiores sunt ad unum per se. Remotissime autem unum est, quod non participat uniens intrinsecum, aut aliquid simile illi, sed extrinsecum, ut est locus, vel tempus, vel sicut acervus lapidum dicitur unus.

Sic ergo patet distinctio *unius*, et penes quid accipiuntur membra distinctionis.

Unum autem principio, est multa processibus, quod Dionysius ponit esse unum et in uno simpliciter et vere, et non in aliis nisi secundum modum quemdam. Et hoc est unum analogiæ, in quo principium non est nisi in uno quod non unit alia ut in ipsis existens, sed

quia per respectum ad ipsum quidam modi sunt, sicut ens unum est in substantia et accidente, et potentia et actu : et sicut dicitur de uno simpliciter et uno secundum quid, et uno per se et uno per accidens.

MEMBRUM II.

De intentione communi unius secundum quam de primis intentionibus esse dicitur.

Secundo, Quæritur de intentione communi unius, secundum quam in primis intentionibus esse dicitur.

Sic enim tripliciter describi a Philosophis invenitur.

Dicit enim Aristoteles in lib. III *Physicorum*, quod « unum est indivisum in se, et divisum ab aliis. » .

Euclides autem dicit, quod « unitas est, qua quælibet res est una. »

Boetius autem dicit, quod « illud vere unum est, in quo nullus numerus, quod nulli innititur. » In idem videtur Proclus consentire in quarta propositione sui libri, ubi dicit, quod « omne unitum, alterum est a per se uno. » Ubi vult, quod per se unum est, cujus essentia non est nisi unum, et non est ex uno et quodam alio productum : hoc enim esset unum participatione unius.

Videtur autem secundum primam assignationem, quod *unum* sit idem quod *integrum*.

1. Integrum enim est, quod nihil sui divisum habet a seipso, et quod terminis suis essentialibus dividitur ab omnibus aliis, secundum quod etiam definitionem dicimus esse terminum, quia in constituendo concludit omnia quæ sunt de essentia, et in distinguendo dividit ab omnibus quæ sunt : et sic prima assignatio videtur potius esse integri quam unius.

2. Adhuc, Indivisum in se est ab alio divisum ab aliis : et sic in ipso videtur esse numerus : in quo autem numerus est, divisio est : dicit enim Philosophus in III *Physicorum*, quod « numerum cognoscimus divisione continui : » et sic videtur notificatio contraria notificato.

3. Adhuc, Dicit Damascenus, quod « differentia est causa numeri : » sed differentia sunt idem esse in se, et divisum esse ab aliis : hæc ergo constituunt numerum, et non unum : videtur ergo, quod mala sit assignatio unius : ex describentibus enim potius intelligitur numerus, quam unum.

Similiter objicitur de secunda assignatione.

1. Cum enim dicitur, « Unitas est, qua quælibet res est una, » fit assignatio per causam formalem : et sic videtur esse diversitas inter causam, et effectum causæ, et id in quo efficit effectum : et sic unum non videtur esse unum sine numero nec sine diversitate : quod est inconveniens : quia sicut unum in substantia facit idem, ut dicit Aristoteles, ita diversa faciunt diversa : et ita videtur male esse dictum, quod unitas est, qua quælibet res est una.

2. Adhuc, Cum dicitur, « Unitas est, qua quælibet res est una, » ex modo loquendi transitio est inter ablativum et nominativum : et secundum hoc videtur, quod nihil seipso sit unum : et sic sequeretur, quod unitas seipsa non esset una : quod falsum est : sic enim esset abire in infinitum. Quia si unitas alia quidem unitate esset una : tunc illa unitas iterum quadam unitate alia esset una : et abiret hoc in infinitum.

Similiter objicitur de assignatione quam ponit Boetius, quod « illud vere unum est, in quo nullus numerus est. »

1. Si præpositio *in* notat transitionem, est aliud ab uno, et videtur participatione

unius esse unum. Aliud est enim specie participans, et aliud participatum : sicut aliud est habens formam, et ipsa forma : et hæc ponunt in numerum : et sic videtur, quod nihil sit in quo nullus numerus sit, et quod nulli innitatur : in omni enim quod unum est, aliud videtur esse unitas, et aliud quod habet sive participat unitatem.

2. Adhuc, Cum in omni eo quod est citra primum, sit hoc et hoc, ut dicit Boetius, videtur secundum hoc, quod nihil citra primum sit vere unum. In omni enim eo quod est citra primum, est numerus : quia in ipso est hoc et hoc.

tio. signa- 1. SOLUTIO. Ad hæc et similia dicendum, quod *unum* cum dicitur indivisum in se et divisum ab aliis, communiter notificatur ad unum per se, et ad unum participatione. Sed sicut unum per prius et posterius dicitur de per se uno, et de eo quod per se unum est : ita notificatio unius per prius convenit uni per se, et per posterius ei quod est unum per participationem.

1. AD ILLUD autem quod primo objicitur in contrarium, dicendum quod hæc definitio non est integri secundum hoc nomen quod est *integrum*. Integrum enim ex diversis constituitur, quorum nullum habet quantitatem totius, sive molis, sive virtutis. Indivisum autem esse in se et divisum ab aliis, ab eodem sunt, et non a diversis : et utrumque habet virtutem utriusque. Eo enim ipso quo res indivisa est in se et constituta in esse, habet quo dividitur ab aliis : quo enim constituitur in se, ex ipsa disparatione vel oppositione constituentis eam in se ad constituentia alia, dividitur et separatur ab omnibus aliis. Et per hoc patet, quod hæc notificatio non est integri, sed unius.

2. PER HOC etiam patet solutio ad sequens : quia cum ad idem referatur indivisum esse in se et divisum esse ab aliis, constat quod unum cum alio non ponit numerum : et sic notificatio non erit contraria notificato. Ab eodem enim habet homo, quod homo est, et quod non est asinus : sed unum habet primo, et alterum ex consequenti : et unum absolute, et alterum ex relatione unius ad alterum : quod non facit diversitatem, sed diversum modum unius.

PER HOC etiam patet solutio ad sequens. Indivisum enim esse in se et divisum ab aliis, non est differentia rerum, sed differentia modorum in una et eadem re. Ad 3.

AD SECUNDAM assignationem dicendum, quod unitas et unum formaliter acceptum non differunt nisi in modo tantum, scilicet concretionis et abstractionis. Unitas enim dicit formam : unum autem dicit formæ diffusionem in eo quod est. Et sic patet, quod hæc ad diversa non pertinent, nec numerum faciunt nisi in modo tantum. Sicut in omni nomine significatur substantia cum qualitate : et dicitur *substantia* id quod nomen significat, *qualitas* autem id a quo nomen imponitur, quæ non in re diversa sunt semper, sed tantum in modo significandi. Et sic non oportet, quod diversa sint re unitas qua res dicitur una, et res quæ una dicitur. De assignatione 2. Ad 1.

PER HOC patet solutio ad sequens : quia secundum hoc unitas seipsa est una : sed una ut designata per unum, et unitas ut forma sive qualitas designans unum : et hæc non referuntur nisi ad modos diversos. Sic etiam non contingit abire in infinitum : in uno enim et eodem ut est designans et designatum, modi diversi accipiuntur : qui modi sunt potius modi existendi et intelligendi, quam modi rerum diversarum. Ad 2.

AD ID quod objicitur de Boetio, dicendum quod præpositio *in* non notat transitionem rei, sed in modo significandi tantum. Unde sensus est, « *in* quo nullus est numerus, » hoc est, in cujus significato vel supposito nullus est numerus. Significans enim in modo significandi De assignatione. Ad 3.

continentiam habet ad significatum, sicut et supponens ad suppositum : quam continentiam notat præpositio, cum dicitur, « *in* quo nullus est numerus. » Et propter hoc non sequitur, quod sit ibi diversitas rerum in numerum ponentium.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod cum dicitur, quod « in omni eo quod est circa primum, est hoc et hoc, » intelligitur de perfectis in esse constitutis, et non de simplicibus : aliter enim esset abire in infinitum : quia si in quo est, esset iterum quo est et quod est, iretur in infinitum : nisi forte diceretur, quod in hoc differunt ut designatum et designans, sicut paulo ante dictum est : sic enim unum et idem potest esse designans et designatum in modis diversis existendi et intelligendi.

MEMBRUM III.

De oppositione unius ad multa [1].

Tertio quæritur de oppositione unius ad multa.

Et videtur primo, quod non sit oppositum.

1. Oppositum enim non reducitur ad formam oppositi. Probatur autem in II *Arithmeticæ*, quod omnis multitudo reducitur ad unum. Ergo unum et multitudo non sunt opposita.

2. Adhuc, Unumquodque mensuratur sui generis minimo, et non opposito. Est autem numerus, ut dicitur in X *primæ philosophiæ*, multitudo mensurata per unum. Ergo unum et multa non opponuntur, sed ejusdem sunt generis.

3. Adhuc, Oppositum non constituitur ex opposito : multitudo autem constituitur ex unitatibus : unum ergo et multitudo non opponuntur.

4. Adhuc, Dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, cap. ultimo, quod « nihil est existentium non participans uno. Sed sicut omnis numerus unitate participat, et unus binarius et denarius dicitur, et dimidium unum, et tertium, et decimum unum : ita omnia et omnium partes uno participant. » Et post pauca subjungit : « Neque enim est multitudo non participans unum. » Oppositum autem non participat oppositum. Ergo unum et multa non opponuntur.

5. Adhuc, Proclus in propositione prima : « Omnis multitudo participat aliqualiter uno : aliter enim neque totum esset unum, neque constituentia essent unum, sed quælibet multitudo esset ab aliquibus multis, et illa multa ab aliis multis : et hoc abiret in infinitum, quod est inconveniens. » Oportet ergo, quod aliqualiter participet uno et in toto et in partibus omnis multitudo. Ergo cum oppositum non participet opposito, unum et multa non erunt opposita.

6. Adhuc, Hoc probatur per singulas species oppositorum. Non enim possunt esse contraria : contrariorum enim unum destruit aliud, si in eodem sint subjecto : unum autem in eodem cum multitudine existens, non destruit, neque destruitur ab eo.

7. Adhuc, Contraria sunt, quæ maxime distant in eodem genere, et non expellunt se mutuo ab eodem susceptibili. Unum autem et multa non maxime distant, nec expellunt se mutuo : quia unum in multis est, et multa participant uno. Ergo non possunt esse contrarie opposita.

8. Similiter non possunt esse opposita ut privatio et habitus. Habitus enim nec constituit privationem, nec constituitur ab ipsa. Multitudo autem constituitur ex unitatibus salvatis in ipsa. Sive ergo unum dicat habitum, et multitudo priva-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIV, Art. 3. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

tionem, sive e converso, non possunt unum et multa opponi ut privatio et habitus.

9. Sic etiam probatur, quod non opponuntur relative. Relativa enim ad convertentiam dicuntur, et non potest unum intelligi sine altero : sunt enim coæquæva secundum intellectum quidditatis eorum et rationis definitivæ, secundum quem unum dependet ad alterum, et secundum quem unum est in altero secundum intellectum : quia si sic opponerentur unum et multa, tunc posito uno ponerentur multa, et non esset unum ante multa, et destructo multo destrueretur unum,et essent unum et multa coæquæva : quæ omnia impossibilia sunt. Dicit enim Proclus in quinta propositione, quod « omnis multitudo secunda est ab uno, et sic non possunt esse coæquæva. »

10. Sic etiam probatur, quod non opponuntur ut affirmatio et negatio : eo quod nec unitas negat multitudinem, nec e converso : sed unitas constituit multitudinem, et in multitudine salvatur unitas.

11. Adhuc, Aristoteles in primo *Topicorum* dicit, quod « unum uni opponitur uno genere oppositionis. » Multum autem opponitur pauco. Ergo non opponitur uni. Quia duo opposita habere non potest : unum enim non est paucum.

o. Solutio. Dicendum, quod *unum* et *multa* diversimode possunt considerari, scilicet secundum suas causas, et secundum seipsa. Dupliciter enim potest multitudo considerari. Absolute, prout dicit quamcumque pluralitatem. Vel cum excessu : et tunc ponit respectum ad id quod excedit. Si considerentur secundum causam : tunc cum divisio sive differentia sit causa numeri, multum erit divisum secundum communem suam intentionem : unum autem indivisum. Et hoc modo unum et multa opponuntur ut privatio et habitus : et multum dicit privationem, et unum habitum. Et hoc videtur dicere nomen *numeri*, quod est nutus memeris, hoc est, divisionis. Est autem unum habitus, prout habitus est forma uniens et terminans et ambiens totum quod informat. Hanc enim unionem, terminationem, et ambitum tollit et privat divisio : non tamen totum : quia nulla privatio tollit totum, sed relinquit sujectum et aptitudinem, et tollit esse secundum actum.

Et quod objicitur in contrarium, solvitur. Ad 1. Illa enim objectio procedit de his quæ secundum se, hoc est, secundum suas formas opponuntur ut privatio et habitus, ut cæcitas et visio, ut nudum et vestitum. Sed non tenet in his quæ secundum suas causas ut privatio et habitus opponuntur. Cujus exemplum est in albo et nigro, quæ si secundum causas considerentur, ut privatio et habitus opponuntur. Causa enim albi est, ut dicit Philosophus in libro de *Natura colorum*, diffusio luminis in superficie clara, cujus nulla pars obumbrat alteram per aliquid opaci quod sit in ipsa. Et causa nigri est privatio hujus diffusionis. Sed in hoc est dissimile, quod in albo et nigro causæ accipiuntur generantes ipsas formas contrarias. In multo autem et uno causæ accipiuntur non generantes ipsas formas, sed actus formarum. Actus enim formæ unius, est unire et terminare ad unum, et ambire et concludere sub uno id quod unit : et hos actus privat divisio. Si autem secundum se ista considerentur, iterum dupliciter possunt considerari, scilicet in se prout unum separatur ab altero, vel relata ad invicem prout unum principium est alterius et alterum principiatum. Si primo modo : disparatorum habent oppositionem, quæ ex oppositis differentiis constituitur. Talium dico disparatorum, sicut disparatæ sunt formæ eorum quæ constitutæ sunt ex principiis, et formæ principiorum constituentium, sicut est forma elementi et elementati, et forma syllabæ et forma litteræ. Et quantum ad hoc ad nullum genus oppositionis pos-

sunt reduci. Si autem accipiantur in respectu principiati et principii : tunc oppositionem habent relativam, sicut pars et totum.

Ad 2. Ad hoc autem quod objicitur, quod non sunt opposita, dicendum quod proprie loquendo non sunt opposita, sed disparata per modum qui dictus est : et non disparata simpliciter, sed sicut constitutum et principium constituens habent formas disparatas. Constituens autem dico actu stans sub forma discretionis : quia sic unum sub forma discretionis acceptum, constitutivum est multitudinis, et remanet in ipsa stans sub forma discretionis : propter quod etiam ipsa multitudo est in genere discretorum.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod unum acceptum ut principium discretionis, est unum in genere quantitatis : et hoc non est unum quod est de primis intentionibus, sed est unum discretam multitudinem constituens : talis enim multitudo est aggregatio numerata per unum. Et quia omne numerans mensurat, ideo ex consequenti talis aggregatio est multitudo mensurata per unum. Et sic accipiendo unum et multum, oppositionem habent eorum quæ sunt relativa secundum dici, et non secundum esse, quæ in genitivo casu ad convertentiam non dicuntur : eo quod unum dependet ad alterum, et non e converso. Et ideo non tenent objectiones factæ contra hoc. Illæ enim sunt de relativis in genitivo casu ad convertentiam dictis, ut pater filii, filius patris. Non autem sic est in scibili et scientia. Licet enim scientia sit scibilis, tamen scibile non est scientiæ, sed scientia scibile. Et sic est principium et principiatum. Principiatum enim principii est, sed principium principiati non est. Et ideo in talibus unum est ante multa, nec posita se ponunt unum et multa, nec ad convertentiam secundum eumdem casum dicuntur.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod oppositum non constituit oppositum per hoc quod oppositum : unum autem et multa non sunt opposita per hoc quod sunt : sed sunt opposita sive disparata per intentiones formarum oppositarum ab oppositis causis factarum, quæ sunt divisio et unio sive divisio et indivisio. Et ideo secundum hoc quod sunt et aliquid sunt, unum potest esse constitutivum alterius.

Per idem patet solutio ad sequens. Unum enim oppositorum non participat alterum in quantum opposita sunt : sed per hoc quod sunt, unum participat alterum : sicut in elementaliter compositis compositum participat simplex : et tamen simplex et compositum in quantum hujusmodi, opposita sunt. Sic dicit Dionysius, quod non est quid existentium quod non participat uno, et quod omnis multitudo constituitur ex uno, et reducitur ad unum, et quod denarius est unum, et totum est unum, et dimidium est unum, et tertia pars est unum, et binarius unum, et ternarius unum. Unum enim per id quod est, multitudinis constitutivum est : per id autem quod sub forma discreti accipitur, per oppositum nominatur et dicitur *unum* : quia unum principium est discretionis per hoc quod indivisum est in se et divisum ab aliis. Et sic dicitur denarius unum forma denarii ens in se indivisum et ab aliis divisum : et sic dimidium unum sub forma dimidii ens in se indivisum et ab aliis divisum, et sic est in omnibus aliis. Propter quod etiam dicit Aristoteles in V *primæ philosophiæ*, quod denarius non est bis quinque, nec septem et tria, nec sex et quatuor, nec octo et duo, nec novem et unum. Et ratio est : quia ab eodem habet denarius, quod denarius est, et quod unum est in forma denarii. A forma autem denarii habet, quod denarius est, et ab eadem forma habet, quod unum est ab omnibus aliis discretum.

Per hoc patet solutio ad dictum Procli.

Ad id quod ulterius objicitur de contrariis, quod non opponuntur ut contraria, dicendum quod illæ objectiones non procedunt nisi de vere contrariis. Et be-

ne concedimus, quod unum et multa non sunt contraria hoc modo.

Ad 8. Ad aliud quod de privatione et habitu objicitur, dicendum quod objectio illa non procedit, nisi de privative oppositis secundum se : taliter enim non opponuntur unum et multa, ut dictum est : quamvis causas habeant privative oppositas, in quibus licet unum describatur per indivisionem, quod privationem sonare videtur, tamen dicit habitum. Privatio enim significata per indivisionem, secundum rationem consequens est positionem unius : sicut negatio oppositi sequitur positionem propositi : et sic est hic, quia stans sub forma unius, per consequens indivisum est. Quod autem quidam dicunt, quod indivisio privatio sit, et privatio non neget totum : et quod aliter sit in ente quando privatur et dicitur non ens, quam in aliis privationibus : aliæ enim privationes non ponuntur in suis habitibus, sed tantum relinquunt subjectum et aptitudinem, et totum tollunt habitum et actum : et quod ita non sit in ente cum dicitur non ens, eo quod privatio termini infiniti, cum dicitur non ens, ponitur in ente. Error est : terminus enim infinitus secundum se infinitari non potest. Infiniti autem termini sunt res, unum, aliquid, ens : et ideo infinitari non possunt. Sed negatio addita non infinitabit, sed totum negabit : propter quod dictum nullum est.

Ad id quod objicitur, quod non opponuntur ut relativa, dicendum quod non opponuntur ut relativa quæ secundum eumdem casum ad convertentiam dicuntur, et quæ vere relativa sunt. Sed per hoc non excluditur, quin unum possit habere respectum ad alterum sicut principiatum ad principium : per talem enim respectum non concluditur, quod unum non sit ante multa. Ad 9.

Ad id quod objicitur de affirmatione et negatione, concedendum est. Ad 10.

Ad ultimum dicendum, quod unum uni opponitur quod accipitur ut unum. Si autem accipitur ut plura, nihil prohibet habere plura opposita, ut patet per Aristotelem in II *Topicorum*. Unde multitudo non simpliciter accepta, sed cum excessu, opponitur uni ut multitudo est, et opponitur pauco ut excessus est : et est oppositio relationis inter multum et paucum hoc modo. Ad 11.

QUÆSTIO XXV.

De vero.

Deinde quæritur de *vero*.

Et quæruntur tria, scilicet de multiplicitate veri : eo quod quid sit determinari non potest, nisi sciatur multiplicitas ejus.

Secundo. Quid sit verum secundum unumquodque de quibus multipliciter dicitur ?

Et circa hoc quæruntur duo. Quid scilicet sit verum, et de propriis passionibus ejus, quæ sunt mutabilitas vel immutabilitas, æternitas vel temporalitas, unitas vel pluralitas.

Tertio, Quæritur de oppositione veri et falsi.

MEMBRUM I.

De modis quibus dicitur verum [1].

Primo ergo quæritur de modis quibus dicitur verum.

Et ab Aristotele accipitur tam in libro de *Anima*, quam in libro *Prædicamentorum*, quod est verum signi, et est verum rei.

Et *verum signi* dicitur dupliciter, scilicet complexi, et incomplexi.

Signi incomplexi,ut dicit Anselmus in libro de *Veritate*,veritas est,quando directe significat hoc quod significare accepit in prima veritate. Et hoc duobus modis, scilicet implicite, et explicite. Implicite, sicut nomen : explicite, sicut definitio.

Et utrumque istorum est duplex, scilicet realiter, et secundum vocem. Realiter, secundum quod res signum est intellectus causæ primæ : quia sicut se habent artificiata ad intellectum artificis, sic se habent omnes res ad intellectum primæ causæ. Unde sicut in rebus artificiatis vera domus est, quæ illius domus quæ est in mente artificis est verum signum, vere exprimens ipsam et designans : ita quælibet res vera est, quando ideæ quæ est in mente Dei, vere est designativa. Secundum vocem autem est, secundum quod dicit Aristoteles in I *Perihermenias*, « Voces sunt notæ passionum quæ sunt in anima. » Unde tunc vera vox est, quando passionis quæ est in anima, vere est designativa.

Et hæc est essentialis veritas ejus secundum Anselmum.

Complexi autem sermonis veritas est secundum Isaac in libro de *Definitionibus*, affirmatio rei de qua vere prædicatur, vel negatio rei de qua vere negatur. Et secundum hanc veritatem dicit Aristoteles in *Prædicamentis*, quod singulum incomplexorum neque verum neque falsum significat. Et in III de *Anima*, quod intelligentia est indivisibilium, in quibus non est verum : in quibus autem verum et falsum est, jam compositio quædam intellectuum est. De hac etiam veritate in fine quinti *primæ philosophiæ* dicit Philosophus, quod verum et falsum non sunt in rebus, sed in anima : quia compositio prædicati cum subjecto, vel divisio ejusdem ab eodem, in re sine medio est, et notam compositionis quæ media est, facit intellectus, dicens hoc inesse huic, vel hoc dividi ab hoc. Et secundum hoc primo et principaliter veritas signi est adæquatio signi et intellectus vel primæ causæ, vel ejus qui utitur signo ad designandum id quod est intellectu. Secundaria autem veritas signi est adæquatio signi ad rem quam intendit designare ille qui utitur signo, sicut quod Petrus sedet, significat Petrum sedere. Propter quod dicit Anselmus, quod « veritas prima in signo est essentialiter, secunda autem per accidens. »

Veritas autem *rei* dividitur secundum modos de quibus per prius et posterius dicitur, ut dicit Avicenna. Uno enim modo verum opponitur permixto, secundum quod dicimus verum aurum, alienæ naturæ impermixtum. Et hoc modo veritas est, ut dicit Isaac in libro de *Definitionibus*, quod veritas non est nisi quod est, et quod res vere est. Et in hoc consentire videtur Augustino in libro *Soliloquiorum*, ubi sic dicit : « Verum est id quod est. » Aliquando dicitur verum per oppositionem ad vanum vel apparens, secundum quod dicimus, quod id quod est in re extra, vel in natura, est verum : et id quod est in opinione, non verum, sed apparens,

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLVI, Art. 12. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

vel fictum. Et juxta hoc sumitur modus quo dicit Aristoteles in *Prædicamentis*, quod est animal homo, est verum animal : et quod pingitur, non verum. Aliquando dicitur *verum* nihil habens vel potentia vel actu de contrario veri, et hoc verissime verum est. Et secundum hoc dicit Isaac, quod « veritas est sermo quem affirmat demonstratio, vel sensibiliter, vel intellectualiter. » Sermo autem iste sic est ut definitio : quoniam definitio est enuntiativa naturæ et essentiæ veritatis : quoniam illud secundum quod res est, vere est. Et veritas non est nisi id quod est. Et secundum hoc possibile vel contingens non est verum. Dicitur etiam aliquando verum in oppositione ad umbratile, sicut dicimus figuram hominis in homine esse veram, in umbra autem hominis non veram. Aliquando dicitur verum nihil habens de non vero, nec possibile habere : sicut dicimus Deum verum, eo quod est essentialitas vera, nihil penitus potens habere nisi vera esset essentialitas.

[Qu]æst. Et cum tot modis dicitur verum, quæritur, Penes quid sumuntur isti modi?

[So]lutio. Solutio. Ad quod dicendum, quod sicut dictum est de *uno*, quod multipliciter dicatur secundum prius et posterius de multis : et tamen tota illa multiplicitas reducitur ad unum per se, vel per accidens : et unum per se ad unum secundum quid, vel simpliciter. Et differunt hæc secundum differentiam eorum in quibus uniuntur, ut diximus, sicut patet in toto et partibus. Forma enim uniens in partibus homogeniis, magis est uniens in partibus heterogeniis. Et in his quæ continuatione sunt unum, forma uniens in planis uno modo se habentibus, quam in angulosis magis est uniens. Et in his quæ perfectione sunt unum, naturaliter copulata ad unum, magis sunt unum quam quæ per artem uniuntur, ut homo magis est unum quam arca. In his autem quæ unum sunt secundum quid et plura simpliciter, sicut in his quæ habitudine unum sunt, vel conjugaliter unum sunt, vel votive unum sunt, ut amici, minor unitas est : quia secundum quid unum sunt, et simpliciter multa. Et sicut dicit Avicenna, quod major unitas est in simpliciter indivisibilibus, quam in his quæ aliquo modo divisibilia sunt. Et in simpliciter indivisibilibus magis unum est quod naturæ indivisibili nihil habet adjunctum, ut unitas, quam id quod naturæ indivisibili habet aliquid adjunctum, ut punctum, quod per essentiam indivisibile est, et cum hoc est substantia posita in continuo : secundum quod dicit Proclus in propositione quarta, quod « omne unitum alterum est a per se uno. »

Ita est etiam in *vero*, quod verum dicitur per prius et posterius. Et verum quidem per prius est in principiis, secundo autem in principiatis secundum primam divisionem. Et secundum hoc verum primum est quo judicamus de omni vero. Unde Augustinus in libro de *Vera religione* : « Veritas prima est, secundum quam de inferioribus judicamus. » Et ibidem, « Veritas est lux intelligibilis. » Sicut enim in antehabitis dictum est, splendor intellectus primæ causæ, cujus radii sunt communes animi conceptiones intellectui concreatæ, illud est verum quod per prius verum dicitur, et quo judicamus de omni vero : primo quidem per lucem primæ causæ : secundo autem et quasi instrumentaliter per lucem principiorum, per quæ cognoscimus principiata : omnia enim quæ cognoscimus, probamus ad illa. In principiatis autem verum dicitur per prius de complexis : eo quod illa et vera sunt, et modo veritatis enuntiantur. Incomplexa autem licet verum participent, tamen veritatis modo non designantur actualiter, quamvis aptitudinaliter enuntiari possint, ut scilicet quod sunt apta sic ad enuntiandum : quod enim sunt, per se vel per accidens potest de ipsis

enuntiari, et sic aptitudinaliter vera sunt. Et hoc attendens Philosophus dicit, quod in indivisibilibus sive incomplexis non est verum, intendens quod in talibus non est verum actu, et modo veri designatum.

Tale autem verum multipliciter dicitur, sicut dictum est, et sicut patet ex oppositis veri. Verius enim est, quod alienæ naturæ impermixtius est : et sic prima causa verissima est, et alia magis et minus vera, secundum quod in tali permixtione magis et minus accedunt ad primam causam : et secundum hoc magis vera sunt necessaria quæ semper sunt, et minus vera quæ frequenter, et minime vera quæ raro. Et sic est etiam in gradibus eorum quæ vera sunt simpliciter, et quæ vera sunt secundum quid. Et universaliter dicit Avicenna, « Sicut se res habet ad esse, sic se habet ad veritatem. » Unde verius est id quod est in natura, quam id quod est in opinione sola : et verius est id quod est in natura, quam id quod est in similitudine tantum, ut figura hominis in homine et in umbra, et in homine vero, et in homine picto. Et verius est quod nec actu nec potentia habet contrarium veri, quam id quod potentia vel actu habet contrarium veri.

Et secundum hoc planum est invenire modos veritatis.

Quæst. Et si quæratur, Utrum verum vel veritas de omnibus his dicatur univoce, vel æquivoce ?

Dicendum, quod nec univoce, nec æquivoce, sed per analogiam. Et primo quidem et principaliter est in luce divini intellectus, qua de omni vero complexo et incomplexo judicamus. Secundo in his quæ sunt ut instrumenta judicii istius : hoc enim est in principiis. De his enim duobus dicitur in Psalmo iv, 7 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Tertio vero in principiatis, et in his etiam magis et minus, secundum quod luci primæ causæ et luci principiorum magis et minus propinqua sunt.

MEMBRUM II.

Quid sit verum secundum unumquodque eorum de quibus dicitur multipliciter[1] *?*

Secundo quæritur, Quid sit verum secundum unumquodque eorum de quibus dicitur multipliciter ?

Accipiantur ergo rationes veritatis.

Dicit enim Isaac, quod « veritas est id quod est res. »

Vel secundum aliquos, « Veritas est sermo quem confirmat demonstratio. »

Videtur, quod neutra istarum definitionum conveniat.

1. Prima enim potius videtur convenire entitati, quam veritati. Et cum ens esse sit per creationem, verum autem per informationem, ut dicitur in libro de *Causis*, quod est notificatio entis, non erit notificatio veritatis.

2. Adhuc, Augustinus in libro II *Soliloquiorum* : « Verum est, quod ita est ut videtur [2]. » Et colligitur ex suo opposito, quod hæc sit vera definitio : quia falsum est, quod aliter videtur quam est. Sed secundum hoc si nulli videatur, nec secundum sensum, nec secundum intellectum, non erit verum : et hoc est falsum : quia quod verum est, sive videatur, sive non, semper verum est.

3. Adhuc, Secundum Isaac et secundum Augustinum, « verum est id quod

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLVI, Art. 11. Tom. XXVI hujusce novæ editionis nostræ.

[2] S. Augustinus, Lib. II Soliloquiorum cap. 5.

est. » Id autem quod est, sive videatur, sive non, semper est id quod est.

4. Adhuc, Id quod est secundum id quod est, non est susceptivum prædicati ejus quod non est : verum autem susceptivum est falsi : et sic videtur, quod verum non bene definitur per id quod est. Enuntiatio enim una quæ est id quod est, secundum rei mutationem susceptiva est veri et falsi, ut dicit Aristoteles in *Prædicamentis.* Videtur ergo, quod hæc definitio non sit conveniens.

5. Adhuc, Dicitur communiter, quod « veritas est adæquatio rerum et intellectuum. » Et contra hanc objicitur : quia secundum hoc verum non est, quod in intellectu non est.

6. Item, Dicit Avicenna, quod « veritas est indivisio esse et quod est. » Et contra hanc objicitur : quia secundum hanc negationes non sunt veræ, quod est falsum. Hæc enim vera est, homo non est asinus : et tamen notatur ibi indivisio esse et quod est.

7. Adhuc, Augustinus in libro de *Vera religione*, dicit, quod « verum est sive veritas qua ostenditur id quod est esse [1]. » Et Hilarius in libro V de *Trinitate :* » Verum est manifestativum et declarativum esse. » Et hæc videtur esse contraria illi quæ dicit, quod veritas est id quod est : quia nihil est manifestativum sive declarativum suiipsius.

8. Adhuc, Augustinus in libro de *Vera religione* dicit, quod « veritas est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est unde falsitas oritur vel oriri potest. » Sed secundum hoc quæ principio carent, ut essentia divina, vel Pater : vel quæ omnino principio similia sunt, ut omnes creaturæ, veritatem nullam habent, quod est falsum.

9. Adhuc, Ponitur definitio veritatis ab Anselmo in libro de *Veritate*, quod « veritas est rectitudo sola mente perceptibilis [2]. »

Contra quam ipse disputat ibidem, quod

1. Si *rectitudo* sumitur proprie, tunc secundum hoc non erit veritas, nisi in quantitate, quod falsum est. Si autem sumitur metaphorice : tunc quæ non habent similitudinem, non habent aliquid veritatis. Cum ergo rectitudo sit in his in quibus medium non exit ab extremis, ut dicit Plato, quæ non habent principium, medium, et finem, ad rectitudinem non habent similitudinem : et sic nullam habent veritatem. Punctum ergo et unitas et hujusmodi nullam habent veritatem. Si vero dicatur accipi *rectitudo* pro justitia, secundum quod dicitur recte fieri quod juste fit ut debet, secundum hoc in Deo nulla veritas est : quia Deus nulli aliquid debet.

2. Adhuc, Secundum hoc veritas, justitia, et bonitas,sunt unius definitionis : quia unumquodque istorum est rectitudo sola mente perceptibilis.

3. Adhuc, Quorumdam rectitudo perceptibilis est et sensu et mente, ut corporalium : secundum hoc illa non habent veritatem, quod falsum est.

Solutio. Ad hæc et similia dicendum, quod parum valent disputationes tales. Multæ enim definitiones assignari possunt veri secundum diversam veri considerationem. Hoc enim potest considerari secundum verum esse rei absolute, vel secundum quod sui declarativum est in intellectu habitu vel actu, secundum quod etiam Aristoteles dicit in primo *Physicorum*, quod « eadem sunt principia essendi et cognoscendi. » Et si accipitur in re absolute secundum modum vere essendi : tunc est definitio Avicennæ quæ dicit, « Veritas est indivisio esse et quod est. » Et esse accipitur prout est actus essentiæ, quod per modum prædicati est et compositionis : quod est autem, accipitur pro eo in quo est illud Solutio.

[1] S. Augustinus, Lib. de Vera religione, cap. 36.

[2] S. Anselmus, Lib. de Veritate, cap. 12.

esse sicut in subjecto. Et hæc sive sit data definitio de veritate rei, sive de veritate signi, in eamdem reducitur, quæ dicit : « Veritas est id quod est : » quia *id* dicit illud quod est per modum subjecti : *quod* autem dicit id quod inest per modum essentiæ. *Est* vero nota indivisionis sive compositionis ejus quod inest, cum eo cui inest, secundum quod intellectus dicit hoc esse hoc, et illud esse illud, sive essentialiter, sive accidentaliter : et sive quod est et quo est differant realiter, sive secundum modum intelligendi tantum, ut in divinis.

Si autem definiatur verum prout verum ex principiis esse habitualiter vel actualiter facit cognitionem de seipso : tunc sunt tales definitiones, ut illa, quod « verum est quod ita est ut videtur secundum aptitudinem vel actum. » Et sicut illa Hilarii, quod « verum est declarativum vel manifestativum sui vel esse. » Et in eamdem reducitur illa Philosophi, quod « verum est adæquatio rerum et intellectuum, » et per consequens signi et signati : quia intellectus ponit signum ad rei designationem, et tunc est verum, quando adæquat et implet signum.

Consideratur etiam verum per essentiam respectus qui est inter verum et illud de quo est, sive sit signum, sive sit principium constitutivum esse et rei. Et sic veritas definitur, quod « est adæquatio principii et principiati quæ in nulla dissimilitudine est. »

Potest etiam considerari veritas generaliter ad omnia hæc. Et sic « est rectitudo sola mente perceptibilis. » Rectitudo enim generalis qua unumquodque est ut debet, sive ad essendum, sive ad cognoscendum, non sensu, sed solo intellectu perceptibilis est, etiamsi sit in sensibus.

Et sic patet quomodo omnes differentiæ definitionum accipiantur.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, « Verum est id quod est, » complexio habitualis notatur in sermone quo idem de se, vel alterum quod essentialiter vel accidentaliter sibi inest, prædicatur, sicut patet paulo ante in reductione istius definitionis factæ per eam quæ est, « Indivisio esse et quod est. » Et sic patet, quod intentio entitatis non est intentio veritatis.

Ad id quod ulterius objicitur, quod « verum est, quod ita est ut videtur, » dicendum quod intelligitur, ut videtur habitualiter vel actualiter. Dico autem *habitualiter* quantum est de habitudine rei visæ, non de habitudine videntis : hoc enim est sive videatur secundum actum, sive non. Ad

Et si quis objiciat, quod Augustinus disputat contra hanc definitionem. Dicendum, quod disputat non quin vera sit et generalis : sed ne male intellecta falsa esse videatur. Si enim intelligeretur de visione secundum actum, falsa esset, ut objectum est.

Ad aliud dicendum, quod cum dicitur, « Verum est id quod est, » definitio data est de veritate rei et essendi absolute : et quoad hæc vera et generalis est. A

Ad aliud dicendum, quod « id quod est secundum id quod est, non est susceptivum prædicati ejus quod non est : » quia aliter contradictoria verificarentur de eodem. Et cum additur, quod « enuntiatio una quæ est id quod est, secundum rei mutationem susceptiva est veri et falsi, » transit de veritate rei ad veritatem signi : et sic peccat secundum fallaciam figuræ dictionis. A

Ad aliud cum dicitur, quod « veritas est adæquatio rerum et intellectuum, » dicendum quod vera et generalis est, si adæquatio sumatur ab habitudine rei æquabilis intellectui : eo quod intellectui nihil est æquabile nisi verum. Falsum enim dissonat intellectui, sive sit in re, sive in sermone, sive in signo. Objectio autem procedit ac si sumatur ab actu.

Ad id quod dicitur de definitione Avicennæ, dicendum quod vera et generalis est, sicut expositum est.

Ad objectum contra hoc dicendum, quod veritas negationis sicut in causa consistit in veritate affirmationis. Per

hoc enim quod aliquid prædicatur de aliquo, ex consequenti oppositum vel disparatum ab illo, negatur ab eodem : et ideo omnis veritas sive affirmative sive negative consistit in indivisione esse et quod est. Dico autem in indivisione essentiali, vel causali, sive primo et ex consequenti.

7. Ad id quod ulterius dicitur de definitione Augustini et Hilarii, dicendum quod ab habitudine sumuntur omnes tales definitiones, et sic generales sunt : quia eadem principia quæ sunt essendi principia, sunt etiam manifestativa rei per definitionem et cognitionem et per causam, cum sint intrinseca sicut id quod est res, eo modo quo paulo ante exposita est hæc definitio, « Verum est id quod est. »

8. Ad secundam quæ est Augustini in libro de *Vera religione*, dicendum quod si generalis est illa definitio, *similitudo* sumitur pro adæquatione veritatis in essendo vel significando vel intelligendo rei principiatæ ad principia, quæ in essendo vel significando vel intelligendo talem veritatem principiant, et talibus principiis nihil destituitur. Et sic veritas essentiæ divinæ et Pater principia habent secundum modum intelligendi. Secundum hunc enim modum Pater est Pater, et Pater non est Filius, et essentia divina est essentia divina, et non est creata.

Et si objicitur, quod essentia divina et Pater non habent principium : ergo non habent similitudinem principii cum principiato. Est ibi processus a simpliciter ad secundum quid : non enim oportet si aliquid negatur ab aliquo simpliciter, quod ab eodem negetur secundum quid.

Et quod objicitur de creatura, dicendum quod veritas creaturæ principiis suæ veritatis æquatur proximis, et nulla ex parte dissimilis est, quia dissimilitudo causa falsitatis est : quamvis non æquetur principio suæ creationis secundum omnem potestatem et virtutem principii creantis. Et in argumento est processus ab eo quod est secundum quid ad simpliciter.

Si autem non simpliciter, sed appropriate accipiatur definitio : tunc soli veritati Filii convenit, qui solus essentialiter et notionaliter perfecta similitudine adæquat Patrem. Est enim æqualis in natura, quod etiam convenit Spiritui sancto : et est æqualis in notione, quia est persona de qua alia sicut Pater, quod non convenit Spiritui sancto. Sed tamen Spiritus sanctus non propter hoc minor est Filio, vel dissimilior Patri : quia modus existendi de alio in Spiritu sancto, non dicit minorationem, sed similitudinem vel æqualitatem.

Ad hoc quod objicitur contra definitionem Anselmi, jam patet solutio in explanatione definitionis ejusdem. *Rectitudo* enim ibi sumitur generaliter, qua res est ut debet, sive in essendo, sive in significando : et hæc rectitudo sola mente perceptibilis est, et non sensu. Ad 9.

Et per hoc patet solutio ad tria sequentia argumenta : hæc enim rectitudo et in Deo est, et in creatis. Ad object.

Ad hoc quod objicitur, quod Deus nulli aliquid debet, dicendum quod est debitum obligationis, et est debitum ordinis naturæ. Et de debito quidem obligationis Deus nulli aliquid debet : debito autem ordinis naturæ unumquodque debet esse sicut est : tale enim debitum non dicit obligationem, sed esse, secundum quod dicit Boetius in libro de *Consolatione philosophiæ*, quod « esse est quod ordinem retinet servatque naturam. »

MEMBRUM III.

De tribus passionibus propriis veritatis.

Circa hoc quæritur de passionibus veritatis, quæ sunt tres, scilicet immutabi-

litas vel mutabilitas, unitas vel pluralitas, æternitas vel temporalitas.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

An veritas sit mutabilis vel immutabilis [1] *?*

Primo ergo quæritur, An veritas sit mutabilis, vel immutabilis ?

Et videtur, quod veritas immutabilis sit.

1. Idem enim quod principium est quo judicamus de omnibus, utrum vera vel non vera sint, necesse est immobile esse : veritate judicamus de omnibus, et similia veritati probamus esse vera, dissimilia vero reprobamus ut falsa : ergo veritatem necesse est immobilem esse.

2. Adhuc, Hoc idem probatur per deductionem ad impossibile. Detur enim quod mobilis sit veritas qua judicamus de omnibus, sequitur quod mota dissimilis erit sibi. Quod autem dissimile sibi est, vel esse potest, non potest esse regula judicandi de omnibus veris : sequitur ergo, quod veritas non est quo judicamus de omnibus veris, quod falsum est : quia sicut bonitate judicamus de omnibus bonis, ita veritate judicamus de omnibus veris.

3. Adhuc, Augustinus in libro de *Libero arbitrio* dicit, quod « veritas nec sub mente est, nec æqualis menti. » Si enim sub mente esset, mente judicaremus de ipsa, quod falsum est. Si autem esset æqualis menti, proficeret et deficeret sicut mens et alteraretur, quod esse non potest, cum sit regula judicii de omnibus. Relinquitur ergo, quod supra mentem sit. Quod autem supra mentem est, non est nisi æternum vel immobile. Videtur ergo relinqui, quod veritas rerum qua judicamus de ipsis, et æterna et immobilis sit.

4. Adhuc, Anselmus in libro de *Veritate* [2], arguit sic : Quod eodem modo se habet in rectitudine sola mente perceptibili, re existente in natura et non existente, immobile est in veritate. Et ponit exemplum sicut me sedere, quod accepit significare, quod ego sedeo, æquali rectitudine significat hoc dum sedeo, et dum non sedeo. Et si veritas ejus est rectitudo significationis illius, eo quod sola illa mente perceptibilis est, videtur immobilis esse veritas ejus quod est me sedere, sive sedeam, sive non sedeam. Unde Anselmus dicit sic : « Omnino video ipsam rectitudinem immutabilem permanere. » Et similiter dicit esse in aliis, sicut de omni forma auri, asini, hominis, quæ in lumine primæ sapientiæ significare accepit id cujus est forma, semper erit verum signum ipsius, sive res sit, sive non sit. Et sic sequitur, ut videtur, quod veritas immutabilis sit.

5. Adhuc, Anselmus, ibidem : « Non existente significatione ex parte significati, non perit rectitudo ejus quod est signum qua rectum est, et qua exigitur ut quod significandum est significetur. » Ex quo accipitur, quod sive res significata recte applicetur signo, sive non, rectitudo non perit a signo. Similiter ex hoc quod nunc scilicet re existente recte significat, et re non existente non recte significat, non accipit signum rectitudinem significandi, nec etiam amittit, sed mutationes quædam fiunt in re significata. Relinquitur ergo, quod rectitudo significandi sola mente perceptibilis, in signo immutabilis sit. Sed sicut homo in domo et in theatro non est mutatus secundum substantiam, sed quæ-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLVI, Art. 16. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. Anselmus, Lib. de Veritate, cap. 14.

dam de circumscriptione loci procedentia mutata sunt circa ipsum : ita circa rectitudinem signi mutationes rerum quædam factæ sunt, ipsa rectitudine, quæ est veritas ejus, immobili permanente. Et sic relinquitur, quod veritas ejus immobilis sit et immutabilis.

6. Adhuc autem idem probat Anselmus in veritate præteriti, præsentis, et futuri. Præteritum enim accipitur ad præsens, præsens autem in seipso, futurum autem per successionem a præsenti : et sic omnia ista in uno fundantur quod est præsens, quod secundum substantiam acceptum, idem est in toto tempore, et immutabile secundum substantiam : licet mutatio præteritionis, præsentialitatis, et futuritionis, fiant circa ipsum. Et sic planum est, quod id quod fuit verum in præterito, fuit, est, et erit verum : et quod est verum, ante hoc fuit verum fore ipsum et erit verum : licet ipsæ enuntiationes veri variantur secundum præteritum, præsens, et futurum : et sic veritas videtur esse immutabilis.

7. Hoc idem videtur per id quod dicitur, III Esdræ, IV, 38, ubi dicitur : *Veritas manet, et invalescit in æternum, et vivit, et obtinet in sæcula sæculorum.*

ıtra. IN CONTRARIUM est,

1. Quod dicitur in Psalmo XI, 2 : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.* Quod enim diminuitur, mutatur : et sic veritas mutatur.

2. Adhuc, Quod susceptibile est contrariorum, secundum contraria mutabile est : signum quod est omnino significans verum, susceptibile est contrariorum. Dicit enim Aristoteles in *Prædicamentis*, quod « oratio secundum mutationem rerum susceptibilis est contrariorum veri et falsi. » Ergo rectitudo ejus quæ est veritas ejus, mutabilis est secundum verum et falsum : ergo veritas est mutabilis.

SOLUTIO. Est in rebus veris triplex veritas secundum omnem modum diversitatis veri.

Et proxima quidem est adhærens ipsi rei veræ. Et hæc est forma et ratio quidditatis ipsius, secundum quam cadit in notitiam, quod est regulatum quidem regula veritatis, sive sit signum, sive sit res : sicut dicimus Petrum verum hominem vera forma et vera ratione hominis, quibus regulatur ad humana. Et dicimus me sedere, verum signum esse ejus quod ego sedeo : eo quod habet formam et rationem hoc significantis : et sic est de quolibet. Et hæc est proxima veritas rei veræ : et ideo est incorruptibilis in incorruptibilibus et immutabilis, et corruptibilis in corruptibilibus et mutabilis.

Est alia veritas quæ separata est a re, applicabilis tamen rei per contractionem et appropriationem, sicut commune appropriabile est particulari, sicut docet Aristoteles in *Posterioribus*. Et hæc est veritas principiorum primorum, quæ veritas semper est apud intellectum, quia, sicut dicit Boetius in libro V de *Consolatione philosophiæ*, communia retinet et singula perdit : intendens per communia, principia prima, sicut quod non contingit simul affirmare et negare, et quod totum majus est sua parte, et hujusmodi. Et hæc est veritas, qua judicamus habitualiter de omnibus veris, contrahendo communia ad singula : et similia quidem illis dicimus esse vera, dissimilia autem falsa. Et hæc veritas quodammodo mutabilis est, et quodammodo immutabilis. Immutabilis quidem per necessitatem, mutabilis autem in quantum creata est, et in quantum determinabilis et indeterminabilis. Et hæc est regula habitualis, qua judicamus de omnibus veris.

Tertia est veritas, quæ est exemplar et paradigma harum veritatum duarum dictarum in mente divina. Et hæc est veritas divina lumine suo resplendens in omnibus veris secundis, quæ in hoc formam veritatis habent, quod lumen primæ veritatis participant : et quo plus participant, veriora sunt : et quo minus participant, minus vera. Et hac veritate

non sicut habitu, sed sicut exemplari et paradigmate judicamus de omnibus veris. Et hæc veritas simpliciter est incorruptibilis et immutabilis, licet multæ variationes fiant in his quæ sunt sub ipsa.

Hæc est solutio quæstionis.

Ad 1. Ad primum ergo quod objicitur, dicendum quod veritas qua judicamus de omnibus, tertio modo dicta, simpliciter immutabilis est, et uno modo se habens quantum est de se ad omnia vera : sed non omnia vera uno et eodem modo se habent ad ipsam : et ideo ex dissimilitudine participantium eam dissimile fit judicium. Sed secundo modo dicta veritate judicamus de omnibus : sed quia hoc non omnibus eodem modo appropriabile est, ideo per dissimilitudinem appropriatorum iterum diversum fit judicium. Et hæc mobilitas non est in veritate ipsa, sed in his quibus appropriatur.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod per hoc non probatur, nisi quod veritas secundo et tertio modo dictæ secundum seipsas immutabiles sunt : et hoc concedundum est.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de veritate prima quæ est primum, qua sicut exemplari et paradigmate judicamus de omnibus. Et hæc quantum est de se, nec proficit, nec deficit, sed est æterna et immutabilis : participatio tamen ejus varia est et mutabilis.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod Anselmus non probat, nisi quod veritas signi quæ est rectitudo significandi ut debet, immutabilis est a signo manente signo : sed si non maneat signum, mutabitur etiam ipsa rectitudo significandi ut debet. Et ulterius nihil potest haberi ex verbis Anselmi. Unde patet, quod veritas et adæquatio rei vere mutabilis est propter mutabilitatem principiorum ejus proximorum.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod rectitudo signi dupliciter potest considerari, scilicet in adæquatione ad causam, a qua ratione significare accipit. Et sic verum dicit Anselmus : sic enim rectitudo ejus manet manente signo. Potest etiam considerari rectitudo signi in adæquatione ad signatum. Et sic proprie accipitur : quia signum dicitur ad signatum, et signi est certificare signatum. Et hoc modo ex mutatione signati mutatur signum : quia hoc modo relativa ad convertentiam dicuntur. Et hoc modo non loquitur Anselmus.

Ad Ad aliud dicendum, quod id quod inducit Anselmus de præterito, præsenti, et futuro, simile est secundum aliquid et non simpliciter. In hoc enim simile est, quod sicut secundum substantiam unum nunc manet in omni præterito, præsenti, et futuro, et non variatur nisi fluxu præteritionis, præsentialitatis, et futuritionis : ita una rectitudo, quæ est adæquatio signi ad causam conferentem sibi significare ut debet, manet una secundum substantiam, et non variatur nisi secundum rectitudines quibus adæquatur rei significatæ vel non adæquatur. In hoc tamen dissimile est : quia nunc quod unum manet, unitatem habet ab eo quod unum manet in toto motu : sed veritas signi non tota causatur ab illa rectitudine quæ est adæquatio signi ad causam conferentem sibi significare ut debet : quinimo cum signum sit ad aliquid, ratio signi et veritas simpliciter est ab adæquatione signi ad signatum, et non nisi secundum quid, et quodammodo ab adæquatione ad causam a qua accipit significare ut debet. Et hoc modo verum est ut dicit Anselmus.

Ad ultimum patet solutio per distinctionem primo inductam : dictum enim Zorobabel tenet de secundo et tertio dicta veritate.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod dictum Psalmi intelligitur de propria et proxima veritate creatorum, quæ sicut principia ipsius proxima et propria, diminuuntur, augentur, et mutantur. Ad

Ad aliud dicendum, quod illa objectio Ad

procedit de adæquatione signi ad signatum : et de hac non loquitur Anselmus, sed de rectitudine quæ est de adæquatione signi ad causam a qua accepit significare ut debet.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

Utrum una sit veritas omnium rerum, vel plures[1] *?*

Secundo quæritur, Utrum una sit veritas omnium rerum, vel plures ?

Et videtur, quod plures.

1. Eadem enim sunt principia esse et veri, et sicut se habet res ad esse, sic se habet ad veritatem : quia veritas est indivisio esse et quod est, ut dicit Avicenna. Et hoc generaliter verum est tam in esse incomplexorum, quam in esse complexorum. In incomplexis enim esse est actus formæ in eo quod est, et secundum quod attingit esse, sic attingit veritatem. Cujus exemplum est secundum Avicennam, quod argentum vivum et sulphur sunt id quod est aurum secundum materiam, et secundum quod attingunt actum formæ auri quæ est esse auri, sic attingunt verum esse auri et auri veritatem : et quando nihil divisum est vel dividens inter id quod est aurum secundum subjectum, et esse quod est actus formæ auri, ita quod forma totum terminavit in esse auri : tunc dicitur esse verum aurum, et veritas auri. Similiter est in complexis : in his enim esse compositionis est, et id quod est, subjectum est : ipsum autem esse, actus prædicati in subjecto : propter quod etiam compositio in prædicato includitur, ut cum dicitur, homo currit, hoc est dicere, homo est currens. Et quando inest omnino indivisum ab ipso secundum esse, propositio tunc simpliciter et essentialiter est vera. Quando autem inest secundum esse accidentale, propositio per accidens est vera. Et quando inest secundum esse secundum quid et non simpliciter, propositio secundum quid est vera.

Ex omnibus enim his patet, quod veritas est indivisio esse et quod est, et quod unumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad veritatem.

Ex hoc proceditur ulterius, quod si esse secundum principia ipsius esse multiplicatur in entibus, verum multiplicatur in eis et veritas. Multorum ergo verorum multæ sunt veritates.

2. Adhuc, Nihil cognoscitur in rebus nisi verum : verum autem, ut dicit Aristoteles in primo *Physicorum*, non cognoscitur nisi ex principiis et causis et elementis uniuscujusque rei : cum ergo diversorum diversæ sunt causæ, principia, et elementa, diversa erunt vera, et diversæ veritates.

3. Adhuc, Hoc idem videtur dicere Anselmus in libro de *Veritate*[2]. Dicit enim, quod « sicut color est in corpore, sic veritas est in veris. » Constat autem, quod color multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Ergo veritas multiplicatur secundum multiplicationem verorum.

4. Si forte aliquis dicat, quod hoc sequeretur si veritas esset in eo quod est verum ut in subjecto, sicut color est in corpore : sed hoc non est verum : quia dicit Augustinus in libro *Soliloquiorum*, quod « quidquid est in alio, non potest manere si non maneat id in quo est. » Rebus autem veris intereuntibus manet veritas. Non est igitur veritas in rebus mortalibus sic. Et cum non sit in ipso vero ut in subjecto, non oportet quod

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLVI, Art. 17. Tom. XXVI hujusce novæ editionis nostræ.

[2] S. Anselmus, Lib. de Veritate, cap. 14.

multiplicetur ad multiplicationem verorum.

Adhuc, Hoc idem probare videtur Augustinus in libro de *Vera religione*. Dicit enim, quod inter mentem nostram qua Deum intelligimus Patrem, et veritatem, lucem illam scilicet interiorem per quam Deum intelligimus, nulla interposita creatura est : propter quod ipsam veritatem nulla ex parte dissimilem in ipso et cum ipso Deo veneramur. Ex hoc accipitur, quod veritas qua intelligimus Deum esse Deum, et unumquodque verum esse verum, veritas increata est : aliter enim non deberetur ei veneratio divina. Constat autem, quod hæc veritas non multiplicatur ad multiplicationem verorum.

5. Adhuc, Hoc idem confirmatur per hoc quod dicit Glossa super primam canonicam Joannis, II, 4, ubi dicitur, quod « veritas est lux intelligibilis. » Ex quo elicitur, quod sicut lux sensibilis non est nisi in sensibilibus, ita lux intelligibilis non nisi in intelligibilibus : et sic non est in subjecto, nisi in intelligibilibus quæ non intereunt. Non ergo multiplicatur ad multiplicationem verorum. Si, inquam, sic dicatur, in contrarium est, quod veritas est rectitudo sola mente perceptibilis : rectitudo autem illa multiplicatur secundum multiplicationem rectorum. Alia enim est rectitudo intellectus, et alia rectitudo voluntatis, et alia significationis, et alia naturæ, et hæc multiplicatur secundum multiplicationem naturalium.

Videtur ergo, quod non omnium verorum una sit veritas, sed multæ veritates.

Sed contra. In contrarium hujus videtur disputare Augustinus in libro de *Vera religione*, et Anselmus in libro de *Veritate*.

1. Dicit enim Augustinus, quod « veritas radicatur in permanente, et non in non permanente. » Solum unum autem permanens in est omni re, de quo dicitur in Psalmo CI, 28 : *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient*. Et hoc non multiplicatur ad rerum multiplicationem. Ergo nulla veritas multiplicabitur ad vera.

2. Adhuc, Anselmus in libro de *Veritate*[1] dicit, quod « sicut est unum tempus omnium temporalium, ita una veritas omnium verorum. » Sed tempus non multiplicatur ad temporalia. Ergo veritas non multiplicabitur ad vera.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod sicut præhabitum est, triplex est mensura esse, tempus scilicet, æviternitas, et æternitas : et quorumcumque tempus mensura est adæquata, horum est mensura æviternitas ut concomitans, et æternitas ut excellens. Ita triplex est veritas : proxima scilicet, quæ sumitur ex principiis esse proximis : eadem enim secundum Aristotelem sunt principia esse et cognitionis veri in omnibus. Et est veritas quasi media, quæ est lux principiorum concreata intellectui habitualiter existens in ipso, quæ quasi instrumentum est quo intellectus accipit scientiam, et ad quam examinat omne scitum an sit verum, an non verum. Et est veritas prima, quæ est lumen causæ primæ, extendens se per omnia, ut dicit Dionysius : et secundum Augustinum et Anselmum est lumen et rectitudo intelligibilis, attribuens unicuique ut sit secundum quod vere et recte debet esse : et ad quam unumquodque mensuratur, et secundum quod plus participat veritatis et rectitudinis ejus, sic verius et rectius est : et secundum quod minus participat per declinationem ab illo, sic est minus vere et minus recte.

Dicendum ergo, quod veritas primo modo dicta, multiplicatur secundum multiplicationem verorum et genere et specie et numero. Veritas autem secundo modo dicta, quodammodo multiplicatur, quodammodo non. In primis enim principiis non multiplicatur, sicut quod nomina

[1] S. Anselmus, Lib. de Veritate, cap. 14.

rerum sint signa, et quod signa non significent infinita, sed finita et determinata, et quod non significent contradictoria, et de quolibet quod sit affirmatio vel negatio, de nullo vero simul. Hæc enim prima principia sunt invariabilia ad omnia. Quæ quia negavit Heraclitus, inductus est ad hoc, quod dixit, quod nihil contingit scire, et quod non contingit dicere verum de aliqua re. In mediis autem principiis multiplicatur veritas genere et specie, secundum quod trahuntur ad genera et species rerum. Sed tertio modo dicta veritas, quæ prototypus est et exemplar omnis veritatis, una et indivisa manet in omnibus. Et hoc est quod dicit Anselmus in libro de *Veritate*, sic : « Si rectitudo non est in rebus illis, quæ debent habere rectitudinem, nisi cum sunt secundum quod debent : debent autem esse secundum quod exigit prima rectitudo, quæ est prima veritas : ergo hoc illis est veras et rectas esse, quod est secundum primam rectitudinem et veritatem esse[1]. » Est ergo una rectitudo et veritas qua omnia vera recta et vera sunt. Et intelligitur, *qua* scilicet exemplari et prototypo, et non sicut forma adhærente rebus. Omne enim verum creatum sic se habet ad primam veritatem ut diminutum quod non implet et adæquat eam in totum, sed excellitur ab ipsa, sicut esse temporale se habet ad æternum, et sicut esse circumscriptum se habet ad incircumscriptum.

His itaque suppositis, respondendum est objectis.

1. Dicendum ergo ad primum, quod hoc non probat, nisi quod veritas primo modo dicta multiplicatur in veris : et hoc concedendum est.

2. Ad aliud dicendum est, quod Aristoteles non loquitur nisi de vero quod est ex propriis, et de veritate quæ ipsi vero adæquata est et causata ex propriis principiis esse et causis et elementis : hoc enim est considerare naturalis Philosophi. In *prima* autem *philosophia*, ubi loquitur de primo principio quod est lumen causæ primæ, dicit, quod domus est ex domo, et plaga ex plaga, et sanitas ex sanitate : et sequitur ex hoc, quod etiam verum sit ex vero, et quod una veritas sit ad quam mensuratur omne verum, et quod hæc non radicetur in veris causatis, sed in lumine causæ primæ, quod dat esse veri omnibus veris, et conservat omnia in esse veri, et reducit ad seipsum, et mensurat ut in tantum vera sint et veritatis esse habeant, in quantum suæ rectitudinis et veritatis participant.

Ad aliud dicendum, quod dictum Anselmi intelligitur de veritate primo modo dicta. Posset tamen dici, quod sicut in pluribus coloratis una lux est quæ diffnnditur, quæ est coloris hypostasis, ut dicit Aristoteles, sed sunt multi modi diffusionis, qui modi non causantur ab ipsa luce quæ diffunditur, sed ex diversa dispositione superficierum in quibus diffunditur lux : ita est unum lumen primæ veritatis, in quo sicut in hypostasi radicatur omne verum : sed diffusio ipsius in his quæ vera sunt, multiplex est, et variatur secundum varietatem principiorum esse uniuscujusque veri : quæ tamen varietas nullam inducit varietatem in ipsa prima veritate, sed tantum in veris secundis a prima veritate constitutis. Et hoc dictum est secundum Dionysii determinationem, qui hoc expresse dicit, et tales modos vocat diversos gradus entium et verorum. Ad 3

Ad id quod objicitur contra responsionem quorumdam, dicendum quod Augustinus et Anselmus loquuntur de veritate qua de veris judicamus : et hæc non est nisi duplex, scilicet prima et lumen principiorum : et hæc non radicatur in veris corruptibilibus quæ secundum primam intentionem veritatis vera dicuntur, et ideo non interit ipsis intereuntibus. Ad 4.

Hæc etiam veritas secundum Augustinum in libro de *Vera religione*, lumen

[1] S. Anselmus, Lib. de Veritate, cap. 14.

divinum est, quo judicamus Deum esse Deum, et omne verum esse verum, et essentialiter extendit se per omnia, et (sicut dicit Dionysius) maxime per omnes intellectuales vultus. Et quia hoc essentialiter est Deus, ideo venerationem habet divinam.

Ad 5. Per hoc etiam patet solutio ad sequens : hoc enim dicitur lumen intellectuale vel intelligibile : quia quamvis se extendat per omnia sensibilia et intellectualia, tamen in simplicitate et veritate sui non percipitur nisi ab intellectualibus. Et hoc est quod dicit Anselmus, quod est rectitudo sola mente perceptibilis : quæ rectitudo triplex est sicut et ipsa veritas. Rectum enim est, ut dicit Plato, quod recto applicato undique tangit rectum. Unde rectum est secundum primum modum veritatis, quod applicatum propriis principiis et causis et elementis esse, undique per adæquationem tangit ea. Rectum etiam est, quod adæquatum principiis primis attingit ea, nusquam descendens ab ipsis : sic enim conclusio adæquatur præmissis. Rectum est etiam tertio modo, quod comparatum ad exemplar primæ rectitudinis, formam suæ rectitudinis undique contingit in quantum potest. Unde rectitudo licet numeretur et multiplicetur ex parte rectorum, ita quod alia est intellectus, alia voluntatis, et alia naturæ : tamen rectitudo ipsa prima, cui quodlibet rectorum applicatur, manet indivisa. Et hanc vocavit Plato *formam separatam*, ex qua sicut ex uno etivagio sive sigillo omnia secunda formantur.

Ad object. 1. Ad id quod per beatum Augustinum in contrarium objicitur, dicendum quod Augustinus loquitur de veritate qua sicut primo judicamus de omnibus veris. Ad hanc enim sicut ad primum mensurans mensurantur et æstimantur omnia vera. Et de hac verum est, quod non radicatur nisi in permanente : radicatur enim in lumine divino, quud extendit se per omnia : hoc enim est lumen divinæ sapientiæ operatricis omnium, in quo sunt omnia naturalia, ut dicit Avicenna, sicut artificiata sunt in lumine intellectus artificialis. Unde, Sapient. VIII, 1, de ipsa dicitur : *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*

Ad obj. Ad aliud dicendum, quod dictum Anselmi secundum aliquid est verum. In hoc enim verum est, quod sicut tempus mensura est temporalium non multiplicata in illis, eo quod adjacet eis per extrinsecum temporis, quod est motus cæli : ita prima veritas mensura est omnium verorum non multiplicata in ipsis, eo quod adjacet eis per lumen divinum essentialiter per omnia extensum et nulli commixtum. In hoc autem non est verum, quod tempus per partes motus divisum adæquata mensura est temporalium : lumen autem divinum in quo radicatur prima veritas, indivisum in se manens, mensura est non adæquata, sed excellens omnium verorum.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS III.

De æternitate vel temporalitate veritatis.

Tertio, Quæritur de æternitate vel temporalitate veritatis. Hoc autem est, utrum veritas sit temporalis vel æterna ?

Et circa hoc quæruntur duo.

Primo, An omnis veritas sit æterna ?

Et secundo, An omnia sint vera prima et æterna veritate ?

ARTICULI TERTII

PARTICULA I.

An omnis veritas sit æterna[1] ?

Circa primum objicitur sic :

1. Quidquid abstractum est a motu et a materia, æternum est : rationes mathematicorum et eorum de quibus considerat prima philosophia, abstracta sunt a motu et a materia : ergo æternæ sunt, ut ratio circuli, et ratio paris vel imparis numeri, et ratio substantiæ in eo quod substantia est, et talia multa sunt.

Videtur ergo cum veritas in talibus sit præcipue, quod æterna sit veritas in illis. Primum probatur per Dionysium in libro de *Divinis nominibus*, qui dicit, quod « tempus est, quod in generatione et corruptione metitur[2]. » Unde cum hæc abstracta sunt a motu et a materia, videtur quod tempus non est mensura eorum, sed æternitas : et ideo omnium talium veritates æternæ sunt.

2. Adhuc, Idem videtur dicere Augustinus in libro *Soliloquiorum*, qui dicit, quod « nihil est magis æternum quam ipsa veritas, ut ratio circuli. » Non enim est assignare aliquod tempus in quo hæc inceperit esse vera, circulus est figura plana, una linea contenta, in cujus medio est punctum, a quo omnes lineæ ductæ ad circumferentiam, sunt æquales. Nec est assignare tempus in quo hæc inceperit esse vera, duo et tria sunt quinque, vel quod substantia sit ens per se. Si enim aliquod tale tempus esset, in quo tales inciperent esse veræ, sequeretur, quod continue ante hoc non essent veræ, quod falsum est. Similiter non est assignare tempus in quo non erunt veræ. Et sic videtur, quod sint sine principio et sine fine. Quod autem caret principio, æternum est. Veritates ergo talium æternæ sunt.

3. Adhuc, Hoc idem videtur sequi in generabilibus et corruptibilibus, ut patet. Mundum enim fore, aut fuit verum ab æterno, aut non. Constat, quod sic : cum enim factus sit mundus, constat quod ante hoc verum fuit mundum fore : nec est assignare aliquod instans vel nunc in ante sumendo, in quo inceperit esse verum, ita quod ante hoc non fuisset verum, Similiter etiam si fiat enuntiatio de præsenti, ut si dicatur, mundus est. Si enim mundus est, ante hoc præsens verum fuit mundum fore : et numquam est assignare in ante sumendo instans in quo non fuit verum. Similiter si accipiatur enuntiabile de futuro, ut hoc, Antichristus erit, non est accipere in ante sumendo instans in quo incipiat hoc esse verum, Antichristus erit. Si enim Antichristus erit, Deus præscivit Antichristum fore : et cum scientia non sit nisi verorum, si ab æterno præscivit, ab æterno verum fuit, quod Antichristus erit. Similiter est de hac, Petrus erit, vel Paulus erit, et sic de aliis. Et sic videtur, quod omnis veritas talium enuntiabilium ab æterno sit. Sic enim sumendo, præteritorum non erit finis, et futurorum non erit principium. In post enim sumendo numquam erit accipere tempus vel instans in quo hoc non sit verum, mundus fuit. In ante autem sumendo non erit accipere tempus vel instans in quo hæc non fuit vera, mundus erit. Et sic videtur veritas enuntiabilium esse æterna et ab æterno.

4. Eodem modo videntur probare Augustinus ibidem[3], et Anselmus in libro

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLVI, Art. 15. Tom. XXVI hujusce novæ editionis

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 10.

[3] S. Augustinus, Lib. Soliloquiorum

de *Veritate*[1], quod impossibile est veritatem incipere, vel interire, et quod necesse sit semper esse, fuisse, et fore, sic : Si enim veritas aliquando non fuit et incepit esse, verum est veritatem non fuisse : et si verum est veritatem non fuisse, aliquid est verum : et si aliquid est verum, veritas est : ergo si verum est veritatem non fuisse, veritas est. Idem sequitur si detur oppositum. Si enim veritas aliquando non fuit : tunc hæc est falsa, veritas fuit ab initio sive ab æterno. Et si hæc est falsa, ejus contradictoria est vera, hæc scilicet, veritas non fuit ab initio. Et si hæc est vera, aliquid est verum : et si aliquid est verum, veritas est : ergo si non est veritas, veritas est. Et ideo dicit Augustinus, quod veritatem esse, resurgit ex suo opposito.

Idem erit si dicatur veritas interire sive deficere in futurum. Si enim veritas interit, tunc postquam interiit, veritatem interiisse est verum. Et si hoc est verum, aliquid est verum. Et si aliquid est verum, veritas est. Ergo postquam interiit veritas, veritas est. Propter quod dicitur, III Esdræ, IV, 38, quod *veritas manet, et invalescit, et vivit, et obtinet in sæcula sæculorum.*

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est : quia

1. Si hoc concedatur, plura erunt ab æterno, sicut mundum fore, Petrum fore, Antichristum fore, et hujusmodi quæ multa sunt : et unum eorum non est alterum. Quod autem multa sint ab æterno, non recipit Catholica fides, ita scilicet quod per essentiam multa sint.

2. Adhuc, Contra disputationem Augustini et Anselmi videtur esse, quod est veritas contingentium, et veritas necessariorum. Et veritas contingentium et incipit et desinit : et ideo non generaliter debuit dici veritatem esse æternam.

Sed hoc eliditur per hoc, quod etiam veritas contingentium de præterito necessitatem accipit. Licet enim contingens fuerit me fuisse Parisiis, tamen postquam fui, necesse est me fuisse, et numquam erit tempus vel instans in quo hoc non sit necessarium. Similiter licet quædam de futuro sint contingentia, sicut te fore Episcopum : tamen si ponantur esse futura, necessitatem accipiunt suppositionis, et numquam erit accipere tempus vel instans in quo non sint futura, etiamsi extendantur in omne præteritum ab æterno.

Si forte aliquis velit dicere, quod in talibus argumentis est fallacia figuræ dictionis. Si veritas non fuit ab æterno, verum est veritatem non fuisse ab æterno : et si hoc est verum, aliquid est verum : et si aliquid est verum, veritas est, etc. : eo quod ibi fit processus a veritate rei simpliciter, ad veritatem dicti : et sic mutatur modus prædicandi. Hoc non solvit, nec impedit processum Augustini et Anselmi. Augustinus enim et Anselmus opponunt de veritate enuntiationis vel enuntiabilis : talis autem veritatis subjectivæ partes sunt et species, et affirmatio vera quæ dicit esse quod est, et negatio vera quæ dicit non esse quod non est. Unde tamquam ex subjecta parte concludit Augustinus, quod si affirmatio vel negatio vera est, quod veritas est : et hoc sequitur de necessitate.

SOLUTIO. Secundum Catholicam fidem dicendum, quod veritas est ab æterno : sed hæc est veritas luminis divini determinantis unumquodque idealiter et rationabiliter ad esse quod est, et ad non esse quod non est, et similiter ad fuisse et non fuisse, ad fore et non fore. Sed in hoc lumine antequam mundus esset et tempus, non erant vera quæ distincta sunt in mundo per veritatem significationis et rei, et per veritatem contingentis et necessarii, et per veritatem complexi et incomplexi, et per veritatem sensibilis et intelligibilis, nisi per modum illum quo effectus est in sua causa prima antequam sit in effectu. Hoc autem modo,

[1] S. ANSELMUS, Lib. de Veritate, cap. 1.

ut dicit Anselmus, creatura in creatore existens non est creatura, sed creatrix essentia. Et hoc modo idem dicit Philosophus in libro de *Causis*, quod scilicet causatum est in causa per modum causæ, et non per modum causati. Et hoc etiam vult Dionysius, dicens quod « temporalia in Deo sunt intemporaliter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter, et composita simpliciter, et differentia indifferenter, et opposita sine oppositione. »

Ad primum ergo dicendum, quod rationes mathematicorum æternæ non sunt secundum veram rationem æternitatis et definitionem : sed a Philosophis dicuntur *æternæ,* sicut immobilia perpetua dicuntur æterna, quia participant conditionem æternitatis quæ est immobilitas.

Per prædicta jam patet solutio ad sequens, scilicet ad dictum Augustini.

Ad rationem autem quæ videtur hoc confirmare, dicendum quod licet non sit accipere tempus in quo tales rationes non sint veræ, tamen ante tempus (ita quod *ante* dicat ordinem æternitatis ad tempus, quando non erant rationes, neque res quarum sunt rationes) nec erant veræ, nec erant veritates earum secundum rem. Et si dicitur, quod erant in prima causa. Jam solutum est : quia tunc non erant ut rerum rationes, sed ut creatrix essentia.

Ad aliud dicendum, quod per illud argumentum non probatur, nisi quod propositione et enuntiabili sub aliqua differentia temporis positis, veritas in communi, nec incipit, nec deficit ab ipsis : quia si deficit in uno, resurgit in opposito. Si autem propositio et enuntiabile ponantur non esse, tunc nihil valet alis processus. Si enim nullum sit enuniabile et nulla propositio : tunc non erit hoc enuntiabile, mundum fore : nec hæc propositio, mundus erit : nec erit opposita sua : et si non erit opposita sua, non erit contradictoria : nec erit una falsa, et altera vera : quia ante mundum non fuit, nec enuntiabile, nec propositio in actu.

Et si dicatur, quod fuit in aptitudine sive in potentia. Constat, quod hæc aptitudo non fuit enuntiati nec propositi : cum nihil esset subjectum de quo enuntiaretur aliquid, et nihil enuntiabile sive prædicabile quod enuntiaretur de ipso. Aptitudo autem enuntiabilis radicatur in enuntiato et in eo de quo enuntiatur. Nec poterat esse in enuntiante illa aptitudo : quia nec homo nec Angelus erant qui enuntiationem facere possent, vel aliquis componens, vel dividens intellectus, vel communis sensus, vel æstimatio.

Si dicatur, quod fuit in aptitudine causæ primæ. Tunc non fuit nisi idealiter in aptitudine causæ primæ. Sic autem in Deo sunt multa unite et plura singulariter : et sic non sequitur, quod plura sint ab æterno. Ideæ enim non dicuntur plures secundum essentiam, nec differentes : sed significantur, cum dicitur, *ideæ*, quia sunt plurium. Et alia ratione refertur ad ipsas unum, et alia ratione alterum.

Et sic patet, quod illa disputatione non probatur plura esse ab æterno.

Ad disputationes Augustini et Anselmi eodem modo dicendum est. Hæc enim, Veritas fuit ab initio, si in communi accipiatur ad veritatem prout est in causa prima, et ad veritatem rei, et ad veritatem signi, vera est pro veritate causæ : sed non fuit ab initio propositio nisi per habitudinem causæ primæ. Et secundum hunc modum nec compositionem habuit, nec oppositum, nec contradictorium. Nec Augustinus nec Anselmus probant per hoc quod dicunt, nisi quod propositione vel enuntiabili posito sub aliqua differentia temporis, veritas in communi nec incipit nec interit : quamvis veritas hæc quæ est hujus enuntiabilis, vel illius, incipiat vel intereat. Ad 4.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod non sunt plura ab æterno : enuntiabilia enim non sunt ab æter- Ad object. 1.

no ut plura, sed ut unum et idem, ut dictum est.

Ad object. 2. Ad id quod quidam objiciunt contra dictum Augustini et Anselmi dicendum quod non valet, sicut probatum est.

Nec videtur multum valere quod dicitur de fallacia figuræ dictionis. Argumentantur enim a specie ad genus : qui processus semper necessarius est.

Sunt autem qui adhuc fortius objiciunt, dicentes, quod

1. Patrem generare Filium, enuntiabile verum est ab æterno : et Filium generari a Patre, aliud est enuntiabile verum ab æterno : et Spiritum sanctum procedere ab utroque, tertium enuntiabile verum ab æterno. Et similiter Patrem esse innascibilem, et Filium esse nascibilem, et Spiritum sanctum ab utroque procedentem : et Patrem esse principium non de principio, Filium esse principium de principio, Spiritum sanctum esse principium de utroque principio : et multa alia enuntiabilia hujusmodi possunt formari, quæ omnia vera sunt ab æterno. Et si vera sunt ab æterno, sunt ab æterno : quia verum quod apponitur, non est determinatio diminuens rationem essendi, sed potius complens : et sic videtur, quod plura sint ab æterno.

2. Adhuc, Augustinus in libro I de *Doctrina Christiana*, dicit, quod « res quibus fruendum est, sunt tres res, Pater et Filius et Spiritus sanctus [1]. » Tres autem illæ res sunt ab æterno : et tres sunt plura : ergo plura sunt ab æterno.

Sed ad hæc hujusmodi non est difficile solvere.

Solutio. Ad 1. Constat enim, quod hujusmodi enuntiabilia in actu enuntiandi non sunt ab æterno, nec etiam in habitudine enuntiantis, sed in habitudine rei enuntiatæ tantum : in re autem essentiæ nullam habent distinctionem vel pluralitatem. Unde hoc enuntiabile, Patrem generare Filium, resolutum ad rem, idem est quod Patrem esse Patrem. Et cum dicitur, Pater est Deus vel essentia divina, idem est in prædicato et in subjecto, et non differunt nisi secundum modum quem Theologi vocant supponendi vel attribuendi : quia scilicet aliquid attribuitur uni quod non alteri : et talis modus non facit pluralitatem nisi secundum quid, qui est modus significandi vel enuntiandi. Similiter dicendum est de ista, nasci Filium a Patre, et Spiritum sanctum ab utroque procedere, et de aliis enuntiabilibus dictis. Unde ex hoc non sequitur, quod plura sint ab æterno, sed quod unum sit ab æterno pluribus modis significabile et enuntiabile.

Ad id quod objicitur de Augustino, antiqui Theologi satis bene responderunt, dicentes, quod cum dicit Augustinus, Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres res, dictio numeralis quæ ponitur, scilicet *tres*, non ponitur adjective, sed substantive. Si enim adjective poneretur, formam numeralem et discretionis poneret circa suum substantivum quod est *res* : et sic numeraretur res essentiæ in tribus personis, quod falsum est. Unde ponitur substantive : et *res* conjungitur ut prædicatum commune consequens sub hoc sensu, Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres quidem qui sunt res. Et cum ipsi tres sint una res, non sequitur quod plures res sint ab æterno. Et in processu est fallacia figuræ dictionis : quia fit mutatio substantivi in adjectivum.

[1] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 3.

ARTICULI TERTII

PARTICULA II.

An omnia vera sint vera, prima et æterna veritate[1] *?*

Secundo quæritur, An omnia vera sint vera, prima et æterna veritate?

Et videtur, quod sic.

1. Dicit enim Anselmus in libro de *Veritate*, quod « prima rectitudo causa est omnium veritatum et rectitudinum, et nihil est causa illius. » Sed veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Ergo prima veritas causa est omnium veritatum et rectitudinum.

2. Adhuc, Sicut omne ens est a primo ente, et temeritas est dicere, ut dicit Anselmus, aliquod ens esse quod non sit a primo ente : ita omne verum necesse est esse a prima veritate : vel oporteret ponere, quod duo essent principia eorum quæ sunt in uno genere, quod non potest esse, nec etiam intelligi.

3. Adhuc, Philosophus vult in secundo *primæ philosophiæ*, quod quæcumque sunt in multis et per unam rationem existentia in illis, reducuntur ad aliquod unum quod est causa omnium illorum : verum est in multis per unam rationem existens in illis, et reducibile ad unam sicut analoga reducuntur ad unum : ergo est in uno primo quod est causa omnium illorum.

In contrarium est quod

1. Objicit Anselmus, quod istum fornicari est verum, posito quod iste fornicetur : ergo est verum a veritate prima : veritas ergo prima causa est, quod iste fornicetur, quod falsum est.

2. Adhuc, Verum convertitur cum ente : et si istum fornicari est verum a veritate prima : tunc quod iste fornicatur et est fornicator in actu, est a prima veritate : quod valde absurdum est : quia dicit Glossa Gennadii super epist. ad Roman. I, 18, quod « Deus illius rei non est auctor, cujus est ultor. »

Solutio. Solutio. Dicendum, quod sicut bonum primum causa est omnis boni exemplar, efficiens, et finalis : ita verum primum sive veritas causa est omnis veri et efficiens et formalis et finalis.

Unde rationes concedendæ sunt.

Ad object. Ad hoc quod objicitur de hac, Istum fornicari est verum : solvunt Augustinus in libro de *Libero arbitrio*, et Anselmus in libro *Præscientiæ et liberi arbitrii*, quod cum dicitur, Istum fornicari est verum, potest esse de re, vel de dicto. Si de dicto est : tunc quia absoluta veritas est in dicto, veritas dicti simpliciter est a veritate prima. Sensus enim est, quod veritas prima facit hanc veritatem, et est forma ipsius et finis. Tunc enim istum fornicari subjectum est, et dictum est istius propositionis, Istum fornicari est verum : quia res hujus infinitivi, *fornicari*, simpliciter inest huic accusativo, *istum* : et hoc facit prima veritas quando res infinitivi inest accusativo, quod dictum sit verum. Et hoc modo omne verum causaliter et exemplariter et finaliter est verum veritate prima. Cum ergo infertur : ergo quod iste fornicatur, est a Deo, proceditur a veritate dicti ad veritatem rei. Et cum res non sit vera simpliciter, eo quod actus debita careat rectitudine, mutatur prædicatum, et fit fallacia figuræ dictionis. Sicut enim claudicatio non est verus actus in genere gressus : et ideo ad veram causam efficientem reduci non potest, sed reducitur in causam deficientem, quæ est vis gressibilis in curva tibia : ita formatio actus deficiens in ge-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLVI, Art. 17, Tom. XXVI hujusce novæ editionis nostræ.

nere voluntariorum, et ideo in causam quæ est efficiens solum et formalis et finalis, secundum defectum qui est in ipso, reduci non potest : sed quidquid est de esse in ipso, reducitur in primam causam, esse autem sub defectu, in causam proximam deficientem. Exemplum hujus est secundum Augustinum, quod claudicatio gressus est cum defectu rectitudinis : et quidquid est in ea de gressu, reducitur ad virtutem gressibilem quæ est in musculo movente tibiam : gressus autem sub claudicatione non reducitur in hanc virtutem, sed in tibiam sub curvitate existentem, quæ est causa instrumentalis deficiens a virtute gressibili quæ est in musculo tibiam movente : deficit enim curva tibia a rectitudine motus moventis virtutis primi quæ est in musculo. Et similiter est in libero arbitrio et voluntate quando deficit a rectitudine primæ veritatis, quod efficitur causa actus perversi : et tamen quidquid est de esse actus, est a prima causa : sicut quidquid est de gressu in claudicatione, totum est a virtute gressibili : et quidquid est de fornicatione, non est a causa prima, sed a libero arbitrio deficiente : sicut quidquid est de claudicatione, non est a virtute gressibili prima, sed a curvitate.

MEMBRUM IV.

De oppositione veri et falsi.

Hic communiter quærendum est secundum primo inductam divisionem de oppositione veri et falsi.

Et quærenda sunt quatuor.

Primo enim quærendum est de modis quibus falsum multipliciter dicitur.

Secundo, In quo sit falsum sicut in causa?

Tertio, De oppositione quæ est inter verum et falsum.

Quarto, An primæ veritati sive primo vero opponatur aliquod falsum?

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS I.

De modis quibus falsum multipliciter dicitur.

Ad primum sumendum est dictum Aristotelis ante finem quinti *primæ philosophiæ*, ubi sic dicit, « Falsum dicitur uno modo ut res falsa. » Et hoc subdividit subdens : « Et hujus hoc quidem per non componi, secundum actum scilicet, aut per impossibile componi. » Et dat exemplum, sicut dicitur diametrum commensurabilem esse, aut sicut dicitur te sedere cum non sedes. Hoc est dicere, quod quædam sunt falsa sicut impossibilia, et quædam sunt falsa sicut contingentia : hæc enim non sunt eadem nec eadem falsitate falsa. Secundo modo dicuntur falsa apta nata videri (aliquid, supple) sed non sunt qualia nata sunt videri, aut quæ nata sunt videri, ut sciagraphia, et somnia, hoc est, ea quæ videntur in somniis. Sciagraphia autem sunt picturæ vel umbræ descriptione figuræ alicujus, facientes similitudinem cujus non exhibent veritatem. Et ideo dicit Philosophus : « Ea namque sunt aliquid : quædam enim sunt simulacra, sed non sunt ea quorum faciunt phantasiam sive apparitionem. » Et epilogans subdit : « Res ergo falsæ dicuntur, aut quia non sunt (supple, compositæ vel componibiles) aut quia ab eis phantasia non entis est, » id est, quia apparitionem faciunt alicujus quod non est secundum veritatem. Dicit enim Augustinus, quod « qui non vivit, non loquitur, non tenetur, falsus homo est, sed vera pictura et verum simulacrum. » Istos

duos modos dicit esse modos falsi in rebus.

Alium modum ponit in definitione dicens sic : « Oratio vero (supple, definitiva) dicitur *falsa* quæ non est entium in quantum falsa. » Hoc est dicere, quod oratio definitiva quæ datur ex his quæ non sunt essentialia rei definitæ in quantum hujusmodi, sicut si circuli ratio datur de trigono, falsa est. Falsa enim oratio nullius definitiva est definitio cui attribuitur.

Tertium modum ponit, sicut dicitur homo falsus, qui secundum prohæresim sive eligentiam et voluntatem amator est falsitatis, et fictor orationum falsarum sive mendaciorum : quos nos usu nostro consuevimus dicere *libidinose mentientes*. Hos enim *falsos* vocamus, quia amatores sunt falsi : sicut turpes vocamus, qui amatores sunt turpium. Ab his excipiuntur poetæ, qui non libidine falsitatis, sed tegmentis mirorum et prodigiorum multa, ut dicit Aristoteles, mentiuntur cantantes, ut persuadeant quæ utilia sunt secundum mores, vel vera secundum philosophiam.

Cum igitur his modis dicatur *falsum*, quæritur, Penes quid sumunturisti modi, et si sunt plures quam isti ?

Solutio. Ad hoc autem dicendum, quod secundum philosophum isti modi falsi accipiuntur secundum causam falsi. Causa enim falsi, vel est in re, vel in oratione, vel in homine. Et si est in homine, non potest esse nisi secundum affectum : quia affectus solius dominus et causa est homo : intellectus enim in actu qui est in homine, causatur a rebus. Si autem est in re, non potest esse nisi duobus modis, scilicet secundum existentiam, et secundum apparentiam. Secundum existentiam dupliciter, scilicet per impossibile componi quod componitur, vel dividi quod dividitur. Vel secundum actum, scilicet quod componitur quod divisum est secundum actum, vel dividitur quod secundum actum est compositum. Et isti sunt duo modi primi. Si autem est in re secundum apparentiam, tunc est tertius modus, scilicet quando videtur componi quod dividitur, vel dividi quod componitur, propter similitudinem aliquam a veritate deficientem : eo quod non implet, ut dicit Augustinus, totum illud ad quod ponit similitudinem : sicut pictura quamvis sit similitudo figuræ hominis, tamen non implet totum quod est in homine per repræsentationem : homo enim verus non tantum habet figuram hominis, sed vivit, loquitur, et tenetur : quorum nihil repræsentat pictura vel umbra. Si est in oratione definitiva, non potest esse nisi uno modo, scilicet quod definitio detur per extranea, non essentialia. Hoc enim nullo modo est in re : omnis enim res ex suis essentialibus consistit. Unde definitio quæ per extranea est, non nisi in sermone est, non a re causata, sed ficta ab aliquo male definiente : et ideo hoc falsum Philosophus non dicit esse nisi in oratione, secundum quod oratio est orantis ratio. Si autem est in homine, sicut dictum est, non potest esse secundum intellectum, sed secundum affectum, cujus homo dominus est et causa : et tunc est falsum, sicut amator falsi falsus dicitur.

Ad aliud quod quæritur, scilicet si plures sint modi falsitatis ? Ad quæst.

Dicendum quod in particulari plures sunt, omnes tamen reducibiles sunt ad istos. In particulari enim secundum Anselmum, est verum rei, quo dicimus verum hominem esse verum hominem, et verum aurum esse verum aurum, et sic de aliis, sicut dicit Philosophus in quinto *primæ philosophiæ*, quod esse significat veritatem rei : quia cum dicimus aliquid esse, monstramus ipsum esse verum : et quando non est, monstramus hoc non esse verum, sed falsum. Et similiter est in affirmatione et negatione. Et est verum sermonis, ut in enuntiabili vel propositione : sed hoc verum sermonis re-

ducitur ad verum rei : quia causa sermonis in oratione res est : « quia, sicut dicit Hilarius in libro IV de *Trinitate*, non sermoni res, sed rei est sermo subjectus. »

Similiter falsum quod dicunt Augustinus et Anselmus, quod est quando apparet res quod non est, sicut stannum quod apparet esse argentum, et non est argentum verum, sed falsum, reducitur ad id quod vocat Aristoteles *apta nata* quidem *videri non qualia sunt, aut quæ non sunt:* quia non est dictum nisi secundum modos communes, utrum falsum videatur esse verum per apparentiam artis, vel per apparentiam naturæ, dummodo phantasiam ponat in sensu vel in æstimatione alicujus quod cum sensibili percipitur.

Et sic omnes alios modos quos ponunt Augustinus et Anselmus, facile est reducere.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS II.

In quo sit falsum sicut in causa, scilicet an sit in re, vel in rei similitudine?

Secundo quæritur, In quo sit falsum sicut in causa, scilicet an sit in re, vel in rei similitudine?

Et videtur, quod in rei similitudine.

Dicit enim Augustinus in libro II *Soliloquiorum :* « Apparet in omnibus sensibus similitudine lenocinante nos falli. Et eas res nos falsas nominamus quas (verisimiles) deprehendimus [1]. » Ergo videtur, quod in similitudine sit falsitas.

Adhuc, Augustinus in libro de *Vera religione:* « Prima veritas summa similitudo primi principii est, in qua nulla dissimilitudo ex qua falsitas oriri possit [2]. » Ex his ergo videtur, quod et similitudo sit causa falsitatis et dissimilitudo : quod esse non potest : quia opposita non possunt esse per se causa ejusdem.

Adhuc, Augustinus in libro II de *Soliloquiorum* [3] disputando probat, quod similitudo non est causa falsitatis, sed dissimilitudo. Imago enim quæ est in speculo, vel etiam in somniis, ex hoc non est falsa, quod imitatur eum cujus est imago, sed ex hoc, quod deficit ab ipso, scilicet quod nec vivit, nec loquitur, nec tenetur, et in omnibus his dissimilis. Ergo dissimilitudo non est causa falsitatis.

De hoc autem non est dignum diu disputare : quia res facilis est.

Dicendum enim, quod similitudo causa deceptionis est, dissimilitudo autem causa falsitatis. Nec similitudo in quantum similitudo causa deceptionis est, sed similitudo deficiens in quantum deficiens est, sicut de omnibus fallaciis secundum causam apparentiæ et secundum causam non existentiæ in primo *Elenchorum* determinat Aristoteles. Sic enim auricalcha videntur aurea, et litargyria argentea : et quidam mel putant esse fel, eo quod similitudinem habent hæc ad illa deficientem, hoc est, quæ convenit in uno, et in multis deficit.

Et per hoc solvitur omne quod objectum est et quod quæritur.

Solvitur etiam ulterius quod quidam secundum Augustinum et Anselmum quærunt, utrum falsum sit in sensu, sive etiam in intellectu, vel in re ipsa ?

Et ponitur exemplum in sensu quod Anselmus ponit in libro de *Veritate* [4],

[1] S. Augustinus, Lib. II Soliloquiorum, cap. 6.

[2] Idem, Lib. de Vera religione, cap. 36.

[3] Idem, Lib. II Soliloquiorum, cap. 7.

[4] S. Anselmus, Lib. de Veritate, cap. 6.

quod ramus vel palus in aqua videtur ad sensum, nec sensus in proprio objecto errat : et tamen denuntiat ramum fractum qui integer est, et palum fractum qui non est fractus. Et multa hujusmodi ponuntur ab Euclide in libro de *Fallacia visus*. Omnium enim talium causa falsitatis est in re quæ proxime sensui objicitur, quamvis non sit in re quæ primo sensui est objecta. Falsitas autem est in sensu communi componente et dividente ea sensata quæ proxime sensui proprio objiciuntur.

Quod ut melius intelligatur, notandum quod ramus cujus pars sub aqua est, et pars super aquam, est primum sensatum et unum : tamen pars super aquam existens,a visu accipitur in proprio colore et propria figura et propria continuitate. Pars autem sub aqua existens, non accipitur per se, sed in idolo quod generat in aquæ superficie tamquam in corpore pervio et terso et polito : et ideo accipitur ut extensum super aquam. Et in neutro decipitur sensus proprius : quia utrumque videt sicut est. Sed sensus communis qui componit extensum cum erecto quod componi cum ipso non potest, nisi in angulo est qui accipit ramum fractum esse cum non sit fractus. Et sic patet, quod in sensu particulari falsum non est, sed in sensu communi.

Eodem modo patet, quod in intellectu non est falsum secundum quod intellectus est simplex et simplicium. Ille enim intellectus quidditatis rerum vel implicite vel explicite, et ut generaliter dicatur, intellectus principiorum rei est, quæ principia non ducunt nisi in ipsam rem vel rei essentiam : et ideo in tali intellectu falsum esse non potest. Unde dicit Aristoteles in III de *Anima*, quod « intelligentia est indivisibilium in quibus non est falsum. » Sed in intellectu componente et dividente falsum est sicut in efficiente et subjecto. Quando enim componit quæ non componenda sunt, falsus est componendo : et quando dividit quæ divisa non sunt, falsus est dividendo. Et hæc falsitas non potest esse in re sicut in causa, nisi apparenter et non vere.

Et si objicitur, quod idem causa efficiens et subjectum simul non potest esse, eo quod in II *Physicorum* dicit Aristoteles, quod « materia non coincidit in idem cum efficiente. » Dicendum, quod hæc objectio provenit ex pravo intellectu Philosophi. Hoc enim dicit Aristoteles de materia *ex qua*, quæ subjicitur motui vel mutationi, et non de materia *circa quam*, sicut sunt intelligibilia circa quæ est intellectus, et volita circa quæ est voluntas. Illa enim et materia sunt et species et finis et intellectuum et voluntatum.

Ex hoc iterum patet, quomodo omne falsum imitatur verum, sicut dicit Augustinus. Si enim falsum sit in re secundum apparentiam, per ipsam similitudinem ponit imitationem. Si falsum sit in oratione complexa, per hoc ipsum quod in oratione quiddam subjicitur ut cui componibile est aliquid, et aliud prædicatur ut quod componibile alii, veram imitatur compositionem, et in hoc imitatur verum. Et similiter dicendum est de divisione quæ falsa est. Exemplum primi est, homo est asinus. Exemplum secundi, homo non est animal.

Ex hoc ulterius patet, quod verum compositionis et divisionis in anima est sicut in subjecto et efficiente, et similiter falsum, et non est in rebus nisi sicut in causa circa quam est verum et falsum, quæ est causa ut objectum. Et hoc expresse vult Philosophus in VI *primæ philosophiæ*.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS III.

De oppositione quæ est inter verum et falsum.

Tertio, Quæritur de oppositione quæ est inter verum et falsum.

Videtur autem, quod non opponantur ut contraria.

1. In contrariis enim utrumque est forma in actu existens. De vero autem et falso dicit Augustinus, quod si verum est id quod est, falsum convincitur esse quod non est : et sic falsum nulla forma est : contraria autem ambo sunt formæ in actu existentes : ergo videtur, quod falsum contraria forma non potest esse.

2. Adhuc, Unum contrarium non est in alio : sed falsum est in vero, ut dicit Augustinus in libro II *Soliloquiorum*[1], quod tragœdus non esset falsus Hector, nisi esset verus tragœdus. Et similiter pictura non esset falsus homo, nisi esset vera pictura : et sic videtur falsum semper esse in vero.

Videtur etiam, quod non opponantur ut privatio et habitus. Privatio enim semper ponit aptitudinem ad habitum, et relinquit subjectum sicut cæcum ponit aptum natum videre, quod secundum naturam est subjectum visus. Falsum autem non ponit de necessitate aptitudinem ad verum, nec semper relinquit subjectum veri.

Similiter, Videtur quod non opponantur ut contradictoria, sive ut affirmatio et negatio : eo quod utrumque, verum scilicet et falsum, dicitur per affirmationem.

Similiter, Non opponuntur ut relativa: nec enim verum refertur ad falsum, nec falsum ad verum : nec dicuntur ad convertentiam.

Si forte aliquis velit dicere, quod opponuntur ut contraria : eo quod Aristoteles dicit in primo *Perihermenias*, quod opinio vera contraria est opinioni falsæ : sicut opinio, quod Socrates est homo, contraria est opinioni, quod Socrates non est homo. Hoc stare non potest. Istæ enim opiniones non sunt contrariæ in quantum opiniones sunt : quia in hoc conveniunt. Si ergo sunt contrariæ, in hoc contrariæ sunt, quod contraria sunt circa quæ sunt, sive de quibus sunt, scilicet quod Socrates sit homo, et quod Socrates sit non homo. Sed hoc non stat : quia hæc opponuntur ut affirmatio et negatio, non ut contraria. Nec possunt hæc duo objecta oppositioni dare oppositionem quam non habent.

Adhuc, Per dictum Aristotelis nihil probatur. Sciunt enim omnes qui inspexerunt in libris logicis, quod Aristoteles sæpe in illo libro et in aliis contrarietatem ponit pro oppositione, speciem ponens pro genere.

Solutio. Dicendum, quod sicut dicit Aristoteles in V *primæ philosophiæ*, verum et falsum opponuntur sicut esse et non esse. Et hoc confirmat Augustinus in libro de *Vera religione*, dicens quod « verum est id quod est, falsum autem id quod non est. »

Si autem aliquis objiciat, quod si aliquid omnino nihil est, hoc falsum esse non potest : quia falsum aliquid est : falsum enim radicatur in aliquo ente, sicut malum radicatur in bono. Dicendum, quod duplex est oppositio contradictionis, in genere scilicet, et extra genus. In genere oppositio in parte negativa aliquid relinquit. Extra genus oppositio in parte negativa nihil relinquit. Exemplum hujus est homo et non homo, ita quod non homo

[1] S. Augustinus, Lib. II Soliloquiorum, cap. 10.

sit terminus infinitus, et negatio sit in ipso per compositionem : propter quod minoris est potentiæ quam si non sic per compositionem esset posita, sed per se poneretur in oratione ut explicita. Unde cum dicitur, *non homo* termino infinito, relinquitur ens non homo. Cum autem dicitur, *non est homo*, nihil relinquitur vel ponitur. Et talem oppositionem habet falsum et verum. Unde falsum est ens non verum secundum Augustinum : licet enim longe sit a similitudine veri, tamen aliquam habet ad verum imitationem, sicut prius dictum est.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS IV.

An primæ veritati sive primo vero opponatur aliquid falsum?

Quarto quæritur, An primæ veritati sive primo vero opponatur aliquid falsum?

Et videtur, quod sic.

Jerem. VIII, 5 : *Apprehenderunt mendacium, et noluerunt reverti.* Similiter, in Psalmo IV, 3 : *Ut quid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium?* Isa. XXVIII, 15 : *Posuimus mendacium spem nostram, et mendacio protecti sumus.* Et, Isa. XLIV, 20 : *Neque dicet : Forte mendacium est in dextera mea.*

In omnibus his dicunt Glossæ, quod mendacium vocatur idolum quod est falsus Deus : et ita videtur primæ veritati quæ est Deus, aliquid esse contrarium : falsus enim Deus opponitur vero Deo, sicut non homo opponitur ad id quod homo.

In contrarium est quod

1. Determinatum est in metaphysica Avicennæ et Algazelis, quod primum in nullo habet consortem nec comparem nec contrarium : prima veritas sicut non habet consortem nec comparem, sic non habet contrarium nec oppositum.

2. Adhuc, Summo bono non est contrarium, vel oppositum : ergo a summo vero non est oppositum falsum.

3. Adhuc, Summum verum nihil est habens de falso : si ergo habet oppositum falsum, illud nihil habebit de vero : et cum verum convertatur cum ente, sequitur quod nihil habebit de ente : et sic nihil est : et sic non erit summe falsum : omne enim falsum radicatur in ente.

4. Adhuc, Cum summe falsum habeat se ad summe verum, sicut falsum simpliciter ad verum simpliciter, sequitur quod sicut falsum simpliciter destruit verum simpliciter, ita summe falsum destruit summe verum, et per consequens aliquid esset destructivum summæ veritatis: quod est impossibile, cum etiam cogitari non possit primam veritatem non esse, qua secundum Augustinum judicamus de omnibus, et sine qua de nullo potest fieri judicium.

Juxta hoc ulterius quæritur, Utrum creaturæ sint falsæ? Quæst.

1. Superius enim habitum est, quod umbræ et simulacra dicuntur falsa : umbræ autem et nutus primæ veritatis dicuntur creaturæ : et sic videtur, quod falsitates sint a prima veritate deficientes: sicut etiam, Sapientiæ, XIII, 5, dicitur, quod a magnitudine speciei creaturarum in hanc falsitatem deducti sunt, quod creaturas dixerunt esse deos. Et hoc idem dicitur, ad Roman. I, 23 : *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium.* Videtur ergo, quod creatura falsum quoddam sit.

2. Adhuc, Objicit Manichæus in epistola *fundamenti*, quod sicut est principium lucis, ita necesse est esse principium tenebrarum : quia contrariorum contraria sunt principia. Cum ergo prin-

cipium omnis lucis, ut dicit Augustinus *super Joannem*, sit lux intelligibilis, quæ est veritas prima qua de omnibus veris judicamus, oportet quod aliquid sit principium tenebrarum, quo de omnibus tenebris judicamus. Et fundat intentionem super propositionem Empedoclis, quæ ponitur in primo de *Anima*, quod scilicet simile simili cognoscimus, non oppositum opposito.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod primæ veritati secundum seipsam acceptæ, nihil est oppositum vel contrarium. Si enim esset aliquid contrarium, cum unum simplex contrarium nihil sui habeat in alio simplici suo contrario permixtum, oporteret quod falsissimum nihil haberet de vero : et hoc esse non potest, cum omne falsum ad verum aliquam habeat unitionem. Si autem esset oppositum ut privatio et habitus : tunc oporteret, quod circa idem esset : et sic habitus summæ veritatis, habitus esset diminuibilis et etiam privabilis per summe falsum : quod non admittit fides, nec prima philosophia : quia hoc est contra omnem rectum intellectum. Unde primæ veritati et summæ nihil potest esse contrarium, vel privative oppositum in se consideratæ. Considerata tamen in participatione secundum quod a secundis participatur, potest habere oppositum : sicut veritati quæ est lux principiorum primorum existentium in intellectu, exemplata a prima veritafe, contrariatur ignorantia malæ dispositionis sive tenebra, qua aliquis disponitur ex oppositis principiorum. Et hoc modo errores multi inciderunt contra primam veritatem, ut creatura sit credita esse Deus : et sic inventum est idolum.

AD PRIMAS ergo auctoritates Jeremiæ, Psalmistæ et Isaiæ dicendum, quod mendacium dicitur idolum : quia sicut mendacium figmentum veritatis est, cum tamen a veritate deficiat, sic idolum figmentum est numinis, cum tamen nihil de veritate numinis habeat : propter quod etiam *fictus deus* dicitur, qui nec natura, nec participatione Deus est : quia licet in idolo materiam Deus creaverit et aliquid sit, tamen numen quod dicitur ei præsidere, nihil est nisi in figmento hominis, et nihil est in rebus mundi quas Deus creavit : a præsidentia tamen illius numinis sic ficti vocatur idolum Deus. Unde, I ad Corinth. VIII, 4 : *Scimus quia nihil est idolum in mundo.* Ponit tamen Hermes Trismegistus in libro quem de *causis* fecit, super omnem scientiam, scientiam esse idololatriæ, qua docetur, qua arte animæ dæmonum de inferno evocentur et præsideant imaginibus et dent responsa in illis. Quod si verum est secundum quosdam, et docetur in illa parte astronomiæ quæ est de *imaginibus*, ut est de *capite Saturni*, et de aliis : tamen non est verum, quod dæmon præsidens aliquid numinis habeat. Nec dicuntur animæ dæmonium, nisi intransitive, hoc est, dæmones qui dicuntur animæ. Sicut etiam in vitis Sanctorum legitur, quod idola dabant responsa per dæmones. Unde idolum falsus Deus dicitur. Sic etiam figmentum falsum quoddam dicitur, ut in præhabitis dictum est. Sicut pictura dicitur falsus homo : quia fictus homo, qui licet nomen hominis habeat, nihil tamen habet de hominis ratione : propter quod æquivoce dicitur homo, ut dicit Aristoteles in *Prædicamentis.*

AD ALIA quatuor quæ objiciuntur in contrarium, concedendum est : illa enim procedunt de necessitate. A

AD ID quod ulterius quæritur de creaturis, dicendum quod cræaturæ falsæ non sunt secundum aliquod genus falsi : sed habent similitudinem imitationis ad creatorem, non totam veritatem æquantem, sed deficientem ab ipsa, ex qua, ut dicit Augustinus, potest incidere falsum in aliquo per consensum vel intellectum componentem et dividentem judicantem de ipsis : nihilominus tamen ipsa similitudo imitationis non est fal-

sitas, ut in præhabitis dictum est. Et ratione hujus similitudinis dicuntur umbræ et nutus divinæ veritatis.

Et quod dicit Philosophus, quod umbra est falsum, dicendum quod non est in hoc falsum quin umbra sit umbra, et nutus nutus : sed in hoc falsum, est, quod umbra sit homo verus. Unde patet, quod imitatio similitudinis in creatura ad Deum, non falsum est, neque falsitas, nisi per occasionem : quia male disposita, qui imbutus est oppositis principiorum veritatis potest inducere ad judicium falsum : et hæc falsitas non est in creatura, sed in judicante.

Ad id quod objicit Manichæus, dicendum quod ratio Manichæi hæretica est, et simpliciter contra philosophiam. Non enim per opposita judicamus de oppositis, ut dicit Aristoteles. Rectum enim est judex sui et obliqui formaliter. Eadem enim ratione recti et rectum cognoscimus et obliquum : rectum, quia recto conformatur : obliquum, in quantum discordat a recto et deficit : qui defectus non est aliqua forma, nec potest habere principium formale et essentiale : et ideo cognoscitur per defectum a principio primo. Sicut una et eadem arte de operatis secundum artem recte judicamus, et de vitiis sive vitiosis ab arte deficientibus.

Empedoclis autem propositio intelligitur de oppositive cognitis. Hæc enim non cognoscuntur nec sensibiliter nec intelligibiliter, nisi per suas formas secundum esse animale generatas in sensu vel intellectu, quibus sensus et intelleetus efficiuntur similes rei cognitæ. Privationes autem et defectus cognoscuntur per hoc quod a tali forma deficiunt.

QUÆSTIO XXVI.

De bono secundum se.

Deinde quæritur de bono.

Et quæruntur duo, scilicet de bono secundum se, et de oppositione boni ad malum.

De bono autem secundum se quæruntur duo, de bono scilicet in communi, et de bono determinato quod dicitur summum bonum.

De bono in communi quær tur tria :

Primo scilicet de multiplicitate boni : quia non potest determinari intentio boni nisi prius determinetur multiplicitas ejus.

Secundo, De communi intentione boni.

Tertio, De singulis differentiis bonorum.

MEMBRUM I.

De bono in communi.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

De multiplicitate boni. Et, Penes quid sumatur?

Primo ergo quæritur de multiplicitate boni.

Videtur autem, quod multiplicetur secundum genera entis. Dicit enim Aristoteles in primo *Ethicorum* contra Platonem loquens, quod bonum in substantia, substantia est, in quantitate quantitas, in qualitate qualitas, et in relatione relatio, et sic de aliis [1]. Ergo multiplicitas boni est multiplicitas entis.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod bonum distingui consuevit, et a Proclo distinguitur in bonum quod non est nisi bonum quod est omnium bonorum causa, et in bonum quod per participationem bonum est. Et hoc distinguitur in bonum naturæ, quod est idem quod natura bona : et in bonum naturæ superadditum, quod est in adjutorium, ut dicit Gregorius, et perfectionem potentiæ. Et hoc distinguitur in bonum in genere, in bonum circumstantiæ, in bonum virtutis politicæ, in bonum gratiæ, et in bonum gloriæ. His enim per ordinem bonis perficitur potentia ad actum ultimum et optimum in quo consistit virtus ejus. Bonum autem quod multiplicatur secundum genera prædicamentorum, non accipitur nisi secundum unam differentiam boni, quæ est bonum naturæ : ergo alia est multiplicitas boni, et multiplicitas entis.

Adhuc, Unum et verum cum ente convertuntur, sicut et bonum. Cum ergo alia sit multiplicitas unius, et alia multiplicitas veri, et alia multiplicitas entis, sicut patet in distinctionibus præhabitis, erit etiam alia multiplicitas boni diversa ab entis multiplicitate.

Adhuc, Proclus aliam innuit multiplicitatem. Innuit enim, quod bonum est quod attingit sui ultimum et optimum, quod etiam vocat ἀνταρχες hoc est, per se sufficiens. Dicitur etiam bonum factivum illius, et conservativum et salvativum illius, et indicativum sive significativum. Et hæc est alia divisio boni, de qua multipliciter dicitur bonum. Sicut sanum multipliciter dicitur de medicina, diæta, urina, et animali.

Adhuc, Augustinus in libro II de *Libero arbitrio* [2], distinguit bonum in maxima, media, et minima bona. *Maxima* dicens esse, quæ non utuntur : quibus recte vivitur et nemo male utitur, ut sunt virtutes et gratiæ. *Media* dicens esse quæ utuntur, sine quibus non recte vivitur, quibus tamen aliquis male utitur, ut potentiæ animæ, præcipue intellectus et voluntas. *Minima* bona dicens esse, quæ non utuntur, quibus tamen et bene et male contingit uti, ut sunt bona temporalia sive corporalia ad usum hominis deputata.

Cum ergo tot sint multiplicitates boni, quæritur, Penes quid accipiuntur?

Ulterius etiam quæritur, An bonum univoce vel æquivoce vel secundum analogiam proportionis dicatur de omnibus illis?

[1] Aristoteles, In 1 Ethicorum, Text. et comm. 23.

[2] S. Augustinus, Lib. II de Libero arbitrio, cap. 19.

Si enim dicitur *univoce* : tunc aliquid univoce prædicatur de bono creato et increato, quod est inconveniens. Sequeretur enim, quod bonum increatum per aliquid additum communi, specificaretur sub bono communi, et sic bonum increatum esset compositum et esset in genere determinatum : quorum neutrum admittit intellectus. Si autem *æquivoce* dicitur : tunc distinctio boni non esset distinctio vocis in significationes, et esset ratio naturæ penitus diversa, quod falsum est. Dicit enim Boetius in libro de *Hebdomadibus*, quod bonum in creatura dicitur, quod est a bono formali transfusione. Et sic magis imitatur univocum quam æquivocum : sic enim album est, quod est ab albo, et homo ab homine, et sic de aliis. Si autem *secundum analogiam proportionis* dicitur : tunc dicitur per similitudinem habitudinis ad actum aliquem : et sic sequitur, quod bonum in Deo non dicatur per essentiam, quod est inconveniens. Dicit enim Augustinus, quod « bonitas Dei est essentia ipsius. » Sequitur etiam, quod nomen boni non imponitur ab aliqua forma, sed ab habitudine consequente formam aliquam : quod est inconveniens : quia dicit Philosophus in commmento libri *Causarum*, quod « bonum est per informationem dictum, ens autem per creationem. »

Solutio. Dicendum, quod sicut ens, unum, et verum, eo quod primæ intentiones sunt, nec uno genere, nec una differentia dictæ, de entibus omnibus necesse est multipliciter dici : ita bonum cum de primis intentionibus sit, nec uno genere, nec una differentia dictum, de omnibus necesse est multipliciter dici. Cum autem in omni nomine aliud sit suppositum, et aliud intentio a qua imponitur nomen, potest attendi multiplicitas boni ex parte suppositi materialiter : et sic multiplicatur secundum differentias entis, ut dicit Aristoteles. Potest etiam attendi secundum communem intentionem qua bonum, quæ secundum Philosophiam et beatum Dionysium conjunctio est uniuscujusque ad sui ultimum et finem, in quo est virtus ejus. Et sic dividitur bonum aliter quam ens : eo quod intentionem talem addit super ens, sicut et unum et verum proprias intentiones addunt super ens.

Et hæc multiplicitas dupliciter consideratur. Potest enim considerari in his quæ gradatim potentiam conjungunt ultimo, et perficiunt in eo quod est virtus ejus. Et sic accipitur illa divisio, quod bonorum aliud est bonum in genere, aliud bonum circumstantiæ, aliud bonum virtutis politicæ, aliud bonum gratiæ, et aliud bonum gloriæ. Si enim adjuvantia potentiam in facultate naturæ rationalis consistant, tunc primum subjectum sive primum genus formale ad bonum est, quod omnen actum liberi arbitrii debite conjungat materiæ, sicut est pascere esurientem, vestire nudum. Hic enim actus qui est pascere vel vestire, nullam debitam materiam potest habere circa quam sit, nisi esurientem, vel nudum. Hoc ergo est in omni actu voluntario primum subjicibile formæ boni : et cum determinatur formis boni, efficitur bonum perfectum : et si deficit ab illis, privatur bono perfecti. Primæ autem formæ addibiles sunt circumstantiæ actus, ut scilicet faciat hic qui debet, quantum debet, ubi debet, et quando debet, et sic de aliis. Accedens his formis perfectio est, ut faciat hoc ex habitu in modum naturæ rationi consentaneo, ut dicit Tullius. Tunc enim facit ex propria et connaturali operatione non impedita, et ita delectabiliter et cum gaudio. Et hoc est bonum virtutis politicæ : et ideo virtutes politicæ a Sanctis *connaturales virtutes* vocantur. Si autem bonum ad quod est potentia, sit elevatum super facultatem naturæ rationalis : tunc est aut ad agere, aut ad esse. Si est ad agere, est ad meritum, et sic est bonum gratiæ. Gratia enim sic consuevit defi-

niri, quod gratia est habitus gratum faciens habentem et opus ejus gratum reddens. Si est ad esse : aut ad esse bene simpliciter in natura, aut ad esse optime in optimo. Et si primo modo est : tunc est bonum naturæ. Si secundo modo : tunc est bonum gloriæ, cujus particeps esse non potest nisi creatura intellectualis.

Sic ergo accipitur secunda divisio.

Tertia autem Procli divisio, quam licet non ponat, tamen innuit, sumitur secundum diversitatem modorum respiciendi ad ultimum et optimum quod est virtus uniuscujusque. Hæc enim vel sunt ultima et optima per essentiam : et sic est bonum finis. Vel factiva horum, vel salvativa, vel indicativa : et sic diversimode respiciunt ultimum et optimum in quo est virtus uniuscujusque, vel secundum esse, vel secundum agere. Et penes hanc diversitatem multiplicat Proclus bonum.

Divisio autem Augustini in libro de *Libero arbitrio*, quæ maxima, et media, et minima ponit bona, nec accipitur penes suppositum boni, nec penes formalem intentionem boni, sed penes usum instrumentalem boni, relatum ad actum rationalis creaturæ. Sic enim maxima bona dicuntur, quorum usus non est nisi bonus, et nullus ad malum abusus. Media sine quibus non potest esse usus, cum quibus tamen non de necessitate est usus bonus. Minima vero, quæ ad bonum usum non nisi organice deserviunt, et quæ sunt frequenter occasio abusus.

Et per hoc patet solutio totius primæ partis hujus articuli.

Ad quæst. AD ID quod quæritur in secunda parte, Qua communitate bonum dicatur de modis bonorum ?

Dicendum, quod triplex est communitas prædicationis qua prædicatur aliquid de pluribus, scilicet univoce, sicut genus et species prædicatur de suis inferioribus. Et hoc modo prædicatur bonum honestum de partibus honesti, et bonum utile de particularibus utilibus, et delectabile secundum sensum de delectantibus in sensu. Non tamen simpliciter delectabile de quolibet delectante. Aliqua enim est delectatio vera, quæ est naturalis et proprii habitus operatio non impedita. Et aliqua est communis delectatio non propria, quæ est habitus communis ex genere naturalis operationis non impeditæ, et hæc est delectatio secundum quid et non simpliciter. Et aliqua est ægritudinalis delectatio, quæ est naturæ corruptæ operatio non impedita, sicut comestio carbonum, et delectari in non sua, quæ est fornicationis delectatio. Et hæc est delectatio alicui, et non simpliciter. Et bonum quod dicitur delectabile, de his prædicatur simpliciter, et secundum quid, et alicui. Delectabile enim in sensu non est simpliciter bonum, sed quando : et delectabile ægritudinale non est simpliciter bonum, sed alicui. Et cum dividitur bonum ab Aristotele in lib. *Ethicorum*, in bonum honestum, utile, et delectabile, non prædicatur bonum univoca prædicatione de illis, sed secundum analogiam. In qua communitate id quod prædicatur, simpliciter est in uno, et et non in aliis : nisi secundum modum quemdam. Unde honestum simpliciter est bonum : utile autem non simpliciter est bonum, sed bonum ad hoc. Et delectabile non simpliciter est bonum, sed bonum quando et alicui. Et habent se ad invicem hæc, ut dicit Tullius in libro de *Amicitia*, ut totum virtuale ad partes se habet. Quia bonum honestum quod est bonum per se, si ad actum et usum referatur, multam habet utilitatem adjunctam. Sicut dicitur, Sapient. VIII, 7 : *Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam, et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus*. Si autem referatur ad operationem proprii et connaturalis habitus, qui, ut dicit Tullius, in modum naturæ rationi consentaneus est, tunc multam habet delectationem

adjunctam. In tali enim operatione, ut dicunt Aspasius et Michael Ephesius, natura diffunditur et floret et dilatatur ad delectationem : eo quod hoc est ultimum bonitatis ejus. Et ideo dicit Ambrosius super illud epist. ad Galat. v, 22 : *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium*, etc., quod has virtutes Apostolus vocat *fructus*, quia sincera et sancta delectatione delectant suos possessores. Quia ergo bonum honestum omnem virtutem boni habet, ideo simpliciter bonum. Utile autem et delectabile non habent nisi boni virtutem quamdam : ideo non simpliciter, sed ad quid vel cui bona dicuntur. Et hic est quidam modus analogiæ.

Est alius modus analogiæ, quo id quod prædicatur, in uno est excellenter et eminenter, et in aliis non est nisi ab illo. Sicut ens eminenter et excellenter est in substantia : in generibus autem accidentium non est nisi quia sunt in substantia et a substantia. Et hic modus consuevit vocari *per prius et posterius*. Et hoc modo prædicatur bonum de prima causa boni, et de bonis creatis quæ bona sunt per participationem. Prima enim causa a se et secundum ipsam bonum est, et essentia sua est bonitas sua, ut dicit Augustinus. Bonum autem creatum participatione primi boni bonum est, et non a se : et bonitas sua non est essentia sua.

Tertium genus analogiæ est, in quo commune prædicatum in uno est primo, et in aliis per quemdam respectum ad illud : sicut sanum primo et simpliciter est in animali, in cibo autem, medicina, et urina non est nisi per respectum ad illud : respectum dico significantis, facientis, vel conservantis. Et hac communitate dicitur bonum in divisione Procli, qui dicit, quod bonnm est id quod est bonum et salvativum et indicativum boni.

Et per hoc patet solutio secundæ partis hujus articuli.

[...]ject. AD ID quod objicitur contra hoc, dicendum quod prædicatio boni de creato et increato non est prædicatio univoci, nec simpliciter æquivoci, sed analogiæ, ut dictum est. Et ideo non sequuntur inconvenientia inducta.

Et quod objicitur de similitudine habitudinis ad actum, non sequitur : quia non est tantum unus modus analogiæ, ut dictum est. Dicit enim Boetius in libro de *Hebdomadibus*, quod « bonum pertinet ad naturam, justum autem ad actum. » Et ideo quæ a bono sunt, non autem quæ a justo sunt, justa sunt : Unde ea quæ dicuntur de creatore et creatura, tripliciter se habent. Quædam enim dicunt naturam, ut bonum, essentia, et intellectus, et hujusmodi : et hæc dicuntur per prius et posterius de creatore et creatura secundum primum modum analogiæ paulo ante determinatum. Quædam dicunt habitudinem ad actum, et hæc dicuntur de creatore et creatura per similitudinem habitudinis ad actum illum. Quando enim de creatore dicuntur, connotant effectum in creatura, qui est similitudo talis habitudinis. Unde illa etiam significant talem habitudinem ad actum in Deo secundum modum significandi in nomine, et talem connotant effectum in creatura. Quædam autem sunt, quæ hoc quidem in Deo non significant, sed tantum effectum connotant. Exemplum prioris est, ut cum dicitur, Deus justus vel sapiens. Exemplum secundi, cum dicitur, Deus punit vel irascitur : nihil enim punitionis in Deo est, vel iræ : sed per figuram quæ est anthropospathos, hæc dicuntur. Et ideo talia non connotant nisi effectum, quia scilicet in creatura facit quod facit puniens vel iratus. Et ideo si a tali habitudine quæ est ad actum, imponeretur nomen boni, tunc sequeretur inconveniens quod objicitur : tunc enim a posteriori imponeretur nomen boni, et diceretur per essentiam : sed quia a tali non imponitur, non sequitur inconveniens.

Ad hoc autem quod objicitur, quod si

bonum est quod est a bono, videtur esse univoca prædicatio : dicendum quod hoc non sequitur nisi de causis agentibus univoce, sicut homo generat hominem, et album album. In causis autem agentibus æquivoce non sequitur. Dicit enim Aristoteles in II *Physicorum*, quod homo generat hominem et sol : homo sicut generans univocum, et sol sicut generans non univocum, influens tamen influentia formali super generans univocum. Et sic est de omnibus causis non essentialibus causato : et ideo id quod diffunditur a tali causa in effectum, non potest prædicari univoce de causa et effectu : quia in talibus causatum numquam perfecte consequitur causam, nec aliquam bonitatem causæ, nisi secundum modum causati, et non secundum modum causæ.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

De communi intentione boni.

Secundo, Quæritur de communi intentione boni.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primum est, Cum bonum non sit determinabile per communitatem generis unius, utrum sit determinabile per intentionem causæ unius, vel plurium?

Secundum est, Quæ sit determinatio boni secundum intentionem communem?

Tertium, Utrum bonum et pulchrum secundum intentionem communem sint idem, vel diversa?

Quartum, An notitia et amor boni et exstasis ejusdem et zelus, impressa sint omnibus per naturam, sicut videntur dicere Dionysius et Ierotheus.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA I.

Utrum bonum cum non sit determinabile per communitatem generis unius, sit determinabile per intentionem causæ unius vel plurium [1] *?*

Primo ergo quæritur, Utrum bonum cum non sit determinabile per communitatem generis unius, sit determinabile per intentionem causæ unius vel plurium?

Et videtur, quod per intentionem plurium causarum : quia

1. Dicit Aristoteles in primo *Ethicorum*, quod « omnis ars, et omnis electio, et omnis operatio, boni alicujus operatrix esse videtur. » In II autem *Physicorum* dicit idem, quod cum ars operatur bonum, considerat bonum secundum omnem intentionem causæ, ut in fabrili. Oportet enim, quod operator boni forma boni dispositus sit : quia alias efficiens esset per accidens. Oportet etiam, quod materiam quærat ad hoc utilem : sicut operator terræ non quærit lanam pro materia, sed ferrum : lana enim inutilis esset, ferrum autem propter duritiem utile. Utile autem, sicut præhabitum est, in ratione boni determinatur. Similiter quærit inducere formam ad actum utilem, sicut quod dentata sit et rigida, ad actum enim inutilis esset nisi sic formaretur : et sic formam determinat in ratione boni. Constat autem per se, quod finem in ratione boni considerat, qui est actus. Et sic bonum

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Ethicorum. Text. et com. 31.

quod omnia exoptant, per intentionem omnium causarum habet determinari : quia quæcumque harum omittatur, statim deficit a ratione boni.

2. Adhuc, Boetius in commento super *Topica* Marci Tullii generaliter loquens dicit : « Cujus causa bona, ipsum bonum est. » Ergo videtur, quod generaliter per intentionem omnis causæ determinetur.

3. Adhuc, Hoc idem videtur velle Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [1]. Dicit enim, quod « bonum est, ut eloquia dicunt, ex quo omnia subsistunt et sunt sicut ex causa perfecta deducta, et in quo omnia consistunt sicut in potenti plantativo custodita et contenta, et ad quod omnia convertuntur quemadmodum ad proprium singula finem, et quod omnia desiderant, intellectualia quidam et rationalia cognitive, sensibilia autem sensibiliter, experientia vero sensus naturali motu vivifici desiderii, carentia autem vita et tantum existentia aptitudine ad solam substantiæ participationem. » Ex hoc accipitur, quod bonum determinatur secundum omnem causam : quia *ex quo omnia subsistunt*, est determinatio secundum causam efficientem. *In quo omnia consistunt sicut in potenti plantativo constituta*, est determinatio secundum causam formalem. Et *ad quod omnia convertuntur*, est determinatio secundum causam finalem. *Et quod omnia desiderant*, cum desiderium sit materiæ prout imperfecta, aliquo modo determinatio est secundum causam materialem.

In contrarium hujus est

1. Quod dicit Boetius in libro de *Hebdomadibus*, quod « bonum est quod est a bono. » Videtur ergo, quod determinetur secundum causam efficientem tantum.

2. Hoc etiam videtur per commentum super caput quartum libri de *Divinis nominibus*, quod dicit sic : « Hoc quod est bonitas non aliunde originem ducit nisi a verbo Græco quod est βόαω·ῶ, id est *clamo clamas*. Βόαω enim et κάλεω sive *clamo* et *voco* unum sensum possident : etenim qui vocat, sæpissime in clamorem prorumpit. Deus ergo non inconvenienter dicitur bonus, et bonitas : quia omnia de nihilo in essentiam venire intelligibili clamore vocat et clamat.

3. Idem videtur per id quod ibidem dicit Dionysius, quod « bonum est diffusivum esse et sui. » Diffusivum enim esse et sui efficiens causa est.

In contrarium hujus est quod dicit Aristoteles in principio *Ethicorum*, quod « bonum est quod omnia optant. » Quod enim omnia optant, finis est. Bonum ergo ex ratione finis determinatur.

2. Hoc idem accipitur a verbo Boetii in *Consolatione philosophiæ*, ubi sic dicit : « Omnium expetendorum summa atque causa est bonum. »

3. Hoc etiam confirmat Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, ubi sic dicit, quod « bonum est, quod omnia desiderant et propter quod agunt [2]. » Quod enim omnia desiderant, non est nisi bonum in ratione finis uniuscujusque.

Sed adhuc contra hoc videtur esse quod communiter dicitur, quod bonum est indivisio actus a potentia. Actus enim forma est : et sic videtur, quod bonum determinetur per intentionem causæ formalis.

Sed adhuc videtur, quod primum uniuscujusque bonum per materiam sit determinandum. Dicit enim Aristoteles in fine primi *Physicorum*, quod « materia appetit formam sicut turpe bonum : » et quod non appetit bonum in quantum materia est, sed in quantum turpis, quia

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] Idem, Ibidem.

sic est imperfecta. Imperfectum autem aliquid secundum inchoationem habet perfecti et boni. Dicit enim Boetius, quod nihil appetit aliud nisi in quantum est simile illi. Si enim esset diversum vel contrarium omnino, numquam appeteretur. Et sic primum bonum quod in omnibus facit boni appetitum, videtur determinari in materiæ imperfectione.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod bonum dupliciter consideratur, scilicet bonum per se et secundum se. et bonum ad aliud. Bonum per se et secundum se, est quod ab omnibus expetitur, ut dicit Dionysius: ab intellectualibus quidem intellectualiter, a sensibilibus vero sensibiliter, et a vitalibus secundum vitalem motum, et ab existentibus secundum suæ existentiæ aptitudinem et ordinem. Et in quo quiescit appetitus uniuscujusque, et nihil appetit ultra, non potest determinari nisi ex causa finali. In nullo enim quiescit appetitus nisi in ultimo, quo adjecto et incluso stat appetitus. Et ideo hoc est bonum uniuscujusque secundum se et per se : quia non potest intelligi aliquid adjici ultimo. Finis autem est in exsecutione ultimum, licet in intentione sit primum. Bonum autem ad hoc determinatur per alias causas, sicut verbi gratia, quod sit efficiens boni per se et non per accidens : oportet igitur, quod bono disponatur : quia dicit Dionysius quod « boni est bona adducere. » Et Boetius in libro de *Consolatione philosophiæ* :

> Forma boni livore carens, tu cuncta superno
> Ducis ab exemplo.

Et sic determinatur per causam efficientem. Et hoc modo dicit Boetius in libro de *Hebdomadibus,* quod « bonum est quod est a bono. » Et sic dicitur bonum in efficiente : quia disponitur a fine. Finis enim movet efficientem, et est movens immobile : efficiens autem movens motum.

Similiter forma non habet rationem boni nisi in quantum induit rationem finis : est enim forma finis motus moventis : finis autem est intentionis : et ideo forma quodammodo est finis et non simpliciter. Propter quod Aristoteles in II de *Anima* duplicem distinguit actum : actum scilicet ut somnus, et actum ut vigilia : ut figura ensis, et inscindere. Figura enim ensis in acuto superficiei angulo, est actus ut somnus quiescens in ense, in quo quiescit motus efficientis ensem : inscindere autem finis est intentionis ejus qui facit ensem. Et ideo figura ensis non est bonum ensis simpliciter, sed ad hoc.

Similiter materia sive subjectum boni inducit rationem per aptitudinem ad bonum et appetitum. Nihil enim habet aptitudinem ad bonum nisi per boni intentionem quæ est in ipso, ut dicit Dionysius. Habens autem intentionem boni, bonum est. Et sic patet, quod bonum in quocumque est, sive simpliciter, sive ad hoc per intentionem finis est : quia ubi unum propter alterum, ut dicit Philosophus in *Posterioribus*, utrobique tantum unum est : quia in eo quod est propter aliud, non est intentio boni nisi per illud quod est per se bonum Propter quod dicitur finis causa omnium causarum : quia per intentionem disponit efficientem, per aptitudinem ordinat materiam, et per propriam rationem denominat formam quæ est finis, ut somnus.

Per hoc patet solutio ad tria prima. Sic enim determinatur bonum per omnem causam prout causa disponitur a causa finali, et prout ipse finis causa causarum est. Minus tamen est in materia, prout minus habet de ratione et intentione causæ, secundum quod movetur tantum, et nihil movet.

Ad tria sequentia dicendum, quod ibi determinatur bonum prout est in efficiente, et non bonum simpliciter : est autem in efficiente per hoc quod finis ultimus disponit et movet efficientem : quia aliter causaliter operaretur.

Ad sequentia tria jam patet solutio.

Illa enim concludunt de bono per se, hoc est, quod per se et non propter aliud expetitur : hoc enim non nisi ratione finis determinatur.

Ad aliud dicendum, quod bonum determinatur per formam non secundum se, sed secundum quod forma est finis et ad finem qui est ut vigilia et non ut somnus. Sic enim inducit bonum. Inductivum autem boni bonum est, ut dicit Proclus. Finis enim ultimus est actus ut vigilia.

Ad id quod ultimo de materia objicitur, patet solutio per ante dicta. Conceditur enim, quod licet materia secundum seipsam sit materia et essentia quædam sive natura : tamen in quantum est subjectum motus hujus ad hoc, et in quantum appetit hoc et non aliud, oportet quod sit disposita ad hoc : quia aliter non plus appeteret hoc quam aliud et aliter non educeretur hoc de ipsa sicut de potentia : sed omnia vel darentur ab extrinseco datore, sicut dicit Plato : vel fierent ex nihilo sui generis, quod ab omnibus Philosophis semper negatum est. Hoc tamen bonum determinatum secundum materiam, non est primum substantia, vel ratione, vel tempore : sed in eodem potest esse primum tempore, et non substantia, vel ratione : et ideo ab ipso non potest determinari bonum. Id enim a quo est determinatio boni, primum est substantia, ratione, et tempore. Dicit enim Aristoteles in IX *primæ philosophiæ*, quod actus qui simpliciter est actus, potentiam præcedit substantia, ratione, et tempore. Unde bonum in materia determinatum, non est bonum simpliciter, sed ad hoc. Et bene concedendum est, quod materia in quantum materia non appetit formam nec bonum, sed in quantum turpe, secundum quod turpe dicitur, ut in commento Porphyrius dicit, carens ultimæ perfectionis decore : sicut facies dicitur *turpis*, nasum et genas et cætera membra non habens distincta, et ad decorem figuræ, coloris, et positionis educta, sed in unum confusa. Sic enim turpe dicitur mutilatum, vel privatum pulchritudine debita. Et sic appetit turpe bonum sive pulchrum per aliquid pulchri vel boni quod est in ipso : sicut in omni fœdo sive turpi aliquid est pulchri et boni.

Et per hoc patet solutio ad totum.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA II.

Quæ sit determinatio boni secundum intentionem communem ?

Secundo quæritur, Quæ sit determinatio boni secundum intentionem communem ?

Inveniuntur enim multæ determinationes.

Dicit enim Aristoteles, quod « merito enuntiant bonum quod optant omnia. »

Et in idem consentit Boetius in *Consolatione philosophiæ* dicens, quod « omnium expetendorum summa et causa est bonum. »

Alii ex Avicennæ verbis dicunt, quod « bonum est indivisio actus a potentia. »

Anselmus dicere videtur, quod « per se bonum est, quod omnibus melius est esse quam non esse. »

Contra primam determinationem objicitur sic :

1. Si bonum est quod appetitur ab omnibus : tunc videtur sequi per contrarium, quod malum est quod a nullo penitus appetitur vel appeti potest. Sed ab aliquo appetitur malum : ab interficientibus enim se appetitur non esse, quod malum est. Ergo a destructione consequentis bonum non est quod desideratur ab omnibus.

2. Si forte aliquis diceret, sicut videtur

Augustinus in libro de *Libero arbitrio* dicere, quod non esse non est appetibile, et quod interficiens se ut non sit, potest quidem non esse habere in erronea opinione et intentione, in sensu tamen, hoc est, in appetitu sensibili desiderium habet esse quieti carentis inquietudine, propter quam se interficit. Hic enim est intellectus solutionis Augustini : sic enim redit, quod bonum est quod naturali appetitu desideratur ab omnibus, et quod malum et non esse non appetitur ab aliquo. Sed hoc videtur esse contra Evangelium, Matth. xxvi, 24, ubi dicitur a Domino : *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille*[1]. Quod enim optabile est, appetibile est : non esse autem dicitur optabile esse.

3. Adhuc, Contra hoc est quod dicitur, Job, iii, 3 : *Pereat dies in qua natus sum.* Et multa talia : omnes enim maledictiones illæ causantur ex detestatione esse et appetitu non esse.

4. Adhuc, Contra hoc dicitur, Jerem. xx, 14 : *Maledicta dies in qua natus sum ! dies in qua peperit me mater mea, non sit benedicta !* Ex his enim sequitur, quod non esse quod malum est, sit appetibile : et sic videtur falsum esse, quod bonum est quod omnia optant.

5. Adhuc, In peccatoribus manifesta est instantia, ut videtur. Quidam enim appetit fornicari, quidam furari, quidam occidere, et sic de aliis : quæ omnia mala sunt et per se mala, secundum quod per se mala dicuntur ab Aristotele in III *Ethicorum,* quæ mox cum nominata sunt, mala sunt. Et secundum quod dicit Augustinus, quod secundum se mala sunt, quæ non possunt fieri bene.

6. Adhuc, Dictum est in antehabitis, quod bonum quod omnia optant, determinatur per intentionem ultimi finis : eo quod in illo est bene et optime esse uniuscujusque. Videmus autem, quod multi hoc non optant vel appetunt, vel divitias, vel voluptates, vel corporis sanitatem, vel pulchritudinem.

Similiter objicitur contra secundam determinationem quæ dicit, quod « bonum est indivisio actus a potentia. »

1. Hoc enim est esse perfectum ex forma, et non ex fine, et hæc est potius determinatio veri quam boni.

2. Adhuc, Boetius in libro de *Hebdomadibus* determinans bonum dicit, quod « bonum est quod est a bono : » et sic determinat bonum ex causa efficiente. Hoc autem, ut dicit Philosophus in libro de *Causis*, determinatio entis est : dicit enim determinans esse quod est creatum primum, et non est ante ipsum creatum aliud : et sic videtur eadem esse determinatio boni et entis : quod est inconveniens : cum alia sit intentio entis, et alia boni : et, sicut dicit Philosophus in libro de *Causis*, « ens fit per creationem, bonum autem per informationem. »

Adhuc objicitur de dicto Anselmi.

Si enim ea simpliciter bona sunt quæ omnibus melius est esse quam non esse : tunc nihil videtur esse bonum auri, vel lapidis : quia multis melius est non esse aurum quam esse aurum, sicut oculo, vel cordi hominis : non ergo bonum est secundum hoc quod melius est esse quam non esse.

Solutio. Dicendum, quod omnes inductæ determinationes satis bonæ sunt : sed convenientior inter eas est prima : quia hoc directe secundum ultimum finem sive causam finalem est, ex cujus adjectione bonum est omne quod bonum est, et ex ejusdem subtractione fœdum remanet et turpe et diminutum et per consequens malum : quia (sicut dicit Aristoteles in fine primi *Physicorum*) privatio prout est altera pars contrarietatis, multoties imaginatur ad maleficium ab aliquo protendente intellectum. Sic enim dicit Aristoteles in primo

[1] Cf. Marc. xiv, 21.

Ethicorum [1], quod virtus uniuscujusque est in ultimo actu boni ipsius : et quod in illo quod est ultimus actus boni ipsius secundum naturalem habitum et proprium non impeditum, est optimum esse ipsius et umbra quædam beatitudinis et felicitatis. De quo dicit Tullius in *Hortensio* dialogo, quod « omnia appetunt beatitudinem, et propter eam agunt quidquid agunt. » Ultimum autem, ut diximus, est actus ut vigilia, et est virtus boni uniuscujusque.

2. Et quod objicitur in contrarium, perfecte solvit Augustinus. Appetens enim non esse, non appetit illud nisi in quantum est terminatum inquieti et turbati esse cui subjacet : et per hoc convincitur, quod in naturali appetitu habet esse non turbatum.

4. Et similiter respondetur ad id quod objicitur de Job et de Jeremia. Illæ enim maledictiones non oriuntur ex detestatione esse vel boni, sed ex detestatione infelicitatis cui subjacebant, quæ impedimentum fuit ne essent in operatione boni sui esse secundum virtutem naturalis et proprii habitus non impediti. Hæc enim infelicitas est uniuscujusque, et umbra sive imago quædam infelicitatis æternæ.

Ad id autem quod a Domino dicitur : *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille :* dicendum quod hoc dictum est ex comparatione boni ad bonum : et ideo non tollit naturalem appetitum ad esse et ad bonum. Non enim intendit dicere, quod bonum sit non esse, et quod comparatio quæ est inter bonum et melius, plus de bono ponat in non esse quam esse : sed quod melius esset illi non esse quam esse : eo quod non esse ad felicitatis actum non ponit impedimentum nisi ex possibilitate naturæ, sic autem esse impedimentum ponit ad felicitatis actum ex pessima et infelicissima dispositione, eo modo quo solemus dicere meliorem esse ignorantiam puræ negationis, quam ignorantiam contrariæ dispositionis.

Ad id quod objicitur de appetentibus fornicari et generaliter peccare : dicendum quod in peccato duo sunt, ut dicit Augustinus, aversio scilicet a bono incommutabili, et conversio ad bonum commutabile. Et a primo habet, quod peccatum est et malum est. A secundo vero, quod appetibile est. Bonum enim commutabile, ut dicit Augustinus in libro secundo *Confessionum*, ex hoc bonum est, quod umbra et nutus est boni incommutabilis. Et ideo in peccatis non appetitur nisi bonum, sicut fornicans appetit delectari. Delectari autem in carne bonum est, secundum quod est umbra ejus quod per se delectabile est. Et occidens appetit satisfacere iræ et appetitui vindictæ : et hoc non est bonum, nisi in quantum est imago ejus in quo quiescit omnis appetitus cum perfecta repulsa contrarii. Et quantum ad hoc appetitur homicidium. Hæc autem dicuntur *per se mala* ab Augustino et Aristotele, in quantum de necessitate conjunctam sibi habent aversionem ab incommutabili bono «per corruptionem,ut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, modi et harmoniæ quibus talis actus ordinandus et conjungendus esset incommutabili bono [2]. » Inde patet, quod peccatum in quantum peccatum et malum in quantum malum, in nullum penitus cadit appetitum : sed incidunt hæc ex defectu modi et harmoniæ, quibus actus ordinandus esset ad incommutabile bonum. Ad 5.

Ad aliud dicendum, quod talia bona commutabilia non appetuntur nisi in quantum sunt umbra et nutus veri boni : et ideo non appetuntur nisi propter verum bonum quod resultat in ipsis : quia sicut sæpius dictum est, ubi unum propter alterum, utrobique tantum unum. Ad 6.

[1] Aristoteles, in I Ethicorum, text. et comm. 35.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

Ad 1. Ad aliud quod objicitur de secunda determinatione, « bonum est indivisio actus a potentia, » dicendum quod bona est : sed intelligitur de indivisione actus quæ est secundum virtutem ultimam boni uniuscujusque naturalem et propriam non impeditam in operatione perfecta, et sic redit ad primam : et sic intelligendo non determinatur per formam, sed per finem ultimum.

Ad 2. Ad id quod objicitur de Boetio, dicendum quod bonum non est a bono per causam efficientem solum, sed per causam efficientem in fine secundum intentionem dispositam : sic enim efficiens boat et clamat ad bonum et ad esse. Sicut dicitur, ad Roman, iv, 17 : *Qui vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt.* Quia ea quæ non sunt in seipsis, vocat ad esse tamquam ea quæ jam sunt in intentione ipsius. Et de omnibus ad esse sic vocatis dicitur, Genes. i, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat : et erant valde bona.* Sic enim, ut dicit Dionysius, boni est bona adducere. Et, Matth. vii, 18 : *Non potest arbor bona fructus malos facere.* Ex quo accipitur, quod etiam bonum in efficiente determinatur ex fine. Et patet, quod eadem non est determinatio boni et entis. Ens enim determinatur per causam efficientem simplicem, bonum autem per causam finalem quæ movet efficientem.

Ad dictum Anselmi dicendum, quod Anselmus intendit distinguere inter vere bona, et alicui vel secundum quid bona. Vere bona dicit esse, quæ omnibus et semper melius est esse quam non esse. Alicui autem et secundum quid bona dicit, quæ alicui et aliquando melius est esse quam non esse, sed non omnibus, aut semper. Unde de communi intentione boni nihil loquitur.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA III.

Utrum bonum et pulchrum secundum intentionem communem sint idem vel diversa ?

Tertio quæritur, Utrum bonum et pulchrum secundum intentionem communem sint idem vel diversa ?

Et videtur, quod eadem.

1. Dionysius enim ubi agit de bono, in libro de *Divinis nominibus* [1], adjungit pulchrum, sic dicens : « Bonum laudatur a cunctis theologis, et sicut pulchrum, et sicut pulchritudo. » Et infra in eodem : « Pulchritudo quidem dicitur, propter traditam ab ipso omnibus existentibus juxta proprietatem uniuscujusque pulchritudinem : et sicut universorum consonantiæ et claritatis causa, ad similitudinem luminis cum fulgore innitens universis pulchrificas fontani radii ipsius traditiones. » Unde et κάλλος dicitur. Κάλον enim per unum λ in Græco dicitur *bonum*, κάλλος per duo λ dicitur *pulchrum*. Et sicut nomen a nomine formatur, sic videtur res a re formari : et ita videtur, quod bonum et pulchrum sint idem.

2. Adhuc, Dionysius ibidem : « Pulchrum dicitur bonum sicut ipsum secundum seipsum pulchrum, cum seipso uniforme et semper existens pulchrum : sicut omnis pulchri fontanam pulchritudinem excedenter in seipso præhabens. » Ex quo accipitur, quod secundum idem determinatur pulchrum et bonum.

3. Adhuc, Propter hoc ut idem ostendat pulchrum et bonum, bonum attribuit lumini. Lumen enim est quod omnibus

[1] S. Dionysius. Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

attribuit venustatem et pulchritudinem. Et sic iterum sequitur, quod idem sit pulchrum et bonum.

4. Adhuc, Dionysius ibidem : « Pulchrum secundum omnem causam cuncta desiderant : et non est aliquid existentium, quod non participet pulchro et bono. Audebit et hoc dicere sermo, quod et non existens participat pulchro et bono. » Ex hoc accipitur, quod secundum idem determinatur pulchrum et bonum, scilicet quod omnia desiderant. Idem ergo est pulchrum et bonum.

5. Hoc idem accipitur a Boetio. Si enim bonum est quod est a bono, et hoc est determinatio boni, secundum idem videtur determinari pulchrum. Dicit enim sic in libro de *Consolatione philosophiæ :*

Mundum mente gerens pulchrum pulcherrimus ipse,
.... similique imagine formans.

Ex quo accipitur, quod pulchrum est quod est a pulchro, sicut bonum quod est a bono.

6. Hoc idem videtur dicere Plato in ultima parte *Timæi,* ubi dicitur, quod mundus κόσμος dicitur, Græce, quod Latine sonat *decor* vel *ordinatus :* eo quod a pulcherrimo exivit exemplari. Et sic iterum pulchrum est quod est a pulchro, sicut bonum quod est a bono.

7. Adhuc, Psal. XLIX, 11 : *Pulchritudo agri mecum est.* Non autem secum est, ut dicit Dionysius, nisi quia omnium pulchrorum omnem pulchritudinem præhabens est causa et non est pulchrum nisi per hoc quod est imago bonitatis primæ. Et sic iterum videtur, quod eadem sit determinatio pulchri et boni.

8. Hoc idem videtur per rationem. Turpe enim est quod aliquo ad perfectionem pertinentium est privatum. Hoc enim habet maculam, et quasi mutilatum est. Et per contrarium pulchrum est, cui nihil deest ad perfectionem pertinentium. Nihil autem deest quando includitur finis ultimus salvatis omnibus quæ sunt ad finem. Ultimus ergo finis additus complet rationem pulchri : et idem complet rationem boni, ut præhabitum est : per idem ergo determinatur pulchrum et bonum.

9. Adhuc, Quorum est unum et idem privative oppositum, eorum est determinatio per unum : sed habitus pulchri et boni idem est privative oppositum : ergo pulchrum et bonum dicunt eumdem habitum. MEDIA probatur per id quod habetur in fine primi *Physicorum*, ubi dicit Aristoteles, quod « materia appetit formam sicut turpe bonum. » Ex quo accipitur, quod turpe dicit privationem boni. Constat autem, quod etiam dicit privationem pulchri. Eumdem ergo habitum dicunt pulchrum et bonum.

IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus in libro XII de *Civitate Dei* sic : « Pulchritudo est quædam congruentia partium cum suavitate colorum [1]. » Ex quo accipitur, quod pulchritudo non est nisi in corporibus : bonum autem etiam est in spiritualibus, et plus quam in corporalibus : non ergo idem sunt pulchrum st bonum. Sed contra.

SOLUTIO. Dicendum, quod idem sunt pulchrum et bonum secundum supposita, non autem idem secundum nominis rationem : et per idem determinatur pulchrum et bonum, quia per finem, sed non per idem secundum rationem. Et ideo Dionysius bonum assimilat lumini et diligibili : quia sicut lumen expandens se super illuminata, trahit ad se et congregat homogenia sibi sui luminis participia, et trahendo ad se ea imbuit et format et venustat lumine suo et pulchrificat : ita bonum quod per se bonum est, expansum super omnia bona, trahit et congregat ad se omnium appetituum intellectualium, rationalium, sensibilium, Solutio.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. XII de Civitate Dei, cap. 19.

vivorum, et existentium, et imperfectorum appetitum bono illo participantium, et trahendo ad se immittit se illis, et format et venustat et depellit ab ipsis privationis defectum, qui solus turpitudinis causa est. Et inducit Dionysius id quod dicitur, Genes. I, 3 : *Dixit Deus : Fiat lux*, dicens, quod lux illa quæ omnibus superferebatur, antequam quarto die per luminaria distingueretur, lumen significabat bonitatis divinæ omnibus superexpansum ad omnium formationem et venustatem.

Differunt tamen secundum rationem pulchrum et bonum : quia pulchrum sive decorum dicit bonum secundum relationem congruentiæ eorum quæ exiguntur ad perfectionem esse in comparationem ad ordinem sapientiæ divinæ. Bonum autem eumdem ordinem dicit in comparatione ad bonitatem. Sicut et in corporalibus pulchrum dicitur splendens in visu, bonum autem in ultimo fine perfectum.

Et per hoc patet solutio primæ partis objectionum.

Ad object. Ad id quod in contrarium per Augustinum objicitur, dicendum quod Augustinus loquitur ibi de pulchritudine corporali, secundum quod typus quidam est pulchritudinis spiritualis. Sicut enim in corporibus decor sive pulchritudo est (ut dicit Philosophus in *Topicis*) commensuratio partium elegans, sive (ut dicit Augustinus) commensuratio partium cum suavitate coloris : quæ commensuratio attenditur in debita quantitate, et debito situ, et debita figura, et debita proportione partis cum parte et partis ad totum : ita in essentialibus commensuratio est constituentium et ad se invicem et ad formam totius, et in spiritualibus commensuratio est virium quæ sunt partes potestativæ et ad se invicem et ad totum. Et in hac commensuratione consistit pulchritudo spiritualis. Propter quod Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* dicit, quod « bonum per se quod est honestum, pulchritudo est intelligibilis. »

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA IV.

An notitia et amor boni, et exstasis ejusdem, et zelus, impressa sint omnibus per naturam, sicut videntur dicere Dionysius et Ierotheus ?

Quarto quæritur, An notitia et amor boni, et exstasis ejusdem, et zelus, impressa sint omnibus per naturam, sicut videntur dicere Dionysius et Ierotheus ?

Et videtur, quod sic.

1. Dicit enim sic Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Omnibus igitur pulchrum est et bonum et delectabile et amabile et diligibile, et propter ipsum et ipsius gratia, et minora meliora convertendo se ad ea amant : et communicative sive sociative ordinatata amant coordinata, et meliora minora amant provisive, et ipsa singula seipsa contentive amant, et omnia pulchrum et bonum desiderantia faciunt et volunt omnia quæcumque faciunt et volunt [1]. » Ergo omnibus amor summi boni impressus est.

2. Adhuc, Augustinus in libro secundo de *Libero arbitrio* : « Antequam boni simus, impressa est nobis notio bonitatis, per quam sine ulla dubitatione scimus nos esse velle bonos. » Ergo videtur, quod etiam malis amor boni impressus est.

3. Adhuc, Boetius in *Consolatione philosophiæ* : « Omnes homines boni et mali indiscreta intentione ad bonum

[1] S. Dionysius, Lib. de Divi cap. 4.

pervenire nituntur. » Sed nullus nititur ad hoc indiscreta intentione, nisi quod insertum est per naturam. Notio ergo et amor boni omnibus inserta sunt per naturam.

4. Similiter, Objicitur de exstasi sive extrapositione. Dicit enim Dionysius : « Est autem et exstasim faciens divinus amor, non dimittens suipsorum amatores esse, sed amatorum. »

5. Quæritur etiam ulterius de zelo. Secundum Dionysium enim, « zelus est fortis amor cum indignatione contrarii. » Hoc enim facit bonum et summum bonum maxime. Hoc enim in se trahit desiderium, et sic facit amorem. Hoc non sinit idem remanere in seipso, sed uniuscujusque amantis affectum extra amantem transponi in amatum, et sic facit exstasim. Et inducit illud Apostoli ad Galat. II, 20, ubi Paulus exstasim passus et in amatum totus transpositus dicit : *Vivo autem, jam non ego : vivit vero in me Christus.* Zelus etiam qui est fortis amor cum indignatione contrarii, Canticorum, VIII, 6, exprimitur : *Fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus æmulatio.*

Ejusdem enim moris est secundum Philosophum in *Topicis* et *Ethicis*, fortiter condescendere ad amicum, et fortiter indignari inimico sive contrario.

Idem accipitur ex verbis Ierothei, quæ Dionysius ponit sic dicens : « Amorem sive divinum, sive angelicum, sive intellectualem, sive animalem, sive naturalem dicamus, unitivam quamdam et concretivam intelligemus virtutem, superiora quidem moventem ad providentiam minus habentium, coordinata autem rursus ad communicativam alternam habitudinem, in extremis vero subjecta ad meliorum et superpositorum conversionem. » Ex hoc accipitur, quod amor omnibus impressus est et superioribus, et mediis, et inferioribus : et quod ille amor exstasim facit in omnibus et zelum : et exstasim in hoc, quod transponit unum in alterum, zelum autem in hoc, quod fortiter facit pendere ad amatum.

6. Adhuc, Maximus Episcopus : « Amor est connexio et vinculum quo omnium rerum universalitas ineffabili amicitia insolubilique unitate constat. » Ex quo accipitur, quod amor quo omnia bonum desiderant, naturaliter impressus est omnibus.

7. Adhuc, Joannes Episcopus : « Amor est naturalis motus omnium rerum quæ in motu sunt, finis quietus et statio, ultra quem nullus creaturæ progreditur motus. » Cum ergo creatura moveatur in bonum, et propter illud agat quidquid agit, oportet quod amor boni impressus sit omnibus per naturam.

In contrarium hujus esse videtur quod dicitur, I ad Corinth. xv, 34, quod *ignorantiam Dei quidam habent.* Et si habent ignorantiam Dei, habent ignorantiam summi boni. Et quod ignoratur, amari non potest. Non ergo per naturam amor summi boni impressus est omnibus : quia quod per naturam impressum est, numquam naturam derelinquit nisi corrumpatur. Sed contra.

Solutio. Dicendum ad primam partem hujus particulæ, quod sicut in motibus necesse est esse aliquod primum movens immobile, quod per virtutem et formam in omnibus est secundis moventibus et motis, et in ultimis quæ sunt mota tantum : et sicut est in intelligibilibus, quod primum intelligendi principium, quod est intellectus divinus, per lumen suum necesse est esse in secundo, quod est principium intelligendi appropriatum, et in ultimo quod conclusio intellectus est : ita est in motu desiderii, quod necesse est esse bonum unum quod principium omnis boni est, et quod per imaginem summi boni in omni bono movet, et in desiderio et in appetitu est sicut in moto tantum : cujus motus secundum quod motus actus est moventis, est in eo quod movetur ab ipso : secundum autem quod est in moto, et est actus moti, Solutio.

actus ille amor est naturalis secundum Dionysium et Ierotheum. Et secundum quod idem amor convertit et transponit amans in amatum, facit exstasim : secundum autem quod actus primi moventis totum obtinet et intra vires suas violenter tenet desiderium amantis, facit zelum. Unde exstasis et zelus effectus amoris sunt. Et ideo conceditur, quod hæc per naturam impressa sunt omnibus : intellectualibus quidem et rationalibus secundum appetitum cognitivum, sensibilibus autem secundum sensibilem, vitalibus secundum vitalem, et existentibus secundum naturalem, et non existentibus sive privativis secundum quod habent ad bonum et pulchrum aptitudinem. Et hoc intendunt Dionysius et Ierotheus et Maximus Episcopus. Propter hoc oportet, quod notitia et amor boni omnibus impressa sint per sensum et appetitum naturalem eo modo secundum quod sensum naturalem definit Isaac in libro de *Elementis* dicens, quod « plantæ sensus naturales habent non animales, quibus percipiunt, non quibus dijudicant convenientiam alimenti. » Nisi enim perciperent naturali sensu suavitatem et convenientiam summi boni, non moverentur ad ipsum : quia dicit Aristoteles in III de *Anima*, quod « non fit motus, nisi fiat nuntium ei quod movetur de eo quod movendum est. »

Ad object. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod est ignorantia secundum sensum cognitionis, qui est dijudicativus sensibilium et scibilium, et secundum Damascenum est sensus consiliativus et electivus vel æstimativus. Et secundum hunc modum multi ignorant quid sit summum bonum et quid Deus, propter opiniones erroneas quæ sunt in ipsis.

Et est ignorantia secundum sensum naturalem. De quo dicit Augustinus in libro secundo de *Libero arbitrio*, quod « habens in erronea opinione non esse, habet quietum esse in sensu, qui non est nisi perceptio naturalis ejus ad quod secundum naturam movetur. » Et hoc sensu nihil est quod ignoret summum bonum, quin percipiat ipsum vel in se, vel in typo ipsius, vel (ut dicit Dionysius) in aliqua ipsius obscura resonantia. Et sic solvitur a Boetio in *Consolatione philosophiæ*, quod multi objiciunt, dicentes, quod si omnia ad bonum contendunt, et propter illud agunt quidquid agunt, et ad bonum naturaliter sunt : omnis autem actus et voluntas et appetitus cum contendit ad hoc quod naturaliter est, rectus est : tunc voluntas omnis et omnis appetitus et omnis actus recta sunt : quod manifeste falsum est. Omnia enim quæ appetunt appetitu et sensu naturali, bona et recta sunt : quæ autem sensu et appetitu consiliativo et electivo, aliquando sunt recta, aliquando non recta. Justi enim consilio recto quærunt summum bonum officio virtutum : mali autem decepti vanitate cupiditatum, quærunt summum bonum ubi non est, in divitiis, deliciis, et honoribus dignitatum.

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS III.

De singulis differentiis bonorum.

Tertio, Quæritur de singulis differentiis bonorum.

Sed quia de bono in genere, et de bono naturæ divisim agitur, et similiter de bono circumstantiæ, et divisim de bono virtutis et bono gratiæ, et bono gloriæ : ideo hic quæremus de bono naturæ, et de bono in genere, differentes tractatum de bono circumstantiæ, et bono virtutis, et bono gratiæ et gloriæ usque ad loca specialia, in quibus quæretur de virtute, gratia, et gloria.

De bono igitur naturæ quæremus quatuor, quorum primum est, An eadem bonitate omnia sint bona ?

Secundum est, Si non sunt eadem bonitate bona, in quibus consistat bonitas naturæ ?

Tertium, An bonitas naturæ possit auferri a naturaliter existentibus, vel intendi vel remitti in eis ?

Quartum, Utrum aliquid possit intelligi bonum non intellecta prima bonitate ?

ARTICULI TERTII

PARTICULA 1.

An eadem bonitate omnia sint bona ?

Primo ergo quæritur, An eadem bonitate omnia sint bona ?

1. Hoc enim videtur per Augustinum in libro VII de *Trinitate,* ubi sic dicit : « Bonum est hoc, bonum est illud : tolle hoc, et tolle illud : et vide ipsum si potes. Ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni bonum. » Et multa his similia dicit ibidem Augustinus, sicut est illud : « Cum cætera non amentur nisi quia bona sint, quod pudeat ipsum quod per se bonum est, et non nisi bonum non amare, cum hoc sit ratio amoris in omnibus quæ amantur. » Videtur ergo, quod in omnibus bonis non sit nisi una bonitas prima, qua bona dicuntur, et quod hæc bonitas sit Deus.

2. Idem videtur probari per rationem. Sicut enim vult Dionysius, bonum dividitur in participantia, et participationes. Et omne creatum participat bono : participationes autem præhabet et excellenter prima causa habet, ut idem dicit Augustinus. Sed non possumus dicere, quod alia albedine album sit album, et alia albedo sit albedo, sed eadem. Ergo similiter eadem bonitate bonum est bonum, et bonitas est bonitas. Bonitas autem prima una et simplex est, quæ per essentiam et non per participationem bonitas est : et hæc una est qua omne bonum bonum est : ergo videtur, quod omnia sint bona una et simplici bonitate.

3. Hoc idem probatur per deductionem ad impossibile. Detur enim, quod aliquid sit bonum, sicut facies, et terra, ut dicit Augustinus [1]. Facies enim bona est congrua dispositione oculorum nasi, genarum, et frontis, cum suavitate coloris debiti. Terra bona planitie camporum, et elevatione montium. Aut ergo eadem et prima bonitate, aut diversa bonitate bona sunt. Si diversa : tunc alia est bonitas qua facies bona est, et qua terra bona est : tunc quæro de illa bonitate : illa enim creata est, et bona est aut prima bonitate, aut diversa. Si diversa : iterum quæro de illa bonitate qua illa bona est, utrum sit prima, vel non prima : et hoc ibit in infinitum, vel dabitur, quod bonum prima bonitate bonum sit. Et sic cum prima bonitas sit una et eadem, videtur quod omnia bona una et eadem bonitate sint bona.

4. Hoc idem videtur per principium quod dat Aristoteles in II *Metaphysicæ*. Dicit enim, quod « omne quod est in pluribus per unam rationem in illis existens, reducitur in unum primum quod est causa omnium illorum, sicut omne calidum in caliditatem quæ per essentiam caliditas est. » Ergo a simili omne bonum sicut in causam formalem reducitur in primam bonitatem, quæ per essentiam bonitas est, et illa omne quod bonum est, formaliter bonum est. Nulla autem bonitas essentialiter est bonitas nisi prima, quæ est Deus. Ergo videtur, quod nulla bonitate nisi prima unumquodque sit bonum.

[1] S. Augustinus, Lib. XXII de Civitate Dei, cap. 19.

5. Adhuc, Proclus distinguit bonum in id quod non est nisi bonum, quod est bonum primum : et in id quod est aliquid aliud quam bonum, quod est bonum factum per participationem illius. Ipsum autem bonum unum est, et non multiplicatum. Et quod unum est non multiplicatum, idem est in omnibus. Ergo videtur, quod una et simplici bonitate omnia bona sint bona.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Omne bonum eo bonum est quod bonitate informatum est. Constat autem, quod numerato et multiplicato subjecto secundum esse, numeratur et multiplicatur forma quæ in ipso est, tam in corporalibus quam in spiritualibus. Cum ergo plura sint subjecta bonorum, plures erunt bonitates quibus informantur.

2. Adhuc, Bonum non per unam intentionem bonitatis dicitur de omnibus bonis : et quæ non per unam intentionem bonitatis sunt bona, non eadem bonitate sunt bona : non ergo omnia bona eadem bonitate bona sunt.

3. Adhuc, Quod est in omnibus per genera diversa et differentias diversas determinabile in illis, non idem numero est in illis, sed per esse diversum et essentias diversas numero et ratione. Bonum sic est in omnibus. Ergo bonum nec per idem esse, nec per eamdem essentiam est in omnibus. Media probatur per id quod dicit Aristoteles in I *Ethicorum*, quod « bonum in substantia est, et in qualitate qualitas, et sic de aliis. »

4. Adhuc, Si omnia bona sunt bonitate prima et increata, cum hæc bonitas sit essentia sua, videtur quod omnia sunt essentia prima et increata : quod valde est absurdum et hæreticum. Sequeretur enim, quod omnia essentialiter essent Deus : quod fuit hæresis quorumdam Philosophorum, quorum positionem improbat Aristoteles in I *Physicorum*.

Solutio. Solutio. Fuerunt quidam qui dicerent, quod in omnibus in quibus prædicatur hoc verbum, *est*, unam habet prædicationem non æquivocam : supponentes, quod in omnibus prædicat esse divinum. Et ratio eorum fuit, quod illud divinum est esse quod non est nisi esse. Omne enim quod ab alio est, non est simpliciter, sed est hoc. Constat autem per Boetium, quod esse quod est hoc, ab alio habet quod est, et ab alio quod hoc est. Unde cum ab hoc quod ab alio est, habeat quod hoc est, esse non habebit ab hoc quod ab alio est, sed habebit ab hoc quod ab alio non est. Et hoc est esse increatum, quod (ut dicunt) univoce prædicatur per hoc verbum, *est*, cum dicitur, hoc est, vel illud est. Et hic fuit error Anaximenis et Mellissi, et postea etiam Alexandri, et aliorum quorumdam. Et similiter dicebant de bono, quod ab alio habet quod hoc est, et ab alio quod bonum est. Ab hoc enim quod ab alio est, habet quod hoc est : a bonitate autem prima quæ ab alio non est, habet esse boni. Esse enim (ut dicit Boetius in libro de *Hebdomadibus*) nihil habet admixtum. Ideo dicunt, quod omne bonum esse boni habet a bonitate quæ nihil habet admixtum : hæc autem non est nisi bonitas prima : et ideo dixerunt, quod sicut omne ens est ens entitate prima, et sicut omne verum est verum veritate prima : ita omne bonum est bonitate prima, et quod bonum univoce prædicatur de bonis, sicut verum de veris, et ens de entibus.

Hic autem error pessimus est, et derivatus est ab antiquis Hesiodistis, qui in secta Epicureorum theologizando philosophantur, ut dicit Aristoteles in primo *Physicorum*. Tangitur etiam a Gilberto Porretano in commento super librum de *Hebdomadibus*. Est autem error periculosus non solum contra veritatem philosophiæ, sed etiam contra veritatem fidei.

Unde aliter dicendum est, quod non una bonitate et prima formaliter et essentialiter omnia bona sunt bona, nisi ablativi isti, *una bonitate*, construantur in habitudine causæ formalis exemplaris :

tunc enim verum est, quod omnia una bonitate bona sunt exemplariter : quia bonitas in omnibus exemplum est primæ bonitatis et imago : et ipsa prima bonitas forma et exemplar omnis bonitatis. Et, sicut dicit Plato, omnis bonitas cujuslibet boni sicut ex quodam ethivagio sive sigillo procedit a bonitate prima, quæ est forma exemplaris formans et exemplificans se in bonitatibus omnium bonorum : separata tamen per esse et essentiam ab omnibus, sicut sigillum per esse et essentiam separatur ab omnibus formis sigillatis. Et sicut omne sigillatum per rationem imitationis ducit in sigillum, nec absolutum habet intellectum, sed ad sigillum relatum : ita omnis bonitas cujuslibet boni ducit in bonitatem primam, nec absolutum habet intellectum, sed ducentem in illum, sicut imago vel exemplar ducit in exemplar sive in formam primam. Si autem ablativi isti cum dicitur, *una bonitate* omnia sunt bona, construantur in habitudine causæ formalis simpliciter, falsa est locutio : quia diversa numero specie et genere, sunt bona diversis bonitatibus numero specie et genere.

Ad primum quod objicitur ex Augustinus dicendum, quod cum dicitur : « Tolle hoc, et tolle illud, » intelligit Augustinus ablationem simul quæ est per resolutionem particularis in universale, et posteriorum in prius, et causati in causam, et compositi in simplex : hæc enim in quatuor simul faciunt hoc et illud : et sicut vult Dionysius, faciunt participatum de participatione. Et si talis fiat resolutio usque ad primum, stabit resolutio in bonitate divina sive in bono divino, quod est prima causa formalis, exemplaris, simplex, et universalis omnis boni in eo quod bonum est. Et hoc vocavit Plato universale et formam quæ est ante rem. Et ex hoc non sequitur, quod una sit forma in omnibus bonis, nisi causaliter et exemplariter.

Similiter respondendum est ad auctoritatem secundam.

Ad aliud dicendum, quod si fiat resolutio bonorum particularium sub una specie contentorum, erunt illa bona una bonitate in specie, quæ species secundum esse multiplicatur in particularibus. Et si fiat resolutio specierum in genus, erunt bona una bonitate in genere, quæ bonitas secundum esse multiplicatur in speciebus. Si autem fiat resolutio causati in causam primam et in exemplar primum, quod exemplar vocavit Plato *formam* : et omne quod formatur ad eo in secundis et causatis, vocavit *imaginem*, sicut etiam testatur Boetius in libro de *Trinitate* : tunc stat resolutio in uno quod non multiplicatur in sequentibus nec secundum esse, nec secundum essentiam, sicut sigillum non multiplicatur in sigillatis. Et hujus causam dicit esse Eustatius in commento *Ethicorum*, quia talis forma est extra rem, et ante rem, nec esse nec essentiam a re ipsa accipiens. Et hoc solummodo verum est, quod omnia bona sunt una et eadem bonitate. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod si diversa bonitate bona sunt, non procedit hoc in infinitum : quia cum omnis multitudo stat in uno, multitudo bonorum in numero bonorum stat in una bonitate speciali, multitudo specialium bonorum stat in uno generali bono, et multitudo bonorum in genere stat in uno quod ad genera entis se habet sicut principium. Et hoc bonum est quod convertitur cum ente. Et licet hoc bonum non sit nisi bonum et essentia bonitatis, tamen est in eo diversum esse et quod est, et multiplicabile per esse est et essentiam in omnibus bonis bonitate illa participantibus. Et ideo non sunt bona una bonitate simpliciter, nisi unum et idem intelligatur de eodem numero. Ad 3.

Similiter dicendum est ad sequens. Absque dubio enim resolutio omnis causati stat in uno primo, quod per essentiam causa est : hoc tamen primum non remanet idem per esse et essentiam in creatis, sed multiplicatur in illis. Sicut calor per esse et essentiam multiplicatur Ad 4.

in calidis. Et hoc intendit Aristoteles et nihil plus. Sed si secundum Platonem fiat resolutio ad primum quod est ante rem et extra rem : tunc stabit resolutio in uno quod in sequentibus non multiplicatur, ut dictum est. Et hoc solummodo verum est, quod omnia bona sunt una bonitate. Et hoc dicit Augustinus in libro VII de *Trinitate*, quod est bonum omnis boni bonum, et quo judicamus de omni bono, si illud utcumque videre possumus, sicut etiam supra de prima veritate dictum est.

Ad 5. Ad aliud quod de Prolo objicitur, dicendum quod et secundum Dionysium et secundum Proclum duplex est participatio. Dicitur enim *participatio* proprie, quando particulare totum capit universale secundum essentiam, sed non secundum potestatem, sed partem accipit suæ potestatis et suæ communitatis, sicut homo participat animal. Secundo modo dicitur *participatio* ad hujus similitudinem dicta, quando imago accipit simile formæ primæ secundum partem potestatis illius, sicut sigillatum formam accipit sigilli, non secundum totam potestatem sigillandi quæ est in sigillo, sed secundum partem, licet totam similitudinem sigilli recipiat. Et hoc modo a Dionysio et Proclo accipitur *participatio*. Et hoc modo participans non accipit participationem secundum esse et essentiam quam habet in prima causa. Sicut enim probatur in libro de *Causis*, nulla bonitatum fluentium a prima causa, participari potest a secundis in ea puritate et simplicitate qua est in prima causa. Et ideo bonitas participata multiplicatur in participantibus, licet in prima causa sit una et simplex.

Omnia quæ in contrarium objecta sunt, conceduntur.

ARTICULI TERTII

PARTICULA II.

Si non omnia eadem bonitate sunt bona, in quibus consistat bonitas naturæ?

Secundo quæritur, Si non omnia eadem bonitate bona sunt, in quibus consistat bonitas naturæ?

Et dicitur communiter per Augustinum, quod in modo, specie, et ordine : ita quod modus omni rei sit modum præfigens, species omni rei speciem præbens sive formam, ordo omnem rem ordinans et ad quietem deducens, et ut dicit Augustinus, ad stabilitatem trahens. Quæ in libro Sapientiæ, XI, 21, dicuntur numerus, pondus, et mensura [1].

Dicit enim Augustinus in libro IV *super Genesim ad litteram*, quod « numerus est omni rei speciem præbens, pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahens, mensura omni rei modum et quantitatem præfigens, » secundum quod etiam dicit Aristoteles in II de *Anima*, quod « omnium natura constantium terminus est et ratio magnitudinis et augmenti. »

Quæritur ergo, Si hæc sint in omni re creata et increata? Quæst.

Et videtur, quod non.

1. Modus enim quædam res creata est : et si in omni re creata esset, esset modus modi : et hoc abiret in infinitum.

Eadem est objectio de specie, et ordine.

2. Adhuc, Hæc non videntur convenire nisi corporalibus, secundum quod eadem cum illis sint quæ Sapientiæ, XI, 21, di-

[1] Sapient. XI, 21 : *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.*

cuntur : quia mensura non est nisi corporalium. Similiter dicit Aristoteles, quod « quæcumque differunt numero, differunt materia. » Cum igitur sint multa spiritualia, non videntur hæc tria esse in omnibus rebus.

2. ULTERIUS quæritur, Si hæc tria differentiam habeant, quod unum non incidat rationem alterius ?

Et videtur quod non.

1. Dicit enim Boetius, quod « bonum est quod est a bono : » et sic videtur, quod solum per ordinem determinetur bonum. Oportet ergo, quod alia vel non dicant conditiones boni, vel ordinis accipiant rationem.

2. Adhuc, In præhabitis determinatum est, quod bonum determinatur per causam finalem, et respectu illius est ordo. Alia ergo duo videntur esse superflua.

3. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Totum nomen mali de speciei privatione repertum est. » Sed malum et bonum sunt circa idem sicut privatio et habitus. Ergo videtur, quod totum nomen boni circa positionem speciei repertum est. Alia ergo duo videntur superfluere, vel accipiens rationem speciei.

3. ULTERIUS quæritur, Utrum ista insint omni rei creatæ secundum esse substantiale ?

1. Dicit enim Boetius, quod « omne quod est, in quantum est, bonum est. » Ergo videtur quod nihil existentium sit vel possit esse sine illis : et sic secundum esse substantiale videntur hæc esse in omnibus.

2. Adhuc, Omne quod vere est, per sua substantialia est : et bonum convertitur cum ente : ergo videtur, quod per sua substantialia sit bonum. Si enim daretur, quod per accidentalia : cum possit intelligi sine accidentalibus, eo quod accidentalia sunt consequentia esse substantiale, posset intelligi perfectum ens in esse quod intelligetur non esse bonum, et sic esset hæc falsa, quod omne quod est, in quantum est, bonum est.

IN CONTRARIUM hujus est, quod Sed contra.

1. Quælibet res prius est in se quam sit in ordine ad alterum. Et sic videtur, quod res in quantum est, non continentiæ habet ordinem. Ex ordine autem habet quod est bonum. Videtur ergo, quod ex hoc quod consequitur esse, rationem boni habet. Quod autem consequitur esse, accidentale est. Ex accidentalibus ergo habet quod bonum est, et non ex essentialibus.

2. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Non corrumpitur quid existentium, sed circa existens modi, commensurationes, et harmoniæ [1]. » Modi autem, commensurationes, et harmoniæ, consequentia sunt esse existentis. Ergo corruptio, quæ malum est, est circa id quod consequitur esse existentis. Sed circa idem sunt bonum et malum. Ergo circa id quod consequitur esse existentis, est bonum : non ergo est circa essentialia, sed circa accidentalia.

ULTERIUS quæritur, Si hæc sint circa totum esse rei tantum, vel etiam circa partes tam in spiritualibus quam in corporalibus, ut aliud sit bonum hominis, aliud bonum pedis hominis, et aliud bonum animæ, et aliud voluntatis ? Quæst. 4.

Et videtur, quod sint tantum circa bonum totius : quia si sint circa partes, tunc eadem ratione erunt circa partes partium : et hoc in divisione continui abiret in infinitum : et non mathematice tantum, sed in corpore etiam naturali : quia corpus mobile secundum quod mobile est, dividitur in infinitum, sicut probat Aristoteles in VI *Physicorum*. Infinitum autem secundum quod hujusmodi, nec habet modum, nec speciem, nec ordinem : nec est dispositum in numero, pondere, et mensura.

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

Quæst. 5. ULTERIUS quæritur, Si hæc sunt conditiones boni tantum, vel etiam mali?

Et videtur, quod etiam mali. Est enim malus modus, et mala species, et malus ordo, ut dicit Augustinus, et per se patet, et ab illis dicitur *malum*. Et sicut dicit Dionysius, malum dicitur immodificatum, eo quod malum modum habeat. Videtur ergo, quod hæc tria sint conditiones mali sicut boni.

Quæst. 6. ULTERIUS quæritur, Si hæc tria conveniant materiæ primæ?

Et videtur, quod non.

1. Hæc enim nec modum habet, nec speciem, nec ordinem. Omne enim quod ordinatur, aliquo modo et aliqua specie ordinatum est : eo quod omnis ordo penes modum et speciem attenditur : quia in illis ratio ordinis consistit.

2. Adhuc, In quibusdam idem videtur esse modus et species, sicut in figuratis, in quibus mensura quantitatis sive modus est ad terminum figuræ : et idem videtur esse species eorum.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod si attendantur prædicta, ad hæc et hujusmodi non erit difficile solvere.

Ad quæst. 1. Ad 1. AD PRIMUM ergo quod quæritur, dicendum, quod hæc tria quæ a sanctis diversimode assignantur, in omni re sunt diversimode considerata, sicut supra in antehabitis in quæstione de *vestigio* determinatum est [1]. Ibi enim dictum est, quod hæc tria, modus, species, et ordo, conveniunt rei secundum quod in esse perfecto est. Et ideo nulla objectio est inferens, quod modi modus est. Modus enim non est creatura quæ in se sit, sed semper alicujus est. Et similiter est de specie et ordine.

Ad 3. AD ALIUD dicendum, quod hæc tria proportionaliter sunt in omnibus rebus, tam corporalibus, quam spiritualibus. Quod enim in corporalibus quantitas est vel mensura molis, hoc est in spiritualibus quantitas vel mensura virtutis. Et modus principiorum constituentium totum in corporalibus, respondet modo partium potestativarum constituentium totum potestativum in spiritualibus. Et pondus quod in corporalibus inclinatio est ad locum, in spiritualibus vel respondet affectui, vel inclinationi in debitum finem, in quo stat et quiescit omnis res : ita quod non inclinat ulterius ad tendendum in aliud. Et ordo qui in corporalibus est positio partium in loco, in spiritualibus respondet ordini potentiarum in debito actu ad totum potestativum perficiendum, sicut vult Boetius in libro *Divisionum*. Et sic hæc tria in omnibus sunt tam spiritualibus, quam corporalibus, sicut præhabitum est in quæstione de *vestigio*. Unde id circa quod sunt, unitati divinæ essentiæ respondet : tria autem quæ circa quodlibet sunt, trinitati respondent personarum.

AD ID quod ulterius quæritur, dicendum quod sicut bonum ipsum determinatur per causam finalem et per alias causas in quantum intendunt rationem finis, ita conditiones boni per ordinem determinantur qui est pondus locans in fine, et per modum et speciem in quantum respectum habent ad finem. Modus enim rei non præfigitur, nisi quo ad finem deveniat, nec pondus nisi quo ad finem inclinetur, nec species nisi quæ terminus est et finis efficientis, et quæ habitus est connaturalis et proprius non impedite perficiens ad ultimum et finalem actum sive operationem. Et ideo istorum nihil superfluit : sed (sicut in præhabitis dictum est) ordinem habent partium totius potestativi, et perfectionem habent in ultimo. Modus enim est in specie, et modus et species in ordine : quamvis differentes habeant rationes secundum differentiam poten-

[1] Cf. Supra, Tract. III, Quæst. xv, Membr. 2, De medio quod est *vestigium*, Art. 1, Part. 1, 2 et 3.

tiarum ad proprios actus relatarum.

Ad id quod dicit Augustinus, quod totum malum circa privationem speciei repertum est, dicendum quod hoc non dicit Augustinus de specie simpliciter considerata, sed de specie secundum quod præsupponit modum et induit rationem finis : sic enim corrupta specie corrumpitur modus, et ordo corrumpitur.

3. Ad id quod ulterius quæritur, utrum conveniant hæc omni rei per essentialia vel accidentalia ?

Dicendum, quod hæc manant de essentialibus. Et in hoc sunt accidentalia vel modum accidentis habent, quod sunt sequentia esse uniuscujusque quod est, sicut dicunt Avicenna et Boetius de propria passione, quæ (ut dicit Aristoteles) per se et secundum ipsum inest subjecto, et est de omni et semper. Et ideo id quod est, secundum quod est et semper et omne, est bonum modo, specie, et ordine. Sicut triangulus rectilineus secundum id quod est omnis et semper, habet tres angulos æquos duobus rectis, per hoc quod constituitur ex lineis oblique tractis inter duas parallelas, quæ de necessitate faciunt angulos altrinsecos æquales, et quoslibet duos super alteram parallelam descriptos æquales duobus rectis. Similiter id quod est in esse constitutum, de ipsis principiis esse in modo qui est mensura principiorum ad finem, et specie dante esse, et ordine in finem ponente, habet boni esse et rationem. Sic enim cum Deus disposuit mundum, *vidit cuncta quæ fecerat, et erant valde bona* [1]. Et hoc modo bonum consequitur ens, et omne et semper.

Ad id autem quod objicitur, quod secundum hoc esse essentiale potest intelligi sine bono, dicendum, quod intellectus *esse* duplex est. Potest enim intelligi esse secundum quod est actus essentialium principiorum esse illud constituentium. Et sic numquam potest intelligi esse, nisi cointelligatur bonum. Non enim potest intelligi, quod a principiis esse constituatur, nisi in modo, specie, et ordine : sicut non potest intelligi esse trianguli secundum quod constituitur a principiis esse, nisi cointelligatur habere tres æquales duobus rectis. Potest etiam intelligi esse secundum quod est simplex conceptus et primus et prima rerum creatarum, ut dicit Philosophus in libro de *Causis*. Et sic esse potest intelligi non intellecto bono. Sic enim dicit Boetius in libro de *Hebdomadibus*, quod « intellecto paulisper primo ente et non bono, quæ sunt ab eo, entia erunt, et non bona. » Et ideo in præhabitis dictum est, quod ista tria, species, modus, et ordo, sunt in re secundum quod in esse est constituta.

Ad hoc quod objicitur, quod res prius est in esse quam in ordine vel in modo, dicendum quod duplex est ordo : scilicet rei constitutæ ad alterum : et de hoc verum est quod objicitur. Et est ordo principiorum constituentium esse ad esse constituendum : et de hoc falsum est : quia prius est res in ordine, quam in esse constituta. Ad object. 1.

Ad ultimum quod objicitur de Dionysio, dicendum quod modi et commensurationes et harmoniæ quædam sunt ante rem, quædam in ipsa rei constitutione, et quædam post rem. Ante rem sunt rationes, modi, commensurationes, et harmoniæ, quæ sunt in ipsa sapientia Dei, sicut dicit Augustinus *super Genesim ad litteram*, « cum Deus omnia disposuit in pondere, numero, et mensura, quod disposuit in seipso qui est numerus sine numero, et pondus sine pondere, et mensura sine mensura. » In ipsa autem re constituta sunt modi, quibus conveniunt principia ad esse constituendum, et commensurantur potentiis ut constituere possint, et proportionis habent harmoniam in esse constituto. Et hæc sunt quæ corrumpuntur. Existentia autem Ad object. 2.

[1] Genes. I, 31.

principiorum absolute considerata non corrumpitur : quia illa simplex est et incorruptibilis, nisi per accidens. Et sic corruptis modo, commensuratione, et harmonia, corrumpitur bonum quod est in re : quia hoc totum consistit in modo, commensuratione, et harmonia, sicut dictum est. Modi autem, commensurationes, et harmoniæ, quæ sunt post esse rei, sunt modi, commensurationes, et harmoniæ, quibus se habet res ad alterum : et bonum quod est in illis, non sequitur ens in quantum ens in esse constitutum, sed sequitur bene esse rei in esse ad alterum.

Ad quæst. 4. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod hæc proprie sunt in toto. Est enim uniuscujusque rei, ut dicitur in primo *Ethicorum*, aliquod bonum proprium, et virtus, et ultimum in bono illo, ut aliud bonum hominis, aliud bonum asini, et aliud bonum Angeli, et aliud bonum terræ, et aliud aquæ, et sic de aliis. Refertur tamen per posterius hoc bonum ad partes non materiales, sed organicas sive officiales. Sicut dicit Aristoteles, quod aliud est bonum hominis, et aliud bonum civis, et aliud bonum militis, et aliud bonum manus, et aliud pedis, et sic de aliis. In omni enim bono cujuscumque sit, secundum principia illius boni modus est veniendi ad ultimum, et species qua terminatur ad ultimum, et ordo sive pondus quo locatur et tenetur in ultimo. Et sic aliud est bonum voluntatis ut voluntas est, et aliud hominis ut homo est. Et ideo diversa hæc bona habent diversos modos et ordines. Et sic non procedit objectio ducens ad infinitum : divisio enim in infinitum non procedit nisi secundum partes materiales tantum.

Ad quæst. 5. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum hæc sint conditiones mali sicut et boni ?

Dicendum, quod hoc non est nisi per accidens : quia hæc præsentia in re sunt conditiones boni : absentia autem vel corrupta, conditiones mali. Sic enim dicit Aristoteles in II *Physicorum*, quod « præsentia gubernatoris navis est causa salutis navis, et ejusdem absentia est causa periculi. » Et ideo dicit Augustinus in libro de *Natura boni*, quod « ubi hæc tria magna sunt, magnum bonum est : et ubi parva, parvum bonum : et ubi nulla, nullum bonum [1]. »

Ad id quod objicitur in contrarium de malo modo, et mala specie, et malo ordine, dicendum quod nullus est malus modus per se, sed dicitur *malus*, ut dicit Augustinus, quia indebite attribuitur ei cui attribuitur, vel tempore indebito, vel loco indebito : et sic per accidens est malus, et non per se. Et similiter dicendum est de specie et ordine. Et sic etiam efficitur modus non proprius ejus cujus dicitur esse modus : et sic efficitur potius corruptio modi, quam modus. Et sic intendit Dionysius, quod « malum immodificatum est, nec habet speciem, nec ordinem. » Et cum dicitur malus modus, oppositio est in adjecto. Et hoc intendit Horatius in *Arte poetica* dicens :

Est modus in rebus, sunt certi denique fines,
Quos ultra citraque nequit consistere rectum.

Ad id quod ulterius quæritur de materia, dicendum quod materia non perfecte est bona bonitate naturæ : et ideo hæc tria in illa perfecte non sunt : habet tamen ordinabilitatem ad bonum per appetitum, et ad speciem per inchoationem speciei in ipsa, et aliquid ponderis sive ordinis per hoc quod intendit ad bonum, licet omnia hæc habeat imperfecte. Et ideo modum habet sine modo, et speciem sine specie, et ordinem sine ordine. Aliquid ergo bonum habet, licet non habeat bonum determinatum. Ad

Ad aliud dicendum, quod licet idem sint in quibusdam per subjectum species et modus, sive numerus et mensura :

[1] S. Augustinus, Lib. de Natura boni, cap. 3.

numquam tamen idem sunt per essentiam et rationem. Licet enim mensura sive modus sint quantitas molis vel virtutis terminata ad ultimum, tamen modus talis terminationis vel talis, non est idem quod quantitas sic vel sit terminata. Et ideo Aristoteles in *Prædicamentis* figuram ponit in genere qualitatis, quantitatem autem sic vel sic terminatam in genere quantitatis. Et sic etiam ad diversa entis prædicamenta referuntur figura et quantitas : figura enim prout est quantitas terminata, in quantitate est : prout autem est determinatio quantitatis, in qualitate est : et sic differunt modus et species et numerus et mensura.

ARTICULI TERTII

PARTICULA III.

Utrum bonitas naturæ possit auferri a naturaliter existentibus, vel intendi vel remitti in eis ?

Tertio quæritur, An bonitas naturæ possit auferri a naturaliter existentibus, vel intendi vel remitti in eis ?

Et videtur, quod sic.

1. Dicit enim Augustinus in libro de *Natura boni*, quod « ubi tria de quibus dictum est,magna sunt, magnum bonum est : et ubi parva, parvum bonum : ubi nulla, nullum bonum [1]. » Quod autem magnum et parvum est, augmentabile et diminuibile est : et quod diminuibile est, corruptibile et auferibile est.Hæc autem omnia accidunt bono creato secundum Augustinum. Ergo bonum creatum et diminuibile et auferibile est in creatura.

2. Adhuc, Quidquid capit intensionem et remissionem per accessum ad terminum vel recessum a contrario, est augmentabile et diminuibile et corruptibile ab eo in quo est : bonum et malum sic capiunt intensionem et remissionem : ergo bonum et malum augmentabilia et diminuibilia sunt in his in quibus sunt.

3. Adhuc, Quorum causales conditiones intenduntur et remittuntur et corrumpuntnr, illa intenduntur et remittuntur et corrumpuntur. Causales conditiones boni, quæ sunt modus, species, et ordo, intenduntur et remittuntur et corrumpuntur, ut dicit Augustinus. Ergo bonum intenditur et remittitur et corrumpitur in eo in quo est.

In contrarium hujus est, quod Sed contra.

1. Bonum in creatura dicitur, vel quia est bonum summum et primum, vel quia est a summo bono et primo. Sed hæc cum sint ratio et causa boni in creatura, nec intensibilia sunt, nec remissibilia, nec corruptibilia in creatura : semper enim creatura æqualiter est a bono primo, et æqualiter est ad bonum primum, et non modo plus, et modo minus. Ergo videtur, quod omnis creatura æqualiter sit semper bona. Bonum igitur quod est in ipsa, nec intendi, nec remitti, nec corrumpi potest.

2. Adhuc, Si in aliquo remissa esset bonitas naturæ vel corrupta, in dæmonibus esset hæc passa : sed in dæmonibus hæc passa non est : quia dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, cap. 4 de *malo dæmonum :* « Data illis naturalia dona nequaquam eis mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima, quamquam ipsi non videant, claudentes ipsorum boni inspectivas virtutes. » Ita nec in aliis bonitas naturæ aliquid passa est remissionis vel corruptionis.

3. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Similitudo ex nulla parte dissimilis est potest : sequeretur enim, quod similitudo non esset similitudo. » Sed in bono similitudo est

[1] S. Augustinus, Lib. de Natura boni, cap. 3.

inter creaturam et creatorem. Ergo dissimilis esse non potest. Si autem intenditur et remittitur et corrumpitur bonum in creatura, similitudo inter creaturam et creatorem potest fieri dissimilis. Ergo cum hoc non potest fieri, bonum in creatura non potest intendi, nec remitti, nec destrui.

Quæst. 1. Ulterius quæritur. Utrum ea quæ essentialiter bonitates sunt, ut dicit Aristoteles in *Magnis moralibus*, dicens, quod temperantia, fortitudo, prudentia, justitia, et cæteræ virtutes, bonitates sunt : boni autem temperati, fortes, prudentes, et justi. Quæratur ergo, Utrum in talibus diminuibilis sit bonitas ?

Et videtur, quod sic.

Dicit enim Damascenus, quod « omne quod a versione incipit, versioni subjacet : » bonitates autem illæ creatæ sunt ex nihilo : ergo versioni subjacent. Omne autem quod versioni subjacet, vel ab imperfecto vertitur in perfectum, vel e converso a perfecto in imperfectum. Omne autem quod continue procedit sic vertendo se, est secundum plus et minus, et intenditur et remittitur vel secundum accessum ad terminum, vel recessum ab eodem. Ergo videtur, quod etiam in bonitatibus ipsis, hoc est, in virtutibus bonum intenditur et remittitur et corrumpitur. Et hoc argumentum generaliter probat, quod omne quod est creatum, in ipso esse intenditur et remittitur.

Sed contra. In contrarium hujus est.

1. Quod dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, quod « omne necessarium est æternum : » sic enim arguit : est necessarium, æternum ergo : quæ consequentia non valeret, nisi omne necessarium esset æternum. Quod autem æternum est, immobile est. Videtur ergo, quod necessaria licet sint creata, nulli subjacent versioni.

2. Adhuc, Hæc est per se, Virtus est bona, et virtus est bonitas, et prædicatum est de essentia subjecti. In essentialibus autem non est intensio neque remissio, quamvis subjectum intendatur et remittatur. Cum enim dicitur, Albedo est color, quamvis albedo intendatur et remittatur, tamen in esse coloris non intenditur et remittitur : remissa enim non est magis vel minus color, quam intensa. Videtur ergo, cum virtus est bona vel bonitas, quod esse boni non intenditur vel remittitur, licet esse virtutis intendatur vel remittatur.

Ulterius quæritur de eo quod dicit Dionysius, quod « bonum in causa prima dicitur per essentiam, in causatis autem per participationem. »

Hoc enim videtur falsum esse : quia si in causatis dicitur per participationem : cum (sicut idem dicit Dionysius) participationes et participantes differunt, non potest dici bonum per participationem nisi quod partem capit divinæ bonitatis. Sed divina bonitas non habet partem, cum simplicissima sit. Ergo nihil erit bonum per participationem.

Solutio. Ad primum quæsitum dicendum, quod procul dubio bonum naturæ quod formaliter inest omni ei quod creatum est, et augetur et minuitur, sicut dicit Augustinus. Sed numquam in toto destruitur manente re creata. Et hoc ideo est, quia posita re creata, de necessitate cointelligitur poni habitudo rei creatæ ad primum bonum a quo est et ad quod est, et hoc est bonum ipsius. Unde licet per elongationem a primo bono et appropinquationem intendatur vel remittatur, tamen numquam destructibile est, nisi ad nihilum redigatur hoc quod creatum est. Et hoc modo intelligitur quod dicit Augustinus, « Ubi nulla sunt, nullum bonum est. » Quamdiu enim manet res creata, habet modum sive mensuram habitudinis ad summum bonum, et speciem sive numerum quo determinatur ad ipsum, et pondus sive ordinem quo naturaliter tendit in ipsum : et sic in quantum est, est bona bonitate modi, speciei, et ordinis. Et sic

procedunt tres primæ rationes quantum ad intensionem et remissionem, sed non quantum ad destructionem sive corruptionem propter causam quæ dicta est.

1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod in relatione ad primum bonum creatum non recipit intensionem et remissionem, in quantum relatio in genere est : sed in modo relationis est, in quantum scilicet per majorem imitationem summi boni vel minorem refertur ad ipsum. Nihil enim intenditur vel remittitur per formam generis, sed per formam speciei. Quamvis enim grammatice dicatur, *albus*, *albior*, *albissimus* : tamen grammatice non dicitur, *qualis*, *qualior*, *qualissimus*.

2. Ad aliud dicendum, quod Dionysius loquens de dæmonibus, intendit de mutatione in contrarium. Sic enim naturalia data non sunt mutata, ut mala sint per essentiam in quantum sunt mala : sed non negat quin sint depravata et minus bona per peccatum.

Ad aliud dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de similitudine quæ inter Patrem et Filium est, quæ quia identitatis essentiæ est, ex nulla parte potest esse dissimilis. Nihilominus tamen etiam ipsa similitudo formaliter loquendo, non potest esse dissimilis ex aliqua parte vel dissimilitudo. Et hoc solo modo procedit objectio. Sed id in quo est similitudo, potest participari secundum plus et minus.

t. 1. Ad id quod ulterius quæritur, non est difficile respondere, si advertantur ea quæ in antehabitis de immutabilitate et æternitate dicta sunt. Est enim duplex mutabilitas, essentiæ scilicet secundum materiam, sive secundum id quod est, et originis. Prima est, qua res mutatur secundum essentiam, sive secundum id quod est. Secunda est qua res vertitur : eo quod versio ejus origo est, et continue tendit in non esse, nisi influentia ejus quod vere est, retineatur. Et hoc est idem, quod probatum est in philosophia in libro de *Causis*, quod causatum secundum id quod est, ex nihilo et nihil est, et quod habet esse ex habitudine ad ens primum et ex influentia illius. Prima ergo mutatio in necessariis non est : sed secunda in omnibus est causatis, sive necessariis, sive contingentibus : et secundum illam coaccidit illis esse propinquiora et longinquiora : quia quo longinquiora sunt, minus habent de modo, specie, et ordine : et quo propinquiora primo, plus habent.

Et per hoc patet solutio fere ad totum quod de illo quæsitum est.

Quod enim objicit, quod secundum hoc esse in omnibus intenditur et remittitur. Dicendum, quod non est simile : quia ens et esse absolutum habent intellectum : et ideo ens et esse non intenduntur, nisi causæ proximæ intenderentur et remitterentur : quod non contingit in essentialibus causis. Bonum autem non dicitur absolute, sed quia a bono, vel quia ad bonum : et ideo per elongationem et propinquitatem ad illud potest intendi vel remitti. Sic etiam dicit Augustinus in libro XII *Confessionum* : « Duo fecisti, Domine : unum prope te, quod est angelica natura, per naturale bonum divino bono simillima : alterum prope nihil, quod est materia prima, sive informitas a perfectione divina remotissima [1]. »

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod sicut præhabitum est, *participatio* dicitur multis modis. Per se tamen est in substantialibus, ut vult Aristoteles in intrinsecis, et Plato etiam in extrinsecis et separatis. Per accidens autem dicitur in accidentalibus, secundum quod subjectum accidentis capit secundum partem potestatem accidentis. Potestas enim accidentis communiter dicti est, huic et alii inesse posse, et nunc et Ad quæst. 2.

[1] S. Augustinus, Lib. XII Confessionum, cap. 7.

alio tempore inesse posse. Quod ergo capit ipsum ut nunc et huic inhærens, accipit ipsum secundum partem potestatis, et sic participat ipsum. Sicut ergo prius dictum est, licet divina bonitas simplex sit et impartibilis, tamen potestas ejus est ad multos effectus, et a creatura participatur in simili, prout est ad non tot ad quot est in creatore, sicut cera participat formam sigilli. Et hoc modo participans sive bonum dictum per participationem, non excludit quin bonum dicatur essentialiter bonum, eo modo quo essentiale dicitur, quod de essentialibus causatur, ut passio causatur de essentialibus subjecti. Sed excludit bonum per essentiam dictum, cujus essentia nihil est nisi bonitas : et cui est idem esse bonum et id quod est. Et ita intelligit Dionysius, quando dividit bonum in bonum per participationem, et bonum per essentiam.

ARTICULI TERTII

PARTICULA IV.

Utrum aliquid possit intelligi bonum non intellecta prima bonitate [1] *?*

Quarto quæritur, Utrum aliquid possit intelligi bonum non intellecta prima bonitate?

Et videtur, quod non.

1. Determinatum enim sive definitum sine distinctione non intelligitur, nec effectus sine causa. Bonum autem determinatur, quia est a bono et ad bonum et in bono plantatum, ut dicit Dionysius. Ergo cum hoc sit divinum bonum a quo est et ad quod et in quo, non potest intelligi bonum creatum non intellecto bono divino.

2. Adhuc, Non potest intelligi lumen sine luce : quia lumen est reflexio lucis et diffusio, ut dicit Avicenna. Taliter autem se habent, ut dicit Dionysius, divinum bonum et cr eatum, ut lux et lumen. Ergo videtur, quod bonum creatum non possit intelligi sine bono increato : cum bonum creatum non sit nisi diffusio quædam et reflexio boni increati.

In contrarium est, quod Sed

1. Unumquodque absolutum potest intelligi sine altero : eo quod absolutum habet intellectum. Bonum autem creatum absolute dicitur de creatura. Ergo videtur, quod possit intelligi non intellecta prima bonitate.

2. Adhuc, Ens creatum potest intelligi sine ente increato, et verum creatum sine vero increato, et unum creatum sine uno increato : ergo et bonum creatum sine bono increato.

Ulterius quæritur de hac propositione quam ponit Boetius in libro de *Hebdomadibus*, quod « unumquodque in quantum est, bonum est, » utrum vera sit vel non?

Videtur enim non vera esse.

1. Si enim unumquodque in quantum est, bonum est : tunc unumquodque per essentiam bonum est : et sic nulla est divisio quam dant Boetius et Dionysius, quod bonum aliud est per essentiam, aliud est per participationem : et quod per essentiam bonum non est nisi primum bonum quod est Deus, per participationem autem creatum bonum bonum est.

Si quis dicere velit, ut Porretanus in commento super Boetium dicit, quod sicut humanum dicitur dupliciter : per essentialia, et per habitudinem causæ ad effectum, vel e converso : sicut dicitur

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. I, Art. 20. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

animal humanum rationali differentia formatum, eo quod hoc per essentialia hominis et esse humanum est : et sicut dicitur opus humanum domus vel palatium, eo quod hoc non indicat nisi hominis opus, per hoc quod artis opus est : nullum autem animal particeps artis est nisi homo. In contrarium est, quod secundum hoc bonitas creata nullam formam poneret in creatura, sed tantum poneret aliquid quod indicium esset divinæ bonitatis. Et si hoc esset verum, male assimilaret Dionysius bonum increatum lumini sive luci. Lumen enim sive lux formam suam ponit in illuminato. Igitur taliter dici non potest.

Si forte adhuc aliquis dicat, quod causa prima increata magis essentialis est suo causato, quam causa creata : et ideo sui aliquid relinquit in effectu, quod non facit causa creata. Hoc penitus contra rationem est. Cum enim conjuncta magis est essentialis, quam causa separata : et causa univoca magis essentialis est, quam æquivoca : et causa convertibilis magis essentialis, quam causa non convertibilis : causa vero increata et separata et æquivoca et non convertibilis est cum effectu, conjuncta vero et univoca et convertibilis : et ideo plus ponit conjuncta in effectu, quam separata. Et ideo dicit Aristoteles in primo *Metaphysicæ*, quod cum artifex facit domum, domus est ex domo, et dolatio ex dolatione, et contignatio ex contignatione, et sic de aliis. Cum autem Deus facit aliquid, non possumus dicere, quod Deus sit ex Deo sicut homo ex homine : quamvis dicamus, quod Deus facit omne quod facit per naturalem et essentialem potentiam, et non per accidentalem.

2. Adhuc, Si unumquoque in quantum est, bonum est : et omne quod in quantum est, per speciem est : tunc illud quod nulla specie determinatur, videtur non esse bonum in quantum est. Hyle autem sive materia prima (quam Augustinus vocat *primam informitatem* in libro *super Genesim ad litteram* :) nulla specie determinatur, ut dicit Augustinus in libro de *Natura boni*. Ergo videtur, quod hyle in quantum est, non bonum sit. Quia, ut dicit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Malum ex speciei privatione determinatur, sicut et bonum ex speciei adeptione. » Hyle autem nullam habet speciem.

3. Adhuc, Sunt antiquorum objectiones. Si enim unumquodque in quantum est, bonum est : sed fornicatio in fornicante est, et homicidium in occidente, et sic de aliis peccatis, peccatum enim in peccante est : ergo videtur, quod peccatum in peccante bonum est : quod falsum est : quia in peccante malum est et culpa est.

Solutio. Ad primum quæsitum dicendum, quod bonum creatum dupliciter potest intelligi, scilicet ut creatum, vel simpliciter ut bonum. Si intelligitur ut creatum : tunc intelligitur ut bonum per participationem. Sic enim voluit Plato et Aristoteles, et probatur in libro de *Causis*, quod nihil habet nisi participationem bonitatis quæ fluit a primo. Et in hoc sensu dicit Aristoteles, quod domus est a domo, et sanitas a sanitate, et quælibet forma quæ est in materia, a forma quæ est extra materiam, quas Plato vocavit *separatas et vere formas* : eas autem quæ sunt in materia, vocavit *imagines*. Unde sicut non contingit intelligi imaginem sine eo cujus est imago, et exemplum sine exemplari : ita non contingit intelligi bonum per participationem dictum secundum quod est per participationem bonum, non intellecta prima bonitate : eo quod omnis talis causa sicut est prima causa, causatum suum efficit et plantat in imagine suæ formæ, et convertit ad seipsam. Et propter hoc ex triplici causa Dionysius determinat bonum. Sicut enim artificiata sunt in intellectu artificis, sic omnia secunda causata sunt in prima causa. Et ideo sicut in artificiatis domus est ex domo plantata in forma domus quæ est Solutio.

in mente artificis, et relata ad ipsum sive conversa per imitationem, et perfecte bona, quando perfecte imitatur : sic in omnibus secundis bonum est ex bono plantatum in forma ipsius, et relatum et conversum ad imitationem ipsius, et perfecte bonum, quando perfecte imitatur. Et hæc est vera causa propter quam vera determinatio boni est, quando per participationem dicitur, quod bonum est quod est a bono et in bono et ad bonum.

Quando autem per essentiam dicitur bonum, a βόαω-ῶ derivatum, tunc recta determinatio ipsius est, quod est diffusivum esse et boni. Sic enim, ut dicit Dionysius, bonum exstasim facit etiam in prima causa, et non sinit ipsam solam sine germine permanere, et facit ipsam diffusivam esse et boni.

Si vero accipiatur intellectus boni ex principiis proximis, quæ sunt modus, species, et ordo in ipsa re accepta : tunc nihil prohibet intellectum boni esse absolutum, et intelligi bonum non intellecta prima bonitate.

Ad 1 et 2. Et per hæc patet sotutio ad duo prima. Hæc enim procedunt de bono secundo, ut dictum est, et ut per participationem dictum est.

Ad object. 1 et 2. Similiter patet solutio ad duo sequentia in contrarium adducta. Hæc enim procedunt secundum quod intellectus boni est ex principiis proprie acceptis : sic enim intellectus boni absolutus est.

Ad quæst. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum hoc sit verum, quod unumquodque in quantum est, bonum est?

Dicendum, quod duplex est propositio illa, in eo quod hæc dictio, *in quantum*, syncategorematice sumpta, potest notare conditionem entis : et sic propositio falsa est. Alia est enim conditio entis, et alia boni : sicut alia est intentio entis, et alia intentio boni. Vel potest notare conditionem suppositi entis : et sic est vera : quia per idem quod est suppositum entis, est etiam bonum. Suppositum enim entis est per hoc, quod primum ens participat secundum hoc quod est ex ipso et in ipso et ad ipsum, et secundum idem est bonum. Nec sequitur, si in quantum sic est ens, est bonum, quod essentia sua est bonitas sua, et nihil aliud : et ita non sequitur, quod sit bonum primum per essentiam dictum.

Responsiones autem Porretani et aliorum meo judicio non sunt convenientes, sicut probatum est.

Si autem quæratur, Si hoc modo bonum ex bono est, quare non justum quod est ex justo (et est quæstio Boetii) et rectum quod est ex recto? Qu

Egregie respondet Boetius dicens, quod « bonum ad naturam pertinet, justum vero ad actum. » Sicut enim dictum est, diffusio esse et boni proprius est actus boni prout exstasim facit in prima causa. Justum autem ad determinatæ potentiæ pertinet actum. Pertinet enim ad actum rationis mensurantis opera sua ad circumstantias et finem, et non ad naturæ alicujus diffusionem. Unde sicut omnis potentia determinata per habitum naturæ, formam illius habitus diffundit in opus, ut statuarius in statuas, domificator in domos, medicus in medicantes : ita bonum quod est propria forma diffundentis esse et naturas, formam sui facit in diffusis et naturis. Sic enim ea quæ diffunduntur, plantat in bono, et est bonum ex bono, in bono, et ad bonum : et forma bonitatis primæ est in bono secundo, sicut forma domificatoris est in domo facta : eo quod forma domificatoris diffusiva est domorum, quia propria causa domus domificator est in quantum dominificator, ut dicit Aristoteles in II *Physicorum*.

Ad id quod objicitur de *hyle*, in antehabitis responsum est. Hyle enim sicut se habet ad formam, ita se habet ad bonum. In hyle enim, sicut dicit Augustinus in libro de *Natura boni*, ipsa capacitas formarum nonnulla forma est, et modus se habendi ad formas nonnullus

modus et ordo, et ita nonnullum bonum. Sed in quantum sic est, non est bonum determinati modi, nec determinatæ speciei, nec perfecti ordinis : tamen in quantum est sic, aliquod bonum est, quod est participatio primæ bonitatis.

Ad id quod ulterius objicitur de peccatis, responderi consuevit, quod quædam nomina dicunt ens completum, vel ad minus in ipso nomine non important privationem entitatis, sicut materia secundum quod est altera pars compositi, nihil privationis ad suam entitatem importat : et hæc omnia in quantum sunt, bona sunt. Sunt etiam quædam, quæ mox nominata, conjuncta sunt malo, ut dicit Aristoteles in III *Ethicorum* : eo quod in ipso nomine sui proprii esse et perfectionis important privationem, sicut fornicatio, homicidium, et furtum, quæ dicunt actum voluntatis cum privatione speciei et finis debiti, et in ipso nomine important malum. Et ideo illa in quantum sunt, mala sunt et non bona ; quia illorum esse non simpliciter est esse, sed esse privationis quod simpliciter est non esse : et secundum quid est esse, scilicet secundum quod ponit subjectum. Et talia secundum hujusmodi esse non sunt a causa efficiente aliqua quæ perfecta sit ad efficiendum, sed sunt a causa deficiente, ut dicit Augustinus in libro II de *Libero arbitrio*. Sunt enim a libero arbitrio avertente se et deficiente a regula recti habitus regulantis liberum arbitrium in actibus suis : sicut etiam peccatum in arte contingit intellectu practico deficiente et avertente se a regula artis. Et hæc solutio satis bona est. Sic etiam peccata contingunt in natura, quando formativa deficit propter aliquam causam a regimine concepti ad formam qua formandum est.

MEMBRUM II.

De bono determinato sive de summo bono.

Deinde quæritur de summo bono.

Et quæruntur tria, scilicet quid sit summum bonum, et unde dicatur *summum* ?

Secundo, Quis sit proprius actus summi boni ?

Tertio, Si malum potest esse a summo bono per aliquem modum ?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Quid sit summum bonum ? et, An summum *dicatur per intensionem bonitatis, vel per differentiam hoc commune quod est bonum contrahentem*[1] *?*

Primo ergo quæritur, An summum bonum, *summum* dicatur per intensionem, vel per differentiam contrahentem hoc commune quod est bonum ?

Et videtur, quod primo modo.

1. Summum enim bonum optimum bonorum est : optimum autem bonorum respectu melioris et boni dicitur : ergo videtur, quod *summum* per intensionem bonitatis in ipso dicatur.

2. Adhuc, In gradibus comparationis sic est, quod a positivo ad superlativum non est devenire nisi per comparati-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. II, Art. 2. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

vum : sicut in motu non est devenire a primo ad ultimum nisi per medium. Videtur ergo, quod summum bonum non est summum nisi ex bono et meliori.

3. Adhuc, Constat, quod *summum* respectum dicit relativi : qui respectus comparationis est, et determinari non potest nisi per sua relativa opposita : opposita autem sunt melius et bonum : videtur ergo, quod sine meliori et bono non potest esse summum.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Omne quod summum est secundum gradum superlativum, bonitatem habet receptivam intensionis et remissionis : quod a grammaticis mobile et non fixum vocatur, eo quod habet bonitatem fluentem et mobilem. Talis autem bonitas non competit summo bono : quia dicitur, Jacobi, I, 17 : *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.* Ergo per intensionem non dicitur primum bonum summum bonum.

2. Adhuc, Comparatio non est nisi inter univoca : bonum autem in summo bono et in aliis bonis non est univocum : ergo summum bonum non potest dici summum per comparationem aliorum bonorum.

3. Adhuc, Proclus in octava propositione sic dicit : « Omnia qualitercumque participantia bono, præcedit quod primo bonum est, et quod nihil aliud est quam bonum. » Sed quod primo bonum est, et nihil aliud quam bonum est, est bonitas pura, ut dicitur in libro de *Causis*. Bonitas autem pura in termino est, et intensionis et remissionis nullo modo potest esse particeps. Ergo non dicitur summum bonum per intensionem.

4. Adhuc, Nihil comparatur ad aliud nisi per id quod est idem in utroque. Si ergo summum bonum diceretur summum et melius per comparationem ad bona creata, oporteret quod bonum ejusdem rationis et speciei esset in utrisque : quod aperte falsum est : quia nihil ejusdem speciei est in creatore et creatura, sive in causa prima et causatis.

Si propter hoc dicatur, quod per comparationem non dicitur summum bonum, sed hoc quod dico *summum*, quasi differentia est determinans et specificans primum bonum sub hoc communi quod est bonum : sicut dicitur summa causa prima causa, quæ est cardo causarum in quo volvuntur omnes causæ aliquid causalitatis habentes : quia sicut dicitur in libro de *Causis*, causa secunda habet a causa prima quod est, et quod causa est. In contrarium est, quod tunc bonum dicitur *summum* per additionem alicujus ad bonum, sicut animal rationele dicitur homo per additionem alicujus ad animal.

1. Et si sic dicitur : tunc quæratur, Utrum *summum* quod additur bono, addit idem bono, aut diversum ab eo ? Non idem : quia nihil idem additur sibi : nec hoc etiam potest intelligi. Si diversum : tunc summum bonum compositum est ex diversis : quod inconveniens est : quia secundum Dionysium et Boetium et Proclum et librum de *Causis*, summum bonum est, quod non nisi bonum est, et purissimum et simplicissimum est et in fine simplicitatis.

2. Adhuc, Secundum hoc bonum genus est commune ad summum bonum, et ad alia bona quæ per participationem bona sunt. Ex hoc sequeretur, quod summum bonum esset diffinibile, et esset determinatum in genere univoco cum aliis bonis : quæ omnia valde inconvenientia sunt.

Ulterius quæritur : quia, sicut dicunt Dionysius et Boetius, summum bonum est, quod per essentiam bonum est, et quod non est nisi ipsum bonum et bonitas sua. Et videtur, quod ipsa bonitas cujus participatione omnia formaliter bona sunt, sit summum bonum. Hæc enim per essentiam bona est, et nihil aliud est nisi bonitas, et bonitatis esse est suum esse. Quod si concedatur, sequitur inconveniens, scilicet quod summa bonitas communicabilis est, et quod summa

bonitate formaliter sit bonum omne quod per participationem est bonum. Quod est contra Proclum propositione quarta quæ sic dicit : « Omne ἀνταρχες simpliciter bono deterius est. » Ἀνταρχες autem idem est quod per se sufficiens in bono participato. Simpliciter autem bonum est, quod non nisi bonum est et summum bonum. Secundum hoc bonum et summum multiplicabile esset secundum subjecta bonorum, et non haberet esse separatum, sed esset in bonis tantum.

tio. Solutio. Dicendum, quod summum bonum per rationem causalitatis dicitur *summum* : et sic dicitur *summum*, quia est summa et universalis causa omnis boni, præhabens in se virtualiter et eminenter et simpliciter omne bonum, sicut in antehabitis dictum est de forma boni per similitudinem sigilli. Et hoc vocavit Plato *formam*, cætera vero *imagines*. Et hoc est quod dicit Boetius in libro de *Consolatione philosophiæ :*

Quem non externæ pepulerunt fingere causæ
Materiæ fluitantis opus : verum insita summi
Forma boni livore carens : tu cuncta superno
Ducis ab exemplo.

Talis enim causa per se existens bonum, virtute boni bonum summum est, quia summæ virtutis. Et si intelligatur hoc modo de intensione virtutis, prout intensissimum dicitur eminentissimum et in fine sive in termino bonum, nihil prohibet per intensionem dici summum bonum, sicut probant primæ rationes.

...t. 1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod duplex est comparatio, scilicet in forma accidentis, et in forma substantiali. In forma accidentis, sicut dicitur *album, albius, albissimum*. Et hæc duplex est : est enim accidens commune, et accidens proprium. Accidens autem proprium licet in hoc sit accidens, quod est consequens esse substantiale, tamen fluit ex essentialibus quæ uno modo se habent. In forma autem substantiali non est comparatio, nisi forma comparetur ad actus, secundum quod aliquis dicitur *rationalis, rationalior, rationalissimus*. Nec tunc fit comparatio, eo quod forma ipsa intendatur vel remittatur, sed quod virtus formæ efficacior est ad actum in uno quam in alio. In his ergo solis intensio est et remissio quæ motus sunt, quæ comparantur per accidens commune quod est in eis : quia in illis esse et formæ intenduntur et remittuntur. In his autem quæ comparantur secundum accidens proprium, non est comparatio nisi ad actum, sicut dictum est de forma substantiali. Passio enim fluit a substantialibus, et radicatur in illis : et quia illa non possunt intendi nec remitti, nec potest intendi nec remitti passio, nisi eo modo quo dictum est, per comparationem ad actus, et non eo modo quo alteratio fiat in ipsa essentia passionis.

Ad id quod objicitur, quod non est comparatio nisi inter univoca, dicendum quod verum est de comparatione quæ est cum intensione et remissione formæ in qua fit comparatio : hæc enim non est nisi inter denominativa. Sed potest fieri inter alia per comparationem formæ ad actum : sicut prima causa dicitur magis influens quam causa secunda : quia etiam per formam substantialem primæ causæ, quæ nec intenditur, nec remittitur, efficacior est ad influendum. Ad object. 2.

Ad dictum Procli patet solutio per hoc quod jam dictum est. Ad object. 3

Ad id quod objicitur, quod nihil comparatur nisi per id quod idem est in utroque, dicendum quod hoc verum est : sed non oportet quod idem univoce sit in utroque, sed sufficit quod sit idem per analogiam. Intellectualis enim natura in homine est et in Angelo : et intellectualior Angelus, quam homo : sive (ut dicunt Philosophi) intellectualior est intellectus per essentiam, quam intellectus adeptus. Ad object. 4.

Ad quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum per additionem determinationis ad determinatum dicatur *summum bonum* ?

Dicendum, quod duplex est additio, scilicet rei ad rem, et modi significandi ad modum prædicandi. In summo bono non est additio rei ad rem : sed cum bonum dicatur communiter per analogiam de summo bono et aliis, per modum significandi determinatur ad primum bonum quando additur *summum* bonum. Et per hoc quod dico *summum*, nihil additur ad bonum primum, sed aliter significatur, et per talem modum contrahitur ad significandum primum bonum.

Et per hoc patet solutio ad totum illud quod quæsitum est de illo. Ex hoc enim nihil sequitur inconveniens : secundum hoc enim bonum non est genus ad summum bonum et ad alia, nec univocum, nec diffinibile.

Ad quæst. 2. Ad ultimum dicendum, quod bonum essentialiter dicitur dupliciter, scilicet de bono quod essentia bonitatis formaliter bonum est : et hoc non est primum bonum efficienter et formaliter et finaliter. Et est bonum quod essentialiter bonum est, et cujus esse et quod est, bonum est, et nihil aliud, et hoc est summum bonum, et hoc non est multiplicabile per subjecta, et est bonum in seipso et separatum a participantibus bonum, et est prima et summa causa omnis boni, in seipso existens, et per se existens : et ideo dicitur *summum bonum*.

Et de hoc non tenent objectiones inductæ.

Et per hoc patet solutio.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II

Quis sit actus proprius summi boni[1] ?

Secundo quæritur, Quis sit proprius actus summi boni ?

Et videtur, quod producere bona.

1. Dicit enim Dionysius, quod summum bonum per rationem causæ determinatur : eo quod omnis boni causa est, a qua omne bonum est in bono plantatum, et ad bonum conversum. Si autem ab ipso est, effectus ejus est. Si in ipso plantatum est : tunc omne quod est a bono, bonum est : quia aliter non esset plantatum in ipso. Et si conversum est ad ipsum : tunc omne quod ab ipso factum est, desiderat ipsum : et quod desiderat bonum, bonum est, ut dicit Boetius : et sic omne quod a summo bono est, in quantum ab ipso est, bonum est, et formam boni desiderat, et habet bonum.

2. Adhuc, Maximus Episcopus dicit, quod bonum dicitur a βόαω-ῶ : quia vocat ea quæ non sunt tamquam ea quæ sunt. Non autem vocat, nisi quibus imprimit formam suam tamquam per naturalem quemdam auditum : et sic videtur, quod proprius actus boni est, bona ad esse deducere, et quod nihil causatorum sit nisi habeat causam boni.

Et ex hoc ulterius sequitur, quod omne quod est, in quantum est, bonum est : eo quod ad esse nihil vocat nisi bonum. Hoc idem videtur dicere Dionysius. Dicit enim, quod « boni est bona adducere, et optimi optima. »

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Distinct. I, Art. 20. Tom. XXV hujusce novæ editionis nostræ.

3. Adhuc, In præhabitis ostensum est, quod boni sicut moventis primi proprius actus est amor, et quod effectus amoris est exstasis, et quod hæc etiam in Deo est non sinens ipsum sine germine esse. Amor autem est velle bonum, ut dicit Augustinus. Ergo summum bonum non producit creando nisi quibus vult bonum. Et, ad Roman. IX, 19, dicitur : *Voluntati ejus quis resistit?* Ergo omne quod creat, format boni forma. Omne ergo creatum in quantum a summo bono creatum est, bonum est. Sed omne quod est post primum et summum bonum, creatum est. Ergo omne quod est post primum, in quantum est, bonum est.

4. Hoc etiam probatur, Sapient. XI, 25, ubi sic dicitur : *Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.* Si enim diligit, vult eis bonum : et si vult, fit. Psal. CXIII, 3 : *Omnia quæcumque voluit,* scilicet Dominus, *fecit.* Sic ergo omne quod est a bono, bonum est. Et hoc expresse dicit Boetius in libro de *Hebdomadibus :* « Nec potest intelligi, quod factum a prima causa non sit bonum, nisi paulisper intelligatur prima causa esse ens et non bonum in creando. Tunc enim erunt alba et rubea et calida et frigida, quæ non necessario intelliguntur bona. Sed tunc non erit creans : quia sicut habitum est, non movet ipsum ad creandum nisi exstasis, quæ non sinit eum sine germine esse. »

4. Adhuc, Plato causam generationis mundi ponit primum bonum, a quo invidia longe relegata est. Videtur ergo, quod non sit communicativus esse vel boni nisi per bonum. Ens enim vel esse secundum quod hujusmodi, exstasim non facit, et per consequens non facit germinare : sed quantum est de se, in solo est, non diffundens se in aliud, nec multiplicans se in participativa sui.

In contrarium hujus est, quod

1. Patens est, quod multa a bono primo sunt, quæ mala sunt, ut dæmones, et mali homines.

2. Adhuc, Si bona sunt, quæ a bono sunt, eo quod boni est proprius actus bona facere : tunc videtur, quod sapientia sunt quæ a sapiente sunt, et potentia quæ a potente, et justa quæ a justo : quia sapientis est sapienter facere, et potentis potenter facere, et justi juste.

3. Si dicatur, ut dicit Boetius, quod bonum pertinet ad naturam, justum autem ad actum, et quod bonum est generale, justum autem speciale. Videtur non valere responsio : quia sicut in Deo bonum prædicat naturam, ita et justum. Dicit enim Boetius in libro de *Trinitate*, quod « cum genera accidentium in divinam assumuntur prædicationem, omnia mutantur, et modum prædicandi accidentalem mutant in modum prædicandi substantialem. » Justum ergo in divina prædicatione prædicat substantiam, sicut et bonum : non ergo bonum pertinet ad naturam, et justum ad actum.

Solutio. Quamvis dicatur, quod universæ viæ Domini sint misericordia et veritas[1], et quod misericordia ejus super omnia opera ejus : et veritatem illam quidam exponant pro justitia, et justitiam illam dicant esse decentiam divinæ bonitatis, quam non decet esse solam : eo quod dicit Plato, quod « invidia longe relegata est a Deo : » amor autem communicationis sui boni et exstasis propria sibi sunt et decentia bonitatem ejus. Et sic *justus est Dominus in omnibus viis suis*[2] *:* misericors autem conservando id quod ex nihilo est, ne in nihilum decidat. Tamen nihil est in omnibus attributis divinis quod per se moveat ad communicandum se et ad bonum suum, nisi bonum, sicut probant primo inductæ auctoritates et rationes. Et ideo solius boni forma est, in qua plantatur omne quod ab ipso est in quantum ab Solutio.

[1] Cf. Tob. III, 2 et Psal. XXIV, 10.

[2] Psal. CXLIV, 17.

ipso. Unde Boetius dicit, quod bonum est quod a bono est.

Unde quæcumque primo objecta sunt, concedenda sunt.

Ad object.1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod dæmones et mali homines non sunt a summo bono in quantum mali sunt : sed boni creati mali facti sunt per aversionem electionis a summo bono : et ideo in quantum sunt, boni sunt : per electionem autem mali.

Ad object.2. Ad aliud dicendum, quod potentia et sapientia modum agentis bene determinant in opere et demonstrant : sed non dicunt id quod movet et vocat ad esse et communicationem sui, quod est in creante : et ideo denominant bene agentem, quod potenter fecit et sapienter, sed non dicunt formam quæ communicatur operi ab opifice : bonum autem dicit illam. Et ideo non sequitur, quod potens sit vel sapiens quod factum est a potente vel sapiente : et tamen sequitur, quod bonum est quod factum est a bono : quia non est simile quod inductum est pro simili.

Ad object.3. Ad id quod objicitur de justo, dicendum quod Boetius bene solvit : nec intendit dicere Boetius, quod justum in divina prædicatione prædicet aliud quam substantiam : sed vult dicere, quod justum in Deo aliud connotat quam bonum : significat enim divinam essentiam, et connotat in creatura redditionem qua redditur unicuique quod suum est. Et hæc est quædam specialis bonitas ad actum justitiæ determinata. Et sic justum pertinet ad actum et speciale est. Bonum autem in Deo etiam significat divinam essentiam, et in creatura connotat diffusionem esse et boni, non hujus, sed totius generaliter : et sic bonum pertinet ad naturam quæ diffunditur, et generale est. Et iste est intellectus Boetii.

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

Utrum malum possit esse a summo bono per aliquem modum[1] *?*

Tertio quæritur, Si malum possit esse a summo bono per aliquem modum ?

Et videtur, quod sic.

1. In ordine enim causarum sic est, quod quidquid est a secunda causa, est etiam a prima. Constat autem, quod malum est a voluntate hominis et Angeli. Videtur ergo, quod sit a prima causa : quia secunda causa a prima causa habet et quod est, et quod causa est.

Quod autem malum etiam culpæ ab Angeli et hominis sit voluntate, dicit Augustinus in *Enchiridion* : « Nequaquam dubitare debes rerum quæ ad nos pertinent bonarum causam non esse nisi bonitatem Dei : malarum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, Angeli primo, hominis postea. » Ergo malum etiam culpæ videtur esse a prima causa, licet non immediate.

2. Adhuc, In libro de *Causis* super primam propositionem dicitur, quod « prima causa subtrahente causalitatem, deficit causalitas in secunda. » Si ergo a prima causa non esset operatio mali, videtur quod a secunda esse non possit.

3. Si forte dicatur, quod operatio mali vel malum a causa deficiente est : et causa deficiens non ordinatur ad causam non deficientem : quia dicit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Omne quod deficit, ab eo quod est, deficit in non esse. » Causa autem ad quam non

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXIV, Art. 2 et 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

pertinet non esse, non potest esse causa deficiendi : et sic malum non est a prima causa. Contra est, quod etiam exemplum Augustini est, quia claudicatio malus gressus est : et tamen cum ibi sint duæ causæ ordinatæ ad claudicationem, et una per aliam, scilicet vis motiva sita in femore vel genu, et tibia curva, nihil est de claudicatione in tibia curva, quod non sit a vi gressibili quæ est in femore et quæ est in genu. Videtur ergo a simili, quod nihil influente prima causa, non possit esse malum ab Angeli et hominis voluntate.

4. Adhuc, Si non sit voluntas, non erit in actu voluntatis. Ergo a destructione consequentis, si est in actu voluntatis, voluntas est : et si voluntas est, oportet quod prima causa influat esse. Ergo si est actu voluntas, oportet quod prima causa influat esse, et quo voluntas est, et quo in actu est : sed quo in actu est, causa mali est. Ergo quo causa mali est, a prima causa est : et sic videtur, quod malum quod ab ipsa fit, ad primam causam referatur.

Sed contra. In contrarium est

1. Quod dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod « bonum causa mali esse non potest, sicut ignis sive caloris non est infrigidare [1] ». Deus autem bonum est. Ergo non potest esse causa mali.

2. Adhuc, Contrarii non est contraria adducere, sed destruere, sicut patet in albo, quod non adducit nigrum, et in omnibus aliis. Ergo cum, sicut dicit Dionysius, boni sit bona adducere, non erit boni adducere malum, sed destruere. Deus autem per se bonum est, et non nisi bonum, et nihil aliud nisi bonum.

3. Adhuc, Matth. vii, 18 : *Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere.* Et, ibidem, xii, 33 : *Aut facite arborem bonam, et fructum ejus bonum : aut facite arborem malam, et fructum ejus malum.* Ex his omnibus accipitur, quod a bono non potest esse malum, nec e converso a malo bonum.

Si hoc conceditur, ulterius quæritur, Utrum malum pœnæ possit esse a summo bono ? Quæst. 1.

Et videtur, quod non.

Malum enim pœnæ defectus est, ut dicit Dionysius. Dicit enim, quod nec in corpore, nec in anima malum est, hoc est, habet esse. Et jam habitum est per Augustinum in libro LXXXIII *Quæstionum*, quod « causa quæ non novit non esse, sive cujus non est non esse, non potest esse causa deficiendi [2]. » Cum ergo omnis pœna defectus sit, nulla pœna potest esse causata a primo bono.

In contrarium hujus est, Sed contra.

1. Quod dicitur, Amos, iii, 6 : *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit?* Isa. xlv, 6 et 7 : *Ego Dominus, et non est alter : formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum.* Ergo malum pœnæ ad minus a summo bono est.

2. Adhuc, Augustinus dicit, quod « omne quod justum est, bonum est. » Et arguit ulterius a nomine ad casum, quod « omne quod juste fit, bene fit. » Et quod justum est, et bene fit, a summo bono est. Ergo cum pœna juste fiat peccatoribus, pœna a summo bono est.

Ulterius quæritur, Si hæc pœna quæ est corruptio boni naturalis, sive pronitas ad malum, a summo bono est? Quæst. 2.

Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Augustinus in libro de *Nuptiis et concupiscentia* contra Julianum Pelagianum, quod « ex hac pœna tamquam ex filia peccati, peccatum originale innascitur in nobis parvulis. » Quod autem ex malo est, et ex quo malum est, a summo bono esse non potest :

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 20.

et sic pœna a summo bono esse non potest.

2. Adhuc, Generaliter dicitur, Sapient. I, 13 et 14, quod *Deus mortem non fecit,... sed sanabiles fecit nationes orbis terrarum.* Et, ibidem, II, 24 quod *invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Et, ibidem, I, 16 quod *impii manibus et verbis accersierunt illam,* scilicet mortem. Ergo videtur, quod Deus nullum malum fecerit, et quod nullum malum possit esse a summo bono. Ergo nec hoc malum quod maxime causa mali est, quod est pronitas ad malum.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est,

1. Quod dicit Gregorius, quod per justitiam Dei fit, quod peccatum quod per pœnitentiam citius non deletur, suo pondere ad aliud trahit. Non autem habet pondus nisi pronitatem. Videtur ergo, quod pronitas illa per justitiam Dei fiat : et sic fit a summo bono.

2. Adhuc, Augustinus in libro *Confessionum* : « Jussisti, Domine, et sic est : ut pœna sit sibi omnis inordinatus actus. » Non autem pœna est nisi pondere trahente ad malum et diminuente bonum. Cum ergo hoc jussu Dei fiat, sequitur quod a summo bono fiat.

3. Adhuc, Isa. VI, 10 : *Excæca cor populi hujus, et aures ejus aggrava, et oculos ejus claude : ne forte videat oculis suis, et auribus suis audiat, et corde suo intelligat, et convertatur, et sanem eum.* Ex hoc expresse accipitur, quod pronitas ad malum et difficultas ad bonum infligitur a Deo : et sic malum hoc a summo bono est.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum est, quod a summo bono effective nullo modo potest esse malum. Cujus causa est, quia summum bonum non est nisi bonum : et licet operatio sua quæ est creatio, voluntaria sit, ut dicit Damascenus, quod creatio est opus voluntaris existens : tamen voluntas ab essentia non separatur. Et ideo una est voluntas trium, si una est essentia trium : et tres sunt unum summum bonum. Et ideo bonum non potest esse nisi boni diffusivum et vocativum : et omne quod vocatur ab ipso ad esse, in bono plantatum est, et ad bonum conversum, sicut in antehabitis probatum est. Aliter sequeretur, quod essentiali operatione bonum esset a malo : quod nullus accipit intellectus. Quia, sicut dicit Dionysius, sicut ignis sive caloris non est infrigidare, ita boni non est malum facere. Et licet calidum accidentali operatione aliquando faciat ad citius infrigidandum, vel fortius infrigidandum, sicut de nube grandinis in libro *Meteororum* dicit Aristoteles, tamen operatione essentiali non facit hoc. Et ideo a primo et summo bono, quod non nisi bonum est, nullo modo malum esse potest. Sed, sicut dicit Proclus, ab eo quod aliud quam bonum est, quod bonum participat, et non est per essentiam bonum, potest fieri malum. Hoc enim vel naturali perversione corruptum, vel electiva aversione depravatum, potest averti a bono ad quod naturaliter est, et in quo naturaliter plantatum est, et sic egredi in opus et esse causa mali : eo quod sic summo bono privatum est, et malum, ut dicit Augustinus, non nisi privatio boni est.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod in causis ordo est. Et verum est, quod si tertium est a secundo eo ordine quo secundum est a primo, sequitur quod tertium sit a primo : si autem tertium est a secundo eo defectu quo secundum deficit a primo, tunc non sequitur : quia secundum deficit a primo in eo quod non habet a primo. Et ita est de Angeli et hominis voluntate. Aversionem enim ab incommutabili bono, et etiam potentiam aversionis non habent a primo, sed ex seipsis in quantum sunt ex nihilo. Malum autem est quod fit per aversionem ab incommutabili bono. Et ideo non procedit argumentum.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod si prima causa omnino subtraheret causalitatem,

secunda non esset, nec operaretur. Sed quando prima causa influit causalitatem quoad aliquid, scilicet quoad esse, et quoad potentiam operandi : et secunda causa vertibilitate propria avertitur ab influentia primæ causæ, quæ est bonitas quam influit causa prima : tunc incidit corruptio boni, quæ est malum : et tunc illud malum est a secunda causa, et non a prima. Et est simile, quod ars architectonica manui secantis influit secare ad lineam rectam. Si autem manus tremat, vel contracta sit, vel lignum nodosum, secatio non fiet ad lineam rectam. Et tunc sectio non recta, quæ malum est, a manu vel ligno nodoso fit, et non ab arte : eo quod tunc non secat secundum quod ei influitur ab arte, sed secundum id quod manus vel lignum deficit ab arte.

Ad aliud dicendum, quod sicut jam habitum est, si nihil influeret prima causa in secundam, secunda nihil penitus esset. Sed hoc non est verum. Et est bonum simile quod ponit Augustinus de claudicatione. Sed sicut in claudicatione claudicatio quæ malum gressus est, non potest referri ut ad causam ad virtutem gressibilem quæ in genu vel femore sita est, sed ad solam tibiæ curvitatem. Item, sicut gressus sub curvitate acceptus, non potest referri nisi ad curvitatem, et non ad virtutem gressibilem ut ad causam. Sic malum in opere non potest referri nisi ad aversionem, et opus sub forma mali acceptum, referri non potest nisi ad voluntatem aversionis, et non ad summum bonum ut ad causam. Sicut tamen in claudicatione quidquid gressus est, et existentiam habet sive substantiam, non refertur ad causam nisi ad virtutem gressibilem primo, et secundo ad tibiam ut tibia est : ita quidquid in opere sive in motu voluntatis essentiæ vel substantiæ est, ad primum bonum refertur ut ad causam primam, et ad voluntatem ut voluntas est, ut ad secundam causam. Et ideo malum dicitur nulla esse *substantia* vel essentia in Glossa super illud Psalmi LXVIII, 3 : *Infixus sum in limo profundi, et non est substantia.* Et dicitur esse *nihil* in Glossa super illud Joannis, I, 3 : *Sine ipso factum est nihil quod factum est.* Sicut enim Boetius in *Consolatione philosophiæ* dicit : « Esse verum uniuscujusque est, quod ordinem retinet servatque naturam. » Malum autem est, quod ab esse recedit, et corruptio est ordinis naturæ : et quod hoc modo ut corruptio ab esse recedit, nihil est. Et si dicatur, corruptio est : ergo aliquid est : est fallacia secundum quid simpliciter.

Ad aliud dicendum, quod consequentiæ istæ bonæ sunt usque ad illam, secundum quod in actu voluntatis est, causa mali est : hæc est enim falsa simpliciter proposita ; non enim causa mali est secundum quod in actu voluntatis est, sed secundum quod in actu tali est aversio ab incommutabili bono. Ad 4.

Id quod in contrarium est, concedendum est. Ad object.

Tamen hoc quod de Matthæo inducitur, quod generaliter probare videtur, quod a nullo bono possit esse malum : cum Augustinus dicat, quod malum non sit nisi a bono, hoc est, a bona Angeli vel hominis natura. Dicendum, quod *arbor bona* dicitur ibi per similitudinem ad liberum arbitrium, vel voluntas cum conversione habituali et actuali ad summum bonum. Illa enim ut talis egrediens in actum, non facit nisi fructum bonum. Sicut arbor quæ actualiter concepit succum bonum et plene digestum in organis arboris, sole movente et imprægnante arborem, non potest facere nisi fructum suavem. Et sicut *arbor mala* quæ concepit succum malum ad plenum non digestum calore solis, sed (sicut dicit Philosophus in IV *Meteororum*) molinsim sive indigestionem passum, non potest facere fructus bonos. Ita voluntas sive liberum arbitrium conversa ad commutabile bonum, et nullo calore amoris ordinata ad primum bonum, tentatur a concupiscentia sua, illecta dulcedine boni commutabilis, et abstracta ab amore boni Ad object. 3.

incommutabilis : ideo fructum bonum non potest facere in quantum talis. Et ideo dicitur, Jacobi, I, 13 et 14 : *Nemo cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentatur... Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua, abstractus et illectus.* Et sicut dicit Augustinus, hoc est totum rationalis naturæ malum : quia tunc fruitur utendis, et utitur fruendis. Sicut tamen innuit in *Littera*, cum dicit : *Aut facite arborem bonam*, etc. [1], una voluntas quæ per naturam bona est, per aversionem vel conversionem potest esse causa boni et mali : et sic ab eo quod est bonum, est malum.

Et si dicas, quod talis natura potest esse bona et mala. Dicendum, quod falsum est. Natura enim in eo quod natura, non potest esse nisi bona : quia a bono est. Unde Dionysius dicit, quod « data naturalia etiam in dæmonibus bona sunt. » Et quamvis possit esse mali causa, non propter hoc tamen mala est. Quia probat Aristoteles in IX *Metaphysicæ*, quod propter potentiam mali nihil malum est : quia potentia mali nihil ponit de actu sive forma mali. Et natura bona se habet ad voluntatem bonam et ad voluntatem malam, sicut bona terra se habet ad arborem bonam et ad arborem malam : radicantur enim bonæ et malæ voluntates in una natura bona, sicut arbores bonæ et malæ in una bona terra.

Ad quæst. I. Ad id quod ulterius quæritur de malo pœnæ, dicendum quod hoc est malum : quia est contrarium naturæ bonæ, ut dicit Augustinus ; et in quantum contrarium, pœnale est in dissensu naturæ. Et hoc est ideo, ut dicit Dionysius, quia destitutio et corruptio est modi, commensurationis, et harmoniæ, in quibus natura consistit. Et hoc quidem malum in inferente sive agente aliquid est, sed in sufferente non nisi corruptio est. Sicut decollatio in decollante percussio est, in decollato autem tantum interitus. Et hoc modo quo est sic, a summo bono est : quia sic justum est, et juste fit. Justum enim est, quod fiat retributio pro meritis. Hoc autem modo quo corruptio et dissolutio est pœna, est contraria naturæ bonæ, et in natura bona est, et sic causam efficientem non habet, sed deficientem potius, ut dicit Augustinus : causatur enim a perversitate malæ voluntatis, et non est a Deo, nisi sicut dicitur tenebra esse a sole quando lumen non influit. Et sic pœna inferni ordinando et infligendo est a Deo et a bonitate Dei, instrumentaliter autem ab igne : sed sicut in subjecto est, in bona natura est dissolutio ipsius. Et subtiliter loquendo non habet esse vel essentiam veram, sed est dissolutio et corruptio modi, commensurationis, et harmoniæ, quæ conservant bonam naturam in vero esse. Hoc tamen fit ordine justitiæ divinæ, quæ ordinat culpæ malum per pœnam, et redigit ad bonum ordinis quod in seipso bonum esse noluit.

Et sic intelliguntur dicta Amos et Isaiæ.

Ad dictum Augustini patet solutio per hæc quæ dicta sunt.

Ad id quod ulterius quæritur de pœna pronitatis ad malum, leve est solvere. Est autem talis pœnæ triplex consideratio, scilicet secundum comparationem ad naturam cujus pœna est. Et secundum comparationem ad causam meritoriam, quæ est culpa, cujus ordinatio est. Et secundum comparationem ad justitiam, cujus inflictio est Et primo quidem modo inobedientia est inferiorum virium ad rationem, quæ inobedientia non est ex aliquo existente vel substante secundum quod hujusmodi est : sed fundatur in corruptione boni naturalis secundum dissolutionem modi, commensurationis, et harmoniæ, quibus se deberent habere inferiores vires ad

[1] Matth. XII, 33.

obediendum rationi. Et sic non est à Deo, nisi sicut tenebra a sole retrahente lumen, et defectum influxionis modi, commensurationis, et harmoniæ, pro causa habet. Secundum autem comparationem ad causam demeritoriam, causam efficientem non habet, sed deficientem, ut superius dictum est. Sed in comparatione vero ad justitiam divinam, quæ bonitas Dei est, quæ infligendo eam ordinat culpam, a summa bonitate est, secundum quod summa justitia summa bonitas est. Sic justum est, ut dicit Gregorius in *Dialogis*, ut qui non vult cum potuerit, infligatur ei non posse cum voluerit.

Et sic intelliguntur auctoritates Gregorii, Augustini, et Isaiæ super his inductæ.

QUÆSTIO XXVII.

De oppositione mali ad bonum

Deinde quæritur de oppositione mali ad bonum.

Et primo quæruntur quinque.

Primo enim quæritur, Utrum universaliter omni bono opponatur malum ?

Secundo, Si malum habeat esse in bono universaliter ?

Tertio, Si malum sit corruptio boni universaliter ?

Quarto, Si malum est corruptio boni, quomodo corrumpat illud, et quod sit bonum illud ?

Quinto, Si malum in omnibus corporalibus et spiritualibus sit per unam rationem, vel diversas ?

MEMBRUM I.

Utrum universaliter omni bono opponatur malum ?

Primo ergo quæritur, Utrum universaliter omni bono opponatur malum ?

Et circa hoc quæritur duo, scilicet si opponatur ? Et,quo genere oppositionis ?

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Utrum omni bono opponatur malum ?

Quæratur ergo, An omni bono opponatur malum ?

Et videtur, quod sic.

1. Opposita enim secundum rationem formæ opposita sunt : subjectum enim, ut dicit Aristoteles in primo *Physicorum*, nulli opponitur. Quæcumque autem ratione formæ opponuntur, universaliter opponuntur. Ergo omni bono ubicumque sit, opponitur malum. Et sic sequitur, quod etiam divino bono opponitur malum.

2. Adhuc, Universaliter opponuntur,

quorum rationes universaliter oppositæ sunt : boni et mali oppositæ sunt rationes in omnibus : ergo bonum et malum opponuntur in omnibus.

3. Adhuc, Si aliqua opponuntur gratia formæ, inter ea in quibus simplicius et verius est forma illa, major est oppositio : eo quod magis distant illa ab invicem. Bonum et malum opponuntur, hoc constat : ergo ubi simplicius est forma boni et verius, illud magis opponitur malo. Simplicissime autem et verissime forma boni in summo bono est. Ergo in illo maxime opponitur malo.

4. Hoc etiam videtur velle Augustinus in libro XI de *Civitate Dei*, ubi didicit, quod « vitium contrarium est Deo. »

5. Si forte dicat aliquis, quod istæ rationes tenerent, si bonum et malum opponerentur contrarie : sed hoc non est verum, sed opponuntur ut privatio et habitus.

Objicitur in contrarium, quod multo magis hoc tenet de oppositis ut privatio et habitus : quia privatio non potest definiri nisi per habitum : et ideo ubi habitus simplicior est, magis apparet oppositio privationis.

Præterea, In VIII *Metaphysicæ* vult Aristoteles, quod etiam contraria secundum oppositionis distantiam reducantur ad oppositionem privationis et habitus etiam secundum suas causas essentiales, ut patet in albo et nigro. Si enim album causatur ex diffusione luminis in clara superficie, nigrum ex privatione talis diffusionis causabitur. Et si calidum causatur ex motu a centro ad circumferentiam, frigidum (ut dicit Avicenna) ex abscissione sive privatione talis motus causabitur. Et sic videtur, quod magis tenet in privative oppositis, quam in contrariis.

6. Adhuc, Videtur quod summo bono opponitur malum : quia quod corruptivum est alterius, opponitur ei et est contrarium illi. Malum autem boni summi est corruptivum. Ergo videtur ei esse oppositum. Habitum enim est in præhabitis, quod summum bonum relucet in omnibus bonis quæ participative bona sunt. Et constat, quod illa resplendentia summi boni privatur per malum : est enim malum privatio primæ formæ boni in qua plantatum est bonum quod est a bono, et per quam bonum creatum convertitur ad bonum primum. Et sic videtur, quod malum privatio sit et corruptio primi boni.

7. Adhuc, Constat, quod secundum bonum nec est nec intelligitur sine forma primi boni, ut dicit Augustinus : ergo videtur, quod a forma boni corrumpi non potest nisi corruptione formæ primi boni : illa enim manente in ipso, semper et est et intelligitur et dicitur esse bonum, et non malum. Et est simile de forma exemplaris in exemplato, quando exemplatum plantatum est in forma exemplaris : illius enim corruptio non potest esse, nisi corruptione formæ exemplaris corrumpatur.

Si autem hoc concedatur, contrarium est quod probatur in philosophia, quod Sed

1. Si primum bonum, nec habet oppositum, nec simile : et sic bono primo nihil est oppositum.

2. Adhuc, Si oppositum sibi esset aliquid : tunc ipsum et suum oppositum nata essent fieri circa idem : et sic malum posset cadere in primum bonum : quod omnino absurdum est.

Ulterius quæritur, Quale malum opponitur bono naturæ? Q

Si enim hoc sit malum culpæ : cum illud etiam opponatur bono gratiæ, tunc videtur unum opponi duobus uno genere oppositionis : quod est contra Aristotelem in primo *Topicorum*. Si autem dicatur, quod hoc sit malum pœnæ quod opponitur bono naturæ : tunc videtur, quod malum culpæ non corrumpit vel vitiat bonum naturæ : quod est contra omnes sanctos, Dionysium, et Augustinum, et alios : et contra Evangelium

Lucæ [1], ubi incidens in latrones spoliatus est (ut dicit Glossa) gratuitis, et vulneratus in naturalibus. Et constat, quod utrumque istorum non est factum nisi per peccatum. Ergo per peccatum vulnerantur naturalia. Malum ergo culpæ contrarium est bono naturæ, vel oppositum : quia nisi esset oppositum, non esset corruptivum ipsius, ut dicit Dionysius.

Solutio. Dicendum, quod sicut in philosophia probatum est, primum bonum in se consideratum et ab omnibus participantibus ipsum separatum, nec habet consortem, nec similem, nec comparem, nec oppositum, nec contrarium, nec adversarium. Et hoc ex proprietatibus primi in philosophicis irrefragabiliter probatum est, et ab Avicenna et ab Algazele in *metaphysicis* suis, et in libro de *Causis* a nobis. Si autem primum consideretur in participantibus ipsum, a quibus non secundum primam et puram bonitatem participatur, ut in libro de *Causis* probatum est : tunc recipit plus et minus, et simile et contrarium.

Unde cum quæritur, Utrum universaliter omni bono opponatur malum? Dicendum, quod non : quia primo bono in se considerato nullum opponitur malum.

Si autem quæritur, Utrum bonum participative dictum, universaliter habeat malum oppositum? Dicendum, quod sic. Quod patet ex verbis Dionysii, qui ostendit malum esse privationem boni tam in dæmonibus quam in animabus rationalibus et sensibilibus et vegetabilibus, et in corporibus secundum omnes differentias corporum, et etiam in multum vulgata materia malum, et in nullo habere aliquid vel dicere, sed esse privationem boni quod consistit in modo, commensuratione, et harmonia ordinis. Quæ probatio nihil valeret, nisi omni bono per participationem dicto malum esset oppositum.

Ad objecta autem primum et secundum dicendum, quod oppositio quidem est secundum formam et secundum rationes formales. Sed communitas formæ in participantibus formam non est una. Sed quædam est communitas univoci : et de hac procedunt objectiones. Et quædam est communitas analogiæ, in qua id quod vere secundum formam dicitur, est in uno, et non in aliis nisi secundum modum quemdam habitudinis ad illud : et de tali communitate non procedunt rationes. Illi enim quod sic secundum formam commune dicitur, multa accidunt in uno quæ non accidunt in alio. Et est exemplum de necessario, quod dicitur de eo quod est ens necesse, et de eo quod non potest aliter se habere : et ei quod est ens necesse, nullum opponitur contingens vel possibile : ei tamen quod est impossibile aliter se habere, per aliquem modum opponitur et contingens et possibile : si enim compararetur ad causam per quam exivit in esse, et contingens erit et possibile. Et sic est de bono quod per communitatem analogiæ dicitur de creato et increato : et simpliciter est in bono increato, in aliis autem secundum modum, quia scilicet sunt a bono, et in bono, et ad bonum illud, ut dicit Dionysius. Et ideo accidit ei oppositio mali secundum quod participative dicitur, quæ non accidit ei secundum quod in se accipitur et ut primum bonum, quod essentialiter bonum est et causa boni. Ad 1 et 2.

Ad aliud dicendum, quod de formis univoce dictis bene procedit objectio : de formis autem per analogiam communibus nihil valet. Et hujus causa dicta est in præhabitis de bono. Ibi enim probatum est, quod malum non potest esse nisi a bono et in bono, quod averti potest a primo bono. Ad 3.

Ad dictum Augustini dicendum, quod vitium sive malum non est contrarium Deo in se ut primo bono : quia illud nec Ad 4.

[1] Cf. Luc. x, 30.

vitiat, nec vitiare potest, illi enim nocere non potest : sed dicitur contrarium large, quia vitiat et corrumpit bonum quod est ab ipso, et in ipso, et ad ipsum.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod si privatio et habitus acciperentur secundum formam univoce dictam, tunc valeret ratio introducta : sed hoc non est, ut jam habitum est.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod forma summi boni non est essentialiter forma boni per participationem dicti : et ideo essentialiter non corrumpitur, sed respendentia vel imitatio vel similitudo ad ipsum, hoc est, per accidens, scilicet corruptione boni in quo respondet, et quod imitatur ipsum, et simile est ei : hoc enim susceptibile est mali, et non primum bonum.

Ad 7. Per hoc patet solutio ad sequens. Concedimus enim, quod licet bonum secundum nec sit, nec intelligitur sine forma primi boni : tamen corrupta forma boni secundi, per accidens corrumpitur resplendentia formæ primi boni, sed ipsa in se manet incorruptibilis.

Ad object. Quod in contrarium objicitur, concedendum est.

Ad quæst. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod in omni culpa pœna est, ad minus pœna damni, quæ etiam culpabilis est, quia voluntaria est. Ipsa enim aversio a bono incommutabili, privationem dicit boni incommutabilis, quæ pœna maxima est, et contrarium naturæ boni : quod innuit Psalmus vii, 1, secundum Hieronymi translationem : « Conserva me, Domine, quoniam speravi in te : et bene mihi non est sine te [1]. » Joan. xiii, 5 : *Sine me nihil potestis facere.* Et per hanc pœnam malum culpæ opponitur etiam bono naturæ. Et hoc modo unum opponi duobus nihil est inconveniens, propter duo quæ sunt in illo, sicut dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, quod « voluntarium propter duo quæ sunt in ipso, opponitur duobus, scilicet involuntario per ignorantiam, et involuntario per violentiam. »

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Quo genere oppositionis opponitur malum bono ?

Secundo quæritur, Quo genere oppositionis opponitur malum bono ?

Videtur autem, quod non opponitur contrarie.

1. Contrarium enim non est in contrario, nec potest esse. Dicunt autem omnes sancti Doctores, Augustinus, et Dionysius, et alii, quod malum est in bono : ergo malum et bonum non possunt esse contraria.

2. Adhuc, Utrumque contrariorum est in actu : sed quod nihil est existentium, et nihil in existentibus, actu esse non potest : ergo nulli est contrarium. Prima patet per inductionem in omnibus contrariis. Secunda probatur a Dionysio in libro de *Divinis nominibus*, ubi omnia inducendo probat, quod malum nec est aliquid existentium, nec aliquid in existentibus [3]. Ergo malum et bonum non possunt esse contraria.

Nec possunt opponi ut privatio et habitus, ut videtur.

1. Privatio enim non salvatur in habitu, nec e converso habitus in privatione :

[1] Vulgata habet, Psal. vii, 1 : *Domine Deus meus, in te speravi : salvum me fac ex omnibus persequentibus me, et libera me.* Cf. Psal. xv, 1.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXIV, Art. 1. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[3] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

malum autem substantivatur in bono, ut dicunt Augustinus et Dionysius : ergo malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus.

2. Adhuc, De privatione non est regressio in habitum, ut patet in cæcitate, et surditate, et aliis : de malo autem regressus est ad bonum : ergo bonum et malum non opponuntur ut privatio et habitus.

Videtur etiam, quod non opponantur ut relativa.

Relativa enim posita se ponunt, et perempta se perimumt, et secundum eumdem casum ad convertentiam dicuntur. Et sic se non habent ad invicem bonum et malum : non enim si bonum est, malum est, nec bonum mali bonum est, nec malum boni malum est. Bonum ergo et malum non opponuntur ut relativa.

Nec opponuntur ut affirmatio et negatio. Non enim alterum negat quod ponit reliquum. Et sic videtur, quod nulla generis oppositione opponuntur.

In contrarium hujus est quod dicit Augustinus in *Enchiridion*, quod « in his duobus contrariis quæ sunt bonum et malum, fallit illa regula dialecticorum, quæ dicit contraria simul in eodem esse non posse [1]. » Ergo sunt contraria.

Et gratia hujus ulterius de verbo Augustini.

1. Dicit enim, quod malum non coalescit nisi in bono : et sic malum in bono est : et sic regula dialecticorum fallere videtur.

2. Adhuc, Dionysius dicit, quod malum non est nisi mixtum bonum. Mixta autem licet in excellentiis virtutum suarum non habeant miscibilia, tamen actu simul habent ea, ut dicit Avicenna. Si ergo malum est mixtum bonum, in illo mixto actu est et bonum malum, quamvis nec bonum sit in excellentia virtutum nec malum.

3. Adhuc, Dionysius dicit, quod malum non est nisi diminutum bonum. Sed in omni diminuto aliud est diminuens, et aliud diminutum. Illud ergo diminuens aut est bonum, aut malum. Non bonum : quia bonum non diminuit bonum. Ergo malum. Ergo malum est mali : et hoc abibit in infinitum, ut dicit Aristoteles. De illo enim malo iterum quæritur : si enim est diminutum bonum, aliud erit diminuens, et aliud diminutum : et non erit stare, nisi detur aliquod esse primum malum quod omnis mali malum est, sicut datur primum bonum quod omnis boni bonum est. Et ex hoc sequitur, quod aliquod est principium mali, sicut aliquod principium boni. Et hoc negat Dionysius, dicens, quod « malum nec principium est, nec ab aliquo principio. » Si enim principium est, aliquod existentium est : et si est, in quantum est, bonum est : et non potest intelligi, quod bonum mali sit productivum.

In contrarium dicti Augustini est, quod **Sed contra.**

1. Non potest intelligi, quod contraria simul sint in eodem. Contraria enim sunt, ut dicit Aristoteles in *Prædicamentis*, et Boetius in *Topicis*, quæ posita sub eodem genere maxime a se distant, et mutuo se expellunt ab eodem susceptibili. Quæ autem talia sunt, simul esse intelligi non possunt.

2. Adhuc, Augustinus videtur dicere opposita. Dicit enim, quod malum non est nisi corruptio boni : et sic videtur malum esse boni privatio : et si est boni privatio, non potest esse contrarium. Quæritur ergo, Quomodo sit contrarium, et quomodo privatio ?

3. Adhuc, Contraria videntur esse directe : si enim accipiantur duo opposita, et duo ad hæc sequentia, sic propositum dicitur de proposito, et oppositum de opposito secundum doctrinam Aristo-

[1] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 14.

telis. Sunt autem duo contraria, avaritia et largitas : et duo directe contraria, malitia et bonitas. Sequitur ergo, si largitas est bonitas, avaritia est malitia. Dicit autem Aristoteles in *Magnis moralibus*, quod virtus est bonitas, et quod vitium est malitia : virtus autem et vitium contrarie opponuntur : ergo denominative dicta ab eis, contrarie opponuntur : ergo bonum et malum opponuntur contrarie : simul ergo in eodem esse non possunt : quod est contra Augustinum.

Quæst. 2. Ulterius quæritur, Si, sicut dicunt Dionysius et Augustinus, malum est in bono substantivatum, non potest esse in bono nisi sicut in subjecto : quomodo ergo potest esse contrarium vel oppositum, cum dicat Aristoteles in primo *Physicorum*, quod subjectum neutri contrariorum est contrarium, sed utriusque susceptibile et salvativum ?

Videtur enim esse mirabile et contra philosophiam, quod malum sit boni corruptivum sicut contrarium contrarii, et quod boni sit salvativum et substantivum, et dans ei virtutem pugnandi contra bonum : quæ omnia de malo et bono dicit Dionysius.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod bonum et malum secundum sua nomina opponuntur ut privatio et habitus, sed secundum suas essentias quas nominant, sive secundum qualitates quas servant, opponuntur ut contraria.

Ad 1 et 2. Ad primum ergo dicendum, quod *malum* nomen impositum est a privatione : sed id cui impositum est, dispositio est, vel dispositum est dispositione cui annexa est privatio. Et est exemplum Dionysii, fornicatio et castitas. Fornicatio enim dispositio est et qualitas a qua dicitur fornicator, quæ dispositio in quantum est privans ordinem concupiscibilis in modo et commensuratione et harmonia ad rationem rectam (ut ibidem dicit Maximus in scholio, quod appositum est litteræ Dionysii) malitia est : quia sic est boni privatio, et sic cadit in malum quod vocatur demens concupiscentia. Ut autem conversio est ad bonum commutabile, obscura resonantia est primi boni, quod omnes appetunt, et propter quod agunt quidquid agunt. Et sic subjectum est malitiæ, quæ corruptio est modi, commensurationis, et harmoniæ. Et hoc modo est contraria castitati : sic enim aliquid existentium est, et aliquid in existentibus, et actu est, in quantum autem est privatio ordinis ad rationem in modo, commensuratione, et harmonia, neque existentium est aliquid, neque in existentibus, neque actu est, nisi sicut corruptio dicitur esse actu quando corrumpit : cum tamen corrumpi non sit nisi deficere et privari. Et iste est verus intellectus Dionysii et Augustini. Sic ergo opponuntur malum et bonum, et ut privatio et habitus, et ut contraria.

Nec valet argumentum : quia non ut contraria sunt in eodem, nec unum in alio, sed ut privatio est in subjecto, quod retinet aliquid aptitudinis ad habitum et ad actum. Aliter enim cæcitas non esset deformitas in oculo, sicut nec est deformitas in lapide. Et propter hoc cæcitas dicitur malum oculi, et non malum lapidis.

Et sic patet solutio ad ea quæ objecta sunt de contrarietate.

Ad id quod objicitur de oppositione privationis et habitus, dicendum, quod privatio duplices habet considerationes. Potest enim considerari ut privatio est, et ut deformitas sive malum est. Et primo quidem modo non privatur in habitu : quia sic nihil est. Cæcitas enim, ut dicit Anselmus, non est plus aliquid in oculo quam in lapide. Secundo autem modo considerata fundatur in aliquo quod est habitus : et sic cæcitas oculi est fœditas et malum et turpitudo, et non lapidis.

Ad id quod objicitur de regressu, dicendum quod duplex est privatio : perfecta, et imperfecta, ut dicit Aristoteles in

V *Metaphysicæ*. Perfecta est, quæ privat et potentiam et habitudinem ad actum et habitum. Et talis privatio est mors, et cæcitas perfecta : et de hac non est regressus ad habitum. Et est privatio imperfecta, quæ non privat nisi habitum et habitudinem in parte, et non in toto : et talem privationem dicit malum in moribus. Et ideo a tali privatione potest esse regressus ad habitum.

Ad id quod objicitur de relativis, concedendum est. Bonum enim et malum non sunt relativa nisi secundum genus.

Similiter concedendum est, quod non opponuntur ut affirmatio et negatio, sive ut contradictoria.

ect. Ad dictum Augustini in *Enchiridion*, jam patet solutio. Etenim contraria non sunt in eodem, sed ut opposita ut privatio et habitus, eo modo quo dictum est. Habitudo enim potentiæ ad actum boni, quæ est habitudo inferiorum potentiarum ad rationem sive rationis ordinem, disposita dispositione mali, diminuta et imperfecta et corrupta est ad bonum. Et secundum hoc potentia cum habitudine substrata est malo, secundum quod refertur et radicatur in substantia animæ secundum partem inferiorem. Et sic nec opponitur malo, nec opponitur bono. Est tamen bonum secundum id quod habitudinis habet esse ad bonum : quia quod est ad bonum, bonum est. Et sic opponitur malo, et non est subjectum ejus. Nec in inconveniens oppositum esse in opposito, quod uno modo est subjectum et alio modo oppositum.

t.1. Et sic verum est dictum Augustini : et tamen non fallit regula dialecticorum. Regula enim dialecticorum intelligitur sic, quod opposita ut opposita non sunt in eodem. Dictum vero Augustini instat de his quæ uno modo sunt opposita, et alio modo subjecta. Sic enim omnis privatio imperfecta est in aliquo sui habitus, secundum quod malum et fœdum est.

Ad id quod dicit Dionysius, quod malum est mixtum bonum, dicendum quod large sumit *mixtum*, secundum scilicet quod in mixto virtus miscibilium remissa est et diminuta et fracta. Et est locutio per similitudinem et translationem. Bonum enim virtute sua destitutum et remissum et privatum in parte, dicitur *mixtum*, propter similitudinem destitutionis et remissionis virtutum miscibilium in mixto. Unde in argumento illo peccatum est, quod in secundo *Topicorum* vocat Aristoteles peccatum in problematibus, quod est transferre positam locutionem. Non enim sequitur, si aliqua per translationem similia sunt in uno, quod similia sunt in omnibus. Ad 2.

Ad id quod loquitur de dicto Dionysii, si malum sit diminutum bonum, dicendum quod sic, sicut probatum est. Ad 3.

Ad hoc autem quod objicitur, quod aliud est diminuens et aliud diminutum, dicendum quod si *aliud* intelligitur in ratione, falsum est : diminutum enim bonum est diminuens bonum per actum suum. Liberum enim arbitrium cum aversione ab incommutabili bono, est diminuens bonum per suum actum quod est bonum naturale. Elongat enim ipsum ab incommutabili bono, et facit ipsum minus habile. Si autem quæritur de diminuente illud bonum, dicendum quod ipsum per seipsum, hoc est, per aversionem propriam est diminuens : et sic est status in illo, et non procedit ulterius.

Quod in contrarium objicitur, jam solutum est. Malum enim in actu et habitu contrarie opponitur bono in actu et habitu. Malum autem secundum rationem mali, et bonum secundum rationem boni, ut privatio et habitus opponuntur, sicut jam sæpius determinatum est. Et sic in eo quod est contrarium, alia est ratio contrarii, et alia oppositi ut privatio et habitus : et hoc non est inconveniens. Ad object.

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur, Quomodo aliquid possit esse subjectum et contrarium? solutum est in antehabitis. Non enim secundum idem potest esse subjectum et contrarium. Dictum enim est in antehabitis, quod uniuscujusque naturæ bonum est, quod ultimatum ad proprii et connaturalis habitus operationem, est virtus ejus et statim in optimo. Hoc autem in homine quantum ad inferiores potentias a ratione suasibiles est habitudo ad rationem. Et si habitudo illa in habentibus se potentiis ad rationem consideretur, subjectum erit boni et mali, utriusque salvativum et substantificativum. Si autem consideretur ad ultimum actum ad quem est, erit bonum malo oppositum, sicut naturale innaturali, et habitus privationi, et bonum malo, et perfectum imperfecto. Et sic bonum imperfectum virtutem tribuit malo pugnandi contra bonum perfectum, sicut gressus sub claudicatione conceptus, virtutem habet pugnandi contra gressum rectum : quam virtutem claudicatio secundum se totam accepta non habet, quia secundum se nihil esset.

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRUM II.

Utrum malum habeat esse in bono universaliter?

Deinde quæritur, Si malum habeat esse in bono universaliter?

Et videtur, quod sic : quia

1. Dicit Augustinus, quod malum non coalescit nisi in bono : et loquitur universaliter : ergo videtur, quod malum non sit nisi in bono.

2. Adhuc, In XII *primæ philosophiæ* dicit Aristoteles, quod Pythagorici dixerunt malum boni regionem esse : et si malum est regio boni, tunc bonum erit in malo : ergo et malum in bono.

3. Adhuc, Malum fundatur in ente, quod constat. Aut ergo fundatur in ipso secundum quod est ens, vel secundum quod est unum, vel secundum quod est verum, vel secundum quod est bonum. Non secundum quod est ens : fundatur enim in illo quod corrumpit, et non corrumpit ens. Eadem ratione non fundatur in eo quod est verum, vel in eo quod est unum. Relinquitur ergo, quod fundetur in eo quod est bonum.

4. Adhuc, Corruptio non est nisi in corrupto : malum autem est corruptio boni: ergo malum est in bono.

In contrarium est, quod oppositum non est in opposito, nec potest esse : quia licet nata sint esse circa idem, tamen unum non potest esse in alio. Sed c

Solutio. Sicut dictum est in præhabitis, bonum uniuscujusque est secundum actum connaturalem et proprium ad quem terminatur virtus ejus, ut in I *Ethicorum* vult Aristoteles : et est in modo, commensuratione, et harmonia ad illum. Et hæc tria habitudinem potentiæ dicunt ad ultimum et optimum, quod propter hoc quod ultimum est potentiæ, et extremum in bono, est virtus ejus : et ratione horum trium dicitur unumquodque bonum. Et si quæritur subjectum mali universaliter, dicimus quod tam in corporalibus quam in spiritualibus, ut dicit Dionysius, potentia determinata modo, commensuratione, et harmonia ad ultimum et optimum, sive secundum esse, sive secundum bene esse, subjectum est mali. Sicut patet in cæcitate, quæ est malum oculi : hoc enim ut malum non est in oculo, nisi secundum quod potentia oculi modo, commensuratione, et harmonia se habet ad visum : eo quod visus est ultimum et optimum a quo determinatur virtus oculi. So

Unde malum est in eo quod est bonum, quamvis non sit in ipso secundum quod stat sub actu et habitu boni : quia aliter

opposita essent in eodem simul : quod esse non potest. Et iste est verus intellectus Augustini.

2. Pythagorici autem eadem ratione privationem vocabant malum. Et quia privatio relinquit malum cum modo, commensuratione, et harmonia ad formam secundum quam materia receptibilis est formæ quæ est bonum materiæ, dicebant malum esse boni regionem : non peccantes in alio, ut dicit Aristoteles, nisi quia eamdem receptibilitatem dixerunt esse loci et materiæ. Hoc enim non est verum, cum locus contineat id quod recipit, et sic formaliter se habeat ad ipsum : materia autem ab eo quod recipit, contineatur. Et ideo dicebant æquale bonum : eo quod hoc ad æquum terminat modum, commensurationem, et harmoniam. Inæquale autem dicebant malum : eo quod secundum modum, commensurationem, et harmoniam ad æquum non respondet, et ideo indeterminatam relinquit potentiam.

Ad aliud dicendum, quod malum fundatur in ente secundum habitudinem ad bonum, ut jam dictum est : sed non fundatur in ipso secundum quod stat sub habitu et actu boni.

Ad aliud dicendum, quod hoc modo corruptio omnis fundatur in corrupto, ut dicit Dionysius : quia non corrumpitur quid existentium : sed circa existens corrumpuntur modi, commensurationes, et harmoniæ, quibus se habet existens ad optimum.

Quod objicitur in contrarium, jam solutum est.

MEMBRUM III.

Utrum malum sit corruptio boni universaliter [1]*?*

Tertio quæritur, Si malum sit corruptio boni universaliter?

Et videtur, quod non.

1. Non enim corrumpit id quod relinquit : relinquit autem ens : ergo non est corruptivum entis. Relicto autem ente, sequitur quod sit bonum in quantum est ens. Dicit enim Dionysius, quod « omnia existentia et non existentia participant bonum. » Ergo videtur, quod bonum non corrumpit ad minus universaliter.

2. Adhuc, Si visus sequeretur ad subjecti positionem, cæcitas non posset esse corruptio visus : quia aliter opposita essent simul in eodem. Ergo a simili, quia bonum sequitur ad positionem entis, malum non potest esse corruptio boni : sequitur enim, si malum est, est : et si est bonum, est. Ergo si malum corruptio boni est : et quod corruptum est, non est : sequitur, quod idem sit bonum et malum, et quod idem est et non est, quod esse non potest.

3. Si forte quis dicat, quod malum non est in toto corruptum bonum, sed in parte. Videtur, quod hoc sit derisorium. Est enim bonum simplex habitus : simplex autem si corrumpitur, in toto corrumpitur. Si ergo malum est corruptio boni, videtur et universaliter et in toto corrumpi.

4. Adhuc, Hoc videtur in dæmonibus et damnatis, in quibus nihil boni videtur : nec relinquitur ibi potentia ad bonum, nec habilitas, nec habitus et actus

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXV, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

boni. Et sic videtur, quod non in parte, sed in toto corruptum sit et privatum.

5. Adhuc, Quod impossibile est ad bonum, nullam habet potentiam vel aptitudinem ad bonum, nec habitum, nec actum boni. Dæmones impossibiles sunt ad bonum. Ergo nullam habent potentiam, nec aptitudinem, nec habitum, nec actum boni. Quod autem sic se habet universaliter est privatum bono. Ergo videtur, quod malum ad minus aliquod universaliter sit privativum boni.

6. Adhuc, Si malum in parte privaret bonum, et non in toto : tunc malum nihil aliud esset nisi diminutum vel particulatum bonum. Bonum autem diminutum vel particulatum, ut dicit Dionysius, non opponitur malo : et si non opponitur, non corrumpit ipsum : et tunc sequeretur, quod malum non esset corruptio boni : quod est contra Dionysium et contra Augustinum. Non ergo potest dici, quod malum in parte corrumpit bonum, sed universaliter.

7. Adhuc, Nulla privatio sic opponitur habitui, quod in parte privet, et in parte non privet. Si enim sic opponeretur, privatio intenderetur et remitteretur : et sic unus esset cæcior alio, et unus surdior alio : quæ absurda sunt omnia. Ergo si malum privative, opponitur bono, videtur quod universaliter privet ipsum, et non secundum partem.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod secundum comparationem dicitur *malum, pejus, pessimum* : quod non posset esse si malum in toto privaret bonum : tunc enim positivus diceret rem suam in termino, et sic non haberent locum comparativus et superlativus : ambo enim illi gradus excessum dicunt super positivum.

Solutio. Solutio. Dicendum secundum Augustinum et Dionysium, quod malum universaliter non potest esse privatio boni in aliquo existentium. Et hujus causa dicta est in objiciendo : quia ex quo relinquitur ens, et ens et bonum convertuntur secundum supposita, sequitur quod sit bonum : et si est bonum, non universaliter est boni ratione privatum. Et hujus causa est, quod bonum dicit intentionem communem, et est de transcendentibus omne genus sicut et ens : et ideo ab ente separari non potest. Secus autem est in aliis privationibus et habitibus, in quibus habitus non ponit nisi particulare ens et determinatum, ut visus : et illi possunt privare privatione particulari, sicut ens in genere determinatum et specificatum privari potest genere remanente. Bonum enim, ut dicunt Aristoteles et Dionysius, est ex una tota et sola causa, malum vero omnifariam. Unde ex particularibus et diversis causis est malum : et ideo non potest privare bonum universaliter : sed privat quoad hoc, vel quoad illud. Et quoad hoc quod privat, non est : simpliciter tamen est : sicut cæcus vel mancus, quoad hoc quod cæcus est, nihil est, simpliciter tamen est : ita privatum habitu, vel actu boni, vel aliqua conditione boni, in quantum tale, non est, simpliciter tamen est, ut dicit Dionysius. Et hoc modo malum nihil est, et privatio est.

Ad Et per hoc patet solutio ad duo prima. Ex quo enim bonum ex universali et tota causa est et sola et perfecta, malum autem ex particulari corruptione, sequitur quod nihil universaliter est malum. Et ex quo bonum intentio communis est ab ente inseparabilis, non erat simile de bono et visu, et de malo et cæcitate.

Et quod dicitur, quod malum non in toto corrumpit bonum, verum est.

Et ad objectum in contrarium, dicendum quod licet bonum sit simplex habitus, non tamen est ex una et simplici causa, et una et simplici conditione : et ideo dicitur esse ex una et tota et universali causa. Tota autem et universalis est, quæ ex omnibus ad boni rationem facientibus est congregata. Et ex illa parte defectus potest esse in parte, et non in toto : et sic incidit malum. Sicut est videre in visu, qui est bonum oculi, et fit ex una et tota et universali causa visus, quæ

constituta est ex bona dispositione spiritus visivi clari, non commixti, et ad pupillam directi, et optima dispositione nervi optici, et debita figura et positione et claritate miringarum oculi, et debito ordine humoris crystallini. Ex toto enim illo sic congregato fit bonum oculi. Malum autem oculi omnifariam fit ex quolibet particulari defectu, licet visus sit simplex habitus.

Ad id quod objicitur de damnatis et dæmonibus, dicendum quod non universaliter privati sunt bono, ut dicit Dionysius.

Et quod objicitur, quod impossibiles sunt ad bonum, dicendum quod impossibilitas illa dupliciter consideratur, scilicet secundum comparationem ad naturam in qua radicatur, et secundum comparationem ad actum, ut scilicet actu boniformes fiant, ut dicit Dionysius. In prima consideratione non est in eis impossibilitas ad bonum : natura enim intellectualis quantum est de se, ordinabilis est ad bonum. In secunda autem consideratione est impossibilitas ex alia causa, scilicet ex ordine justitiæ condemnationis finaliter.

Patet etiam per hoc solutio ad sequens : non enim habent omnimodam impossibilitatem ad bonum.

Ad aliud dicendum, quod malum id quod est, est diminutum et corruptum bonum : non tamen extrahit rationem oppositionis, sed a ratione privationis : et ex hoc pugnat contra bonum quod deficit a bono perfecto. In antehabitis enim jam probatum est, quod bonum sub defectu causa mali est.

Ad aliud dicendum, quod licet privatio in quantum est opposita habitui, non intendatur et remittatur : tamen in quantum privat causam habitus, intendi potest et remitti. Sic enim non tantum dicit privationem habitus, sed elongationem ab habitu vel a potentia habituali, secundum quod privat a bono quod est ultimum et optimum potentiæ. Bonum enim est indivisio actus a potentia, sicut in antehabitis dictum est.

MEMBRUM IV.

Si malum est corruptio boni, quomodo corrumpat illud, et quod sit bonum illud[1] *?*

Quarto quæritur, Si malum est corruptio boni, quomodo corrumpat illud, et quod sit bonum illud ?

Videtur autem, quod hoc bonum quod corrumpitur a malo,

1. Non sit bonum gratiæ : hoc enim totum tollitur per quodlibet malum mortalis culpæ : bonum autem quod corrumpitur a malo, corrumpitur plus et minus per iterationem peccatorum.

2. Si dicatur, quod hoc sit bonum naturæ, quæro quæ sit illa natura ? Non enim videtur esse natura intellectus, vel voluntatis, vel liberi arbitrii : hæc enim non corrumpuntur in malis : quod patet, quia Dionysius de damnatis et dæmonibus dicit, quod « data illis naturalia dona nequaquam ea mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendissima. » Ergo videtur, quod malum talium non sit corruptio.

3. Si forte dicatur, quod tria sunt in anima, ut dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, potentiæ, passiones, et habitus. Et potentiarum non est corruptio malum, sed passionum quæ sunt affectiones ad bonum, et habituum naturalium virtutum : ita quod naturales virtutes dicantur ex naturalibus acquisitæ, secundum quod dicit Glossa super Matth. IX, 1 et seq., quod paralyticus ille naturales habuit

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. XXXV, Art. 5 et 6. Tom. XXVII hujusce novæ editionis nostræ.

virtutes, quibus portabatur ad Dominum. Videtur non esse verum. Affectiones enim ad bonum et virtutes naturales sæpe sunt in malis in peccato mortali existentibus incorruptæ remanentes : malum ergo non erit corruptio talium affectionum et talium habituum.

4. Adhuc, Constat, quod multi Stoicorum fidem non habentes, et in gratia non existentes, qui virtutem ponebant summum bonum, et omnia alia referenda dicebant ad virtutem, affectiones optimas habebant, et virtutes non solum morales, sed etiam heroicas : cum tamen non essent in gratia : videtur ergo, quod malum etiam mortalis peccati, talium affectionum et talium habituum non sit corruptio.

5. Si forte quis dicat, quod bonum quod dicitur naturæ bonum, non est ipsa animæ natura, nec potentia, nec affectio, nec passio, nec habitus : sed est habitudo potentiæ ad bonum et habilitas, quæ magis corrumpitur per peccati iterationem. Hæc enim est responsio communis. Videtur hoc non esse verum. Habitudo enim hæc comparatio et relatio est, et non est nisi in comparato et relato : nec potest corrumpi, nisi secundum esse quod habet. Non ergo potest corrumpi, nisi in comparato et relato. Comparatum ergo corrumpitur per se, et habitudo illa non nisi per accidens, corruptione scilicet comparati sive relati. Malum autem corruptio est boni per se. Non ergo malum videtur esse corruptio talis habitudinis sive habilitatis.

Quæst. 1. Ulterius quæritur, Si corruptio hæc sit una, vel plures ?

Videtur autem, quod una.

1. Unum enim uni opponitur : unum ergo malum unam solam infert corruptionem : est autem una corruptio unius solius corruptio : unum ergo malum corrumpit unum solum.

2. Hoc etiam videtur per hoc quod dicitur, Nahum, I, 9 : *Non consurget duplex tribulatio :* sive, sicut dicit alia translatio, non puniet Deus bis in idipsum. Unius ergo mali sive peccati non est nisi unica ademptio boni.

Sed In contrarium autem hujus est,

1. Quod dicunt Dionysius et Augustinus, quod malum scilicet est corruptio modi, commensurationis, et harmoniæ : sive modi, speciei, et ordinis : ergo videtur, quod unum malum plures inferat corruptiones : plurium enim corruptorum plures sunt corruptiones.

2. Adhuc, Hoc videtur per Augustinum in libro de *Natura boni.* Dicit enim, quod homo ex peccato inobedientiæ quatuor incidit in pœnas : et hoc idem etiam dicit Beda, scilicet impotentiam sive infirmitatem, ignorantiam, concupiscentiam rerum noxiarum, et malitiam sive malignitatem, hoc est, ad malum pronitatem, secundum quod dicitur, Genes. VIII, 21 : *Sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua.* Istæ enim plures corruptiones sunt : et tamen ex uno oriuntur peccato : corruptio ergo peccati non est una, sed multa.

Qu Ulterius quæritur, Si bonum naturæ quod corrumpitur per peccatum, in toto sit auferibile ?

Et videtur, quod sic.

Finitum enim est : si ergo peccatum unum aliquotam tollit illius boni partem, secundum peccatum æquale primo, tantam tollit, et tertium simile, et quartum : tot ergo possunt esse peccata quæ totum auferunt bonum.

Nec valet solutio quam quidam ponunt, scilicet quod secundum peccatum non tantam tollit quantam primum, sed tollit aliquotam residui, sicut est in divisione in infinitum in continuo. Dicit enim Aristoteles, quod « nihil per aliquotas dividitur in infinitum, sed stat divisio acceptis aliquotis per divisionem. »

Præterea, Non est ratio quare secundum minus tollat quam primum : cum bonum naturæ magis debile sit ad resi-

stendum secundo quam primo, et peccatum secundum tantæ virtutis sit in corrumpendo quantæ primum. Unde dictum istorum figmento est simile.

. 3. Ulterius quæritur, Cum peccatum sit mortale et veniale, utrum quodlibet istorum faciat istam corruptionem?

Et, videtur quod non.

Veniale enim compatitur secum bonum gratiæ et non corrumpit ipsum : ergo multo magis compatitur secum bonum naturæ, ita quod non corrumpit ipsum.

o. Solutio. Sicut in antehabitis dictum est, unumquodque existentium, ut dicit Aristoteles in I *Ethicorum*, habet connaturale et proprium naturæ suæ bonum, quod ad ultimum per dispositiones et habitus et organice deservientia et condecorantia ipsum deductum est in naturæ suæ optimo : et actus non impeditus secundum illud quasi felicitas ejus. Propter quod etiam felicitatem hominis in optimo et non impedito actu rationis ponimus secundum felicitatem activam : secundum felicitatem autem contemplativam in optimo et simplicissimo actu intellectus. Ex hoc autem relinquitur, quod uniuscujusque habitudo sit ad sui optimum, quæ quidem habitudo per dispositiones, habitus, organice deserventia et condecorantia perficitur ad optimum : et quæcumque corrumpunt dispositiones, habitus, et organa condecorantia, sunt malum illius : corrumpunt enim habitudinem ad bonum, quæ est bonum uniuscujusque. Et hoc modo peccatum est corruptio boni naturæ : quia adimit et corrumpit habitudinem naturæ et potentiæ ad optimum. Et per hoc patet quid est illud bonum, et qua corruptione corrumpitur.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum gratiæ non est illud bonum : bonum enim gratiæ in toto auferibile est: bonum autem quod corrumpitur malo, ut dicit Augustinus, non in toto est auferibile.

Ad aliud dicendum, quod natura intellectus vel voluntatis dupliciter consideratur, simpliciter scilicet, et secundum quod substrata est habitudini ad optimum. Et primo quidem modo non corrumpitur, sicut dicit Dionysius. Secundo autem modo corrumpitur per peccatum per corruptionem talis habitudinis in ipsa : quia illa est bonum ejus.

Ad aliud dicendum, quod potentiæ, affectiones, et habitus ex naturalibus acquisita simpliciter considerata non sunt bonum naturæ quod corrumpitur per peccatum : sed potentiæ sub habitudine ad optimum acceptæ, et affectiones et dispositiones ad optimum, et habitus ut rationi in modum naturæ consentanei ad optimum, secundum quod etiam dicit Philosophus, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum, ut coadjuvantia habitudinem ad bonum, sunt aliquid boni naturæ : et contraria istorum sunt mala. Et hoc modo quo sunt aliquid boni naturæ, adimuntur et corrumpuntur per peccatum, et non sunt in malis nisi diminuta et corrupta. Et quod dicit Glossa, quod paralyticus habuit virtutes naturales, dicendum quod cum dicitur, *virtus naturalis*, adjectivum *naturalis* diminuit rationem boni in virtute. Dicit enim Aristoteles, quod virtus in bono est extremum, licet in passionibus et operationibus in quibus est, sit medium. Ad 3.

Et per hoc etiam patet solutio ad sequens. Et ideo dicit Augustinus in libro de *Doctrina Christiana*, quod « si virtutes nobis persuadent, ut eas propter se amemus, etiam ipsas virtutes amare desistimus : quia cum sint ad aliud in eo quod virtutes sunt, illo non amato ad quod sunt, etiam ipsæ amari non possunt : tamen tota ratio amoris ejus quod propter aliud diligitur, fit in eo propter quod diligitur. » Unde patet, quod Stoicorum et aliorum virtutes sunt imperfectæ, et diminutum et ademptum est in eis bonum habitudinis ad optimum. Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod in veritate habitudo illa per se accepta non corrumpitur, sed in comparato : sed compara- Ad 5.

tum secundum se non est oppositum malo peccati : et ideo non corrumpitur hoc modo a peccato : sed vere loquendo et proprie potentia naturalis secundum quod substat habitudini ad optimum, per corruptionem habitudinis corrumpitur, sicut oppositum corrumpitur ab opposito. Dicit enim Aristoteles in V *Physicorum*, quod id quod in motu corrumpitur, duplex est, scilicet quod corruptioni subjicitur, et quod in motu abjicitur ut contrarium. Potentia ergo corrumpitur ut subjectum : habitudo autem ut contrarium.

Ad quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, Si corruptio hæc sit una, vel plures?

Dicendum, quod in veritate una est, eo quod unius est. Est autem plurium ad constitutionem unius convenientium, sicut modi, speciei, et ordinis, quæ sunt unius, et ad unum conditiones. Et sic dicitur in libro de *Causis*, quod intelligentia plures per influentiam a prima causa accipiens bonitates, non multiplicatur, sed unitur : quia per omnes illas magis ordinatur ad unum et simplificatur in illo. Ita habitudo ad unum multis ad unum juvantibus eam non multiplicatur, sed potius unificatur. Et sic intelligitur quod dicitur Nahum, I, 9, quod *non consurget duplex tribulatio*. Una enim ab uno et unius tribulatio est, licet secundum plura fieri possit.

Ad object. 2. Ad id quod objicitur de Augustino et Beda de quatuor pœnis, dicendum, quod illæ quatuor ex uno sunt et unius in communi, licet secundum plura ordinabilia secundum aliud in quatuor dividantur. Bonum enim animæ est, ut dicit Dionysius, secundum rationem esse, et malum ejus est esse contra rationem. Corruptio enim potest esse in obedibili ad rationem secundum facultatem obediendi : et sic corruptio ejus est infirmitas, quæ est difficultas ad bonum agendum. Potest esse in participando æqualiter ratione, sive ordine rationis : et sic corruptio ejus erit ignorantia. Potest esse ex movente contra rationem : et sic corruptio erit concupiscentia. Potest esse ex privatione ordinis ad finem rationis : et sic erit malitia. Et quia hæc quatuor in omni peccato sunt secundum aversionem ab incommutabili bono, et conversionem ad commutabile bonum, propter hoc hæc quatuor pœnæ sunt omnis peccati, et sunt pœnæ unius et ab uno : sed secundum diversa quæ sunt in uno, multiplicantur in quatuor. Et quod quidam dicunt, quod ista accipiuntur secundum aversionem ab incommutabili bono in quo sunt potentia, scientia, bonitas : et quod per aversionem a potentia incidimus in infirmitatem, per aversionem vero a scientia vel sapientia in ignorantiam, per aversionem vero a bonitate in malitiam, et per perversitatem appetitus abstracti a bono incommutabili incidimus in concupiscentiam : secundum aptationem quidem satis bene dictum est, sed non dicit veram causam. Vera enim causa est, quia ordinabile ad bonum rationis dictis quatuor modis a quolibet peccato vitiatur.

Ad id quod ulterius quæritur, Utrum bonum naturæ in toto sit auferibile? Ad

Dicendum, quod non. Et causa quam assignat Augustinus, bona est, scilicet quod remanente subjecto semper remanet ordinabilitas ad bonum, sine qua nec esse nec intelligi potest subjectum, et infinite se habet ad ipsum secundum virtutem. Malum autem quantumcumque multiplicetur, relinquit subjectum, et per consequens relinquit ordinabilitatem ad bonum, quæ est bonum naturæ : et ita non universaliter tollit bonum. Et ideo dicit Aristoteles in III *Ethicorum*, quod malum si universaliter malum sit, etiam seipsum destruit. Ratio tamen inducta de secundo et tertio malo, de necessitate procedit. Et solutio quam dixerunt antiqui, figmentum est : et causa vera est quæ dicta est, scilicet quod malum subjectum relinquit, et ad bonum ordinabilitatem. Unde sicut in continuo

vera causa divisionis in infinitum est, quod omnis divisio quantumcumque multiplicetur, relinquit formam continui in divisis : ita vera causa est, quod numquam adimi potest universaliter bonum per malum, quia omnis ademptio boni per malum quantumcumque multiplicetur, semper formam boni relinquit in adempto. Iste est intellectus Augustini.

Ad 3. Ad id quod quæritur de veniali, dicendum quod non corrumpit bonum. Et hoc est ideo, quia non proprie est malum, sed dispositio ad malum : et ideo disponit ad hoc, ut facilius per mortale sequens, bonum corrumpatur, et sic aliquid facit ad corruptionem.

MEMBRUM V.

Utrum malum in omnibus corporalibus et spiritualibus sit per unam rationem, vel diversas?

Quinto quæritur, Utrum malum in omnibus corporalibus et spiritualibus sit per unam rationem, vel diversas?

Et videtur, quod per unam.

1. Dicit enim Dionysius, quod malum Angeli est contra deiformem intellectum esse secundum corruptionem modi, commensurationis, et harmoniæ. Malum animæ contra rationem rectam esse : et iterum secundum corruptionem modi, commensurationis, et harmoniæ ad rectam rationem. Dicit adhuc, quod bonum corporis terminatio partium est ad formam corporis : cujus malum est turpitudo, vel infirmitas, vel defectus : et hoc iterum non est nisi corruptio modi, commensurationis, et harmoniæ ad formam. Et generaliter considerato uniuscujusque bono, quo, secundum quod ante habitum est, promovetur et disponitur ad ultimum in quo est virtus ejus. Et extremum in bono malum esse non potest, nisi infirmitas ad illud per corruptionem modi, commensurationis, et harmoniæ ad ipsum. Videtur ergo, quod una ratione malum sit in omnibus.

2. Adhuc, Una est ratio boni in omnibus : videtur ergo, quod per oppositum una ratio sit mali in omnibus. Dicitur enim bonum generaliter indivisio actus a potentia. Malum ergo in communi rationem habebit, quod est corruptio modi, commensurationis, et harmoniæ potentiæ ad actum : et per hanc communem rationem videtur esse in omnibus malum : ergo per unam rationem est in omnibus.

In contrarium hujus est, quod Sed contra.

1. Sicut dicit Augustinus, malum in universitate est ad decorem universi, et ut eminentius commendentur bona. Quod autem est ad decorem, et ut eminentius commendentur bona, non potest esse corruptio modi, commensurationis, et harmoniæ ad optimum : sed potius perfectissime habet modum, speciem, et ordinem : non ergo per unam rationem malum dicitur in omnibus.

2. Adhuc, Objiciunt quidam per Dionysium dicentem in libro de *Divinis nominibus* : « Erit malum ad omnis completionem conferens, et toti non imperfectum esse per seipsum largiens [1]. » Quod autem per seipsum perfectum esse largitur, non potest esse corruptio modi, commensurationis, et harmoniæ. Per unam ergo rationem non dicitur de universo et de unoquoque.

Adhuc quæritur, Si bonnm possit esse sine malo? Quæst. 1.

Et videtur, quod non.

1. Virtus enim sive monastica sive politica, sive etiam heroica, media semper est duarum malitiarum : medium autem

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

sine extremis esse non potest : ergo bonum virtutis sine malo esse non potest.

2. Adhuc, Si bonum est indivisio actus a potentia, bonum est terminativum potentiæ exeuntis de privatione ad actum, et sine tali potentia esse non potest. Privatio autem, ut dicit Aristoteles in fine primi *Physicorum*, semper imaginatur ad maleficium ab aliquo protendente intellectum. Dicit enim privationem actus qui est bonum potentiæ. Quod autem dicit privationem boni, malum est : et sic bonum universaliter sine malo esse non potest, ut videtur.

3. Adhuc, Aristoteles in XII *primæ philosophiæ* ex Pythagora inducit, quod boni regio malum est, sicut et locus mali bonum. Ergo non est receptio boni nisi malum sit : bonum ergo ad minus secundum participationem dictum, non potest esse sine malo.

Quæst. 2. Ulterius quæritur, Si universitas sive mundus esset melior, si nullum esset malum, sed omnia essent bona et æqualiter bona?

Et videtur, quod non.

Si enim careret mundus eo quod eminentius commendat bona, sive commendabilia facit, pejor esset quam habens illud : malum autem, ut dicit Augustinus in libro de *Natura boni*, eminentius commendat bona : ergo mundus carens malo pejor esset, quam habens malum. Et hoc dicit Glossa super illud Psalmi vii, 2 : *Domine Deus meus, in te speravi,* quod de singulis, Genes. i, 10, 12, 18, 25, dicitur : *Vidit Deus quod esset bonum.* De omnibus autem simul, ibidem, ℣. 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat : et erant valde bona.* Non enim simpliciter bona, sed *valde bona* sunt, ut dicit Glossa, in quibus etiam malum positum eminentius commendat bonum.

In contrarium hujus est,

1. Quod dicit Dionysius de malo, quod est incausale, non habens causam, involuntarium, non intentum, infœcundum, et pigrum. Tale autem ad nullius completionem conferre potest, vel decorem, vel commendationem. Malum ergo nihil confert ad commendationem universi.

2. Adhuc, Superius habitum est ex Aristotele et Dionysio, quod bonum est, quod omnia desiderant. Ergo per oppositum malum est, quod omnia fugiunt et abhorrent. Quod autem omnia fugiunt et abhorrent, ad nullius valet perfectionem, vel pulchritudinem. Malum ergo ad universi perfectionem et pulchritudinem nihil valet.

3. Adhuc, Dionysius dicit, quod « omnia ad bonum respicientia volunt quidquid volunt, et agunt quidquid agunt, et appetunt quidquid appetunt : et nihil est quod respiciens ad malum aliquid velit, vel appetat. » Et hoc probat ex eo quod nihil vult corruptivum sui, cum esse appetatur ab omnibus. Quod autem tale est, ad nullius facit pulchritudinem et commendationem : quod enim facit ad pulchritudinem, pulchrum est : et quod facit ad commendationem, bonum est. Habitum autem est a Dionysio, quod omnia pulchrum et bonum desiderant : et sic malum esset desideratum, quod valde inconveniens est.

Ulterius quærit Dionysius, Quomodo providentia existente in Deo, permittitur malum fieri, ex quo ipsum corruptio boni et pulchri est[1]?

Artifex enim homo provisiva virtute artis suæ non permittit malum fieri, quod corrumpit pulchrum et bonum in his quæ fiunt ab arte sua. Cum ergo Deus sit omnipotens, cui nihil est impossibile, videtur quod non deberet permittere malum, quod est corruptio pulchri et boni quæ sunt in operibus suis.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLVI, Art. 9. Tom. XXVI hujusce novæ editionis nostræ.

Solutio. Ad primum quæsitum dicendum, quod in veritate una ratione communi communitate analogiæ dicitur malum de omnibus malis, sive sit malum culpæ, sive malum pœnæ. Et hæc est illa ratio, quod malum est corruptio modi, speciei, et ordinis, ut dicit Augustinus : sive corruptio modi, commensurationis, et harmoniæ, ut dicit Dionysius. Sicut et bonum, secundum quod est perfectum modo, specie, et ordine ad actum optimum, sive modo, commensuratione, et harmonia, communi ratione dicitur de omnibus bonis. Speciales tamen rationes diversæ sunt, sicut in omni analogo rationes speciales diversæ sunt, sicut patet. Ens enim communiter dictum de substantia, quantitate, et qualitate, speciales habet rationes : dicitur enim substantia ens vere et per se ens. De quantitate dicitur ens, quia mensura entis. De qualitate dicitur ens, quia dispositio entis, et sic de aliis. Sic etiam in malis differt ratio specialis secundum quod est illius, vel illius boni corruptio secundum esse, vel secundum bene esse uniuscujusque. Et hæc est intentio Dionysii, quam probat per inductionem in omnibus, et ex qua sicut ex corollario concluditur, quod malum nihil existentium est, nec aliquid in existentibus.

Ad id autem quod objicitur in contrarium, dicendum quod malum non confert ad decorem universi nisi per accidens, scilicet secundum quod opposita juxta se posita magis elucescunt : cum tamen unum oppositorum nihil conferat alteri, sed ex comparatione unius ad alterum in forma propria magis elucescit. Ita malum juxta bonum positum, facit magis videri commendabile, apparente turpitudine mali.

Ad id quod objicitur de Dionysio, dicendum quod contra mentem auctoris inducitur. Dionysius enim utitur illo tamquam conclusione ad inconveniens. Si quis enim dicat, quod malum est ens, et contrarium bono, sequitur, quod sicut unius contrarii corruptio secundum seipsum dat generato formam et esse, ita corruptio boni erit generatio mali, et secundum seipsum dabit formam et esse unicuique malo, et erit malum secundum se existens, sicut nigrum, et sicut frigidum, et toti generato largiens esse non imperfectum, sed perfectum et plenum : quod impossibile est, cum malum sit corruptio esse, secundum quod esse definitur a Boetio in *Consolatione philosophiæ* : « Esse est quod ordinem retinet servatque naturam. » Sic enim esse est uniuscujusque essentiæ proprius actus in eo quod est, et est bonum ejus quod est.

Ad id quod ulterius quæritur, Si bonum possit esse sine malo? Dicendum, quod esse et essentia boni penitus separata sunt a bono. Ad quæst. 1.

Et ad id quod objicitur de virtute morali quæ media est duarum malitiarum, dicendum quod medium duplex est, scilicet in ratione medii tantum existens, et hoc medium est vel per æque distantiam, vel per participationem extremorum potentia vel actu existentium in medio, sicut in fusco et pallido aliquid est albi et nigri. Et tale medium non potest esse sine extremis. Et est medium quod secundum quid medium est, secundum esse tamen et essentiam extremum est. Et tale medium est virtus, quæ non est medium, nisi secundum quod est ordinatrix passionum et operationum : secundum esse tamen et essentiam extremum est, nihil de esse vel essentia habens de extremis : et tale potest esse sine extremis, sicut æquale sine inæquali. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod cum dicitur, « Bonum est indivisio actus a potentia, » potest esse indivisio tribus modis. Vel sic, quod idem sit esse et quod est, sicut in Deo. Vel quod simul sint semper, et potentia non antecedat actum, sicut in generalibus, et in corruptibilibus, et in mobilibus. Vel sic, quod per conjunctionem actus ad poten- Ad 3.

tiam perficiatur potentia secundum esse et bonum. Et quocumque modo dicatur, esse boni semper est secundum intellectum et actum sine privatione, et nihil accipit ab ipsa : et sic bonum semper est sine malo. Sed malum nec est, nec intelligitur sine bono. Et hoc est dictum Aristotelis de protensione intellectus : quia privationem non imaginamur, nisi per boni maleficium: et ideo etiam privatio proprium principium entis non est, licet per potentiam in qua est, principium quoddam motus sit. Omnis enim motus maxime ad esse et formam, maleficio privationis permixtus est.

Ad aliud dicendum, quod malum non est regio boni, nisi cujusdam, scilicet quod in materiam recipitur : et tamen ab illa receptione receptum nec trahit esse, nec essentiam, nec rationem, sed secundum hæc omnia separatum est ab illo.

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur, Si mundus esset melior si non esset malum ?

Dicendum quod *melius* dicitur duobus modis. Dicitur enim *melius*, quod pluribus rationibus est bonum, quam quod paucioribus. Et dicitur *melius*, quod intensiorem et summo bono similiorem habet bonitatem. Et hoc secundo modo procul dubio mundus melior esset si non esset aliquod malum in ipso : tunc enim similior esset summo bono, in quo nihil mali est. Primo autem modo melior est mundus cum malo, quam sine malo. Et de hoc a Sanctis assignantur quatuor rationes :

Prima est, quod eminentius elucescit bonum et commendabilius efficitur.

Secunda est probatio boni : hoc enim non probatur nisi in impugnatione mali, sicut patientia Laurentii probata est malo persecutionis Decii.

Tertia est exercitium boni, sicut malo hæreticorum exercitatum est studium sanctorum Doctorum et provectum ad magnam subtilitatem indagatæ veritatis. Sicut etiam dicit Aristoteles in II *primæ philosophiæ*, quod non solum debemus gratias his quorum opinionibus communicavimus de veritate, sed etiam his qui superficialiter aliquid enuntiaverunt de ea : eo quod habitum nostrum præinstruxerunt, et ad quærendum præexercitaverunt.

Quarta est ratio ordinis, quæ maxima est, et est justitiæ. Si enim non esset malum, non esset pœna comprimens et ordinans malum : quod est maximum bonum ordinis justitiæ politicæ. De quo dicit Ambrosius, quod fur in patibulo, et Judas in inferno pulchri sunt ordine justitiæ, sicut gemmula carbunculi in auro. Et ideo dicit Augustinus, quod « sicut melodia ornatur antithetis, hoc est, contrapositionibus silentii et toni : ita mundi diversitas ornatur contrapositionibus boni et mali [1]. »

Omnes tamen istæ rationes non probant, quod per se malum operetur ad bonum, sed per accidens tantum.

Et per hoc patet solutio ad omnia quæ quæsita sunt de hoc.

Ad dictum Dionysii quod in contrarium adducitur, dicendum quod malum dicitur *incausale :* quia non potest causam efficientem habere, sed potius deficientem : nec finalem, quia a privatione finis dicitur : nec formalem, quia forma est finis : et si habet materialem ut subjectum, talis materia causa non est : ex hoc enim quod subjectum est, potius deficit a virtute causandi, quam causet. *Involuntarium* autem dicitur : quia cum bonum sit quod desideratur ab omnibus, et voluntas desiderium quoddam sit, nihil respiciens ad malum potest aliquid velle. *Non intentum* autem dicitur : quia cum intentio præstituat finem, et malum sit corruptio modi, et speciei, et ordinis ad finem, non potest esse intentio de malo in quantum malum est. *Infœcundum* autem dicitur : quia nullius esse generativum est, sed potius corruptivum. Pro- A

[1] S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 18.

prium enim boni est, quod sit diffusivum esse, mali autem quod sit esse privativum. *Pigrum* vero dicitur: quia a motu est retractivum, sicut frigus dicitur pigrum, quia ligat membra motiva.

Et si objicitur, quod Aristoteles dicit in III *Ethicorum*, quod ridiculum est dicere, quod nos bonorum nostrorum simus causa, et malorum non simus causa: et sic malum causam habet.

Dicendum, quod Aristoteles dicit ibi malum id quod est malum sicut malus actus et mala delectatio, in quibus movet efficientem, ut dicit Dionysius, obscura resonantia boni, quæ est in bono commutabili cum aversione ab incommutabili bono. Malum autem in quantum malum, nihil movere potest nisi deficientem, ut in præhabitis dictum est.

Per hoc jam patet solutio ad duo sequentia. Malum enim non confert ad pulchritudinem universi, nisi per accidens, et per se quidem horribile est et fugiendum. Et si desideratur aliquando, hoc est valde per accidens, scilicet quod alicui resonantiæ boni conjunctum est, quæ *conjuncta mala* vocat Aristoteles in II *Ethicorum*, sicut in adulterio, in quo movet delectari in aliena: cui conjunctum est quod fit cum injuria proximi, et cum corruptione legis et ordinis: et ideo talia dicuntur mox *nominata mala:* quia in ipso nomine suo concipiunt corruptionem.

3. Ad id quod quærit Dionysius, dicendum quod malum secundum influentiam potentiæ quæ a Deo est in creatum, ab ipso non fit. Sicut nec claudicatio in quantum est claudicatio, non fit a vi gressibili, ut præhabitum est: sed si potius a tibiæ curvitate vel dislocatione divertente se a rectitudine motus virtutis gressibilis. Et prohibere hoc vel impedire, esset auferre commutabilitatem a creato: et hoc esset auferre naturam vel naturalem defectum ab eo quod creatum est: et hoc esset creatum facere increatum: quod esset contra ordinem universi. Et hoc non est summi boni proprium. Nec artifex pulchrum et bonum faciens in arte, aufert a ligno in quo operatur quod scissibile est vel frangibile: cum tamen per hoc artificiatum sæpe divertat a bono et pulchro artis: sed cavet, ne ex arte fœdum et malum in artificiato proveniat. Sic etiam Creator a nullo aufert naturam propriam, sed omnibus largitur pulchrum et bonum secundum propriam uniuscujusque analogiam, ut dicit Dionysius. Et si incidit malum, ordinat illud modis qui præhabiti sunt, ne fœdum omnino remaneat, sed ad pulchritudinem conferat universi. Et hoc est quod dicitur, Eccli. XLII, 23 et seq: *Quam desiderabilia omnia opera ejus! et tamquam scintilla quæ est considerare. Omnia hæc vivunt, et manent in sæculum, et in omni necessitate omnia obediunt ei. Omnia duplicia, unum contra unum, et non fecit quidquam deesse.*

QUÆSTIO XXVIII.

De comparatione istorum trium ad invicem, et ad ens, utrum scilicet ens, unum, verum, et bonum convertantur?

Deinde quæritur de comparatione istorum trium ad invicem et ad ens.

Dicitur enim communiter, quod ista convertuntur.

Et videtur hoc esse falsum : quia

1. Quæ convertuntur ad invicem, æque prima sunt : et utrumque est antecedens et consequens ad reliquum. Sed unum et ens ad invicem ita se habent, quod unum est antecedens ad ens, et non e converso. Videtur ergo, quod non convertuntur. PROBATIO autem hujus est, quod sequitur, si unum est, ens est : sed non e converso, si ens est, unum est : quia multum est ens, et non est unum. Ergo non convertuntur ens et unum.

2. Adhuc, Philosophus in libro de *Causis* : « Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. » Videtur ergo, quod ens sit ante unum, verum, et bonum.

3. Adhuc, In libro de *Causis* dicitur, quod ens sit per creationem, unum autem, verum, et bonum per informationem : et quæ sic se habent, non convertuntur ad invicem : ergo ens, unum, verum, et bonum, ad invicem non convertuntur. Et ratio dicti Philosophi est, quod id quod nihil ponit ante se ut sui principium, necesse est si fit, quod fiat ex nihilo : et quod fit ex nihilo, creatum est : ens autem nihil ponit ante se : ens ergo creatum est, et est primum quod fluit a prima causa : unum autem, verum, et bonum, determinant ens, et dicunt ens forma unitatis, veritatis, et bonitatis determinatum et formatum : oportet ergo, quod fiant per informationem : et sic videtur, quod non convertantur.

4. Adhuc, Quod habet oppositum, forma oppositionis est determinatum et etiam specificatum. Unum, verum, et bonum, habent opposita, multum scilicet, falsum, et malum. Ergo unum, verum, et bonum, forma oppositionis determinata sunt. Ens autem indeterminatum est, cum nec diversum nec oppositum habeat. Ergo unum, verum, bonum, cum ente converti non possunt.

5. Similiter, Objicitur de uno et vero, et de uno et bono. Quæcumque enim diversa forma oppositionis determinantur, ad invicem converti non possunt. Unum et verum diversa forma oppositionis determinantur : quia unum formam oppositionis habet ad multum, verum formam oppositionis habet ad falsum, et bonum formam oppositionis habet ad malum. Ergo videtur, quod non convertuntur.

IN CONTRARIUM hujus est,

1. Quod dicit Boetius in *Consolatione philosophiæ*, quod « quidquid contendit ad esse, contendit ad hoc quod unum sit. » Idem ergo est esse, et esse unum. Per eamdem rationem probatur, quod verum sit, et bonum : quia quidquid contendit ad esse, contendit ad hoc quod verum sit, et ad hoc quod bonum sit : et sic videtur, quod idem sit esse, et verum esse, et esse unum, et esse bonum.

2. Si quis dicat, quod hæc convertuntur secundum supposita, et non secundum intentionem. Videtur falsum esse : unitivum enim et uniens est faciens esse : et sic unum est in intentione entis, sine quo non est id quod est. Unde omne quod est, ideo est, quia unum est, ut dicit Boetius.

Similiter videtur verum in intentione unius et entis esse. Omne enim quod est, et quod unum est, ideo est et unum est, quia verum est et verum esse habet : ergo in intentione entis et unius videtur esse verum. Quod ex opposito probatur : quia falsum nec est, nec unum est. Et ex hoc eodem sequitur, quod verum sit ante unum et ens secundum intellectum.

Eodem modo objicitur de bono. Bonum enim, ut dicit Dionysius, diffusivum esse est et vocativum : diffusivum autem est ante diffusum : et sic bonum videtur esse ante ens et unum et verum, et non convertitur cum ipsis.

3. Adhuc, Proclus dicit, quod unitivum salvativum est, salvativum autem bonum : unum autem unitivum est, et uniendo salvat : ergo unum principium est, quo unum est id quod bonum est, et sic unum erit ante bonum.

4. Adhuc, Non contendit ad bonum nisi quod est ens, unum, et verum : vide-

tur ergo, quod ante bonum sit ens, unum et verum.

o. Solutio. Dicendum, quod ista quatuor, ens, unum, verum, bonum, convertuntur secundum supposita; sed non secundum intentiones nominum : quamvis unumquodque ipsorum aliquo modo inducat rationem alterius secundum modum existendi quem habet. Unde etiam unum, verum, et bonum, non addunt super ens nisi modos quosdam existendi, vel qui consistunt in negatione vel in effectu consequente. Tamen primus intellectus est entis, circa quem ut modi quidam essendi ponuntur intellectus aliorum, scilicet unius, veri, et boni. Est enim primum ens ut objectum est. Esse autem entis potest accipi ut absolutum, aut relatum ad ipsius esse principium. Si accipitur ut absolutum : tunc est intellectus esse et entis. Si accipiatur ut principium esse relatum : aut refertur ad principium formale, vel finale : licet enim hoc unum sit, tamen intentiones principiandi non sunt unum, Si refertur ad principium formale : aut refertur ad ipsum secundum actum proprium formalis principii, aut secundum actum consequentem. Si primo modo : sic est intellectus unius : proprius enim actus principii formalis est terminare id quod est : terminatum autem esse indivisum est in se, et ab aliis divisum per hoc ipsum, quod in esse terminatum est. Et sic patet, quod proximus intellectus ad ens, est intellectus *unius*. Si vero referatur ad actum consequentem formalis principii, intellectus consequens est, quo discernitur in esse. Et iste est intellectus *veri*. Et quod dico, quo discernitur, secundum habitum intelligitur hoc quod discernibile est in esse : et ideo intellectus veri consequitur intellectum entis et unius. Si autem referatur ad principium finale : tunc est intellectus *boni*. Et quia ista quatuor in omni sunt quod est, et in causa, et in causato, et in universali, et in particulari, nec potest aliquid intelligi esse nisi statim occurrant ista quatuor inesse ipsi : ideo ista quatuor convertuntur secundum supposita : et ideo dicit Dionysius, quod « non est aliquid existentium quod non participet uno, et quod non participet bono. » Et per eamdem rationem non est aliquid existentium quod non participet vero : quia esse uniuscujusque sive causæ sive causati, sive principii sive principiati, sive particularis sive universalis, sive substantiæ sive accidentis, sive potentiæ sive actus, secundum modos essendi significatur per unum, verum, bonum : absolutum autem significatur per ens.

His habitis, facile est respondere ab objecta.

Ad tria enim prima jam patet solutio. Unum enim, verum, bonum, non antecedunt ad ens, nec sunt secunda creata, nec sunt per informationem dicta propter naturam aliquam suppositam quam addant super ens, sed propter modum essendi quem procul dubio ponunt circa esse entis. Ad 1, 2 et 3.

Ad aliud dicendum, quod eo quod addunt super ens, forma oppositionis determinantur. In hoc autem est modus essendi, et non natura aliqua, ut jam dictum est. Ad 4 et 5.

Et per hoc etiam patet solutio ad sequens.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod dictum Boetii non probat, quod convertantur secundum intentiones, sed secundum supposita tantum : modi enim illi essendi a nullo esse separabiles sunt. Ad object. 1.

Ad id quod ulterius quæritur de dicto quorumdam, dicendum, quod licet ista non convertantur secundum intentiones, tamen secundum aliquem actum ipsorum unumquodque istorum se habet ad alterum ut principium : sed hoc est in aliquo esse, et non inesse simpliciter. Unde unum constitutivum est alicujus esse, sed non esse simpliciter : sicut verum in principio constitutivum est esse Ad object. 2.

in principiato, et bonum in causa diffusivum est esse in causato : esse tamen simpliciter est ante quodlibet istorum.

Ad object. 3. Ad dictum Procli dicendum, quod unum per actum quemdam est ante bonum. Si autem modi essendi considerentur quos dicunt unum et bonum, tunc convertuntur ad invicem secundum supposita, et unum per actum illum et nomen et rationem boni induit.

Ad ultimum concedendum est. Intellectus enim entis et unius et veri sunt ante intellectum boni, ut paulo ante dictum est. A dol

QUÆSTIO XXIX.

Secundum quam intentionem unumquodque ipsorum, scilicet ens, verum, et bonum, de Deo dicatur ?

Deinde quæritur, Secundum quam intentionem unumquodque istorum de Deo dicatur ?

Et quia jam habitum est de ente et vero in quæstionibus de essentialitate et veritate divina, ideo hic quæremus de unitate divina primo, et de bonitate divina secundo.

De unitate divina quæremus duo, scilicet an Deus unus sit ?

Et secundo, An unitas ejus compatiatur aliquam secum pluralitatem ?

MEMBRUM I.

De unitate divina.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit unus, vel plures dii[1] *?*

Primo ergo quæritur, Utrum Deus unus sit ?

Et videtur, quod sic.

1. Deuteron. vi, 4 : *Audi, Israel: Dominus Deus noster, Dominus unus est.* Et, Exod. xx, 2 et 3 : *Ego sum Dominus Deus tuus... Non habebis deos alienos coram me.* Ergo videtur, quod Deus unus sit.

Adhuc, Deuter. xxxii, 39 : *Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus præter me.*

Adhuc, I ad Corinth. viii,5 et 6 : *Nam etsi sunt qui dicantur dii, sive in cælo, sive in terra (siquidem sunt dii multi, et domini multi), nobis tamen unus est Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum : et unus Dominus, Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum.*

Adhuc, Sapientiæ, xiv, 21 : *Incommunicabile nomen,* scilicet, divinitatis, *lignis et lampidibus imposuerunt.* Si incommunicabile est nomen, uni soli convenit : ergo videtur Deus non esse nisi unus.

2. Idem probatur ratione. Sicut enim essentia divina et esse divinum et similiter bonitas est major quam cogitari potest : ita unitas divina major est quam cogitari potest. Unitas autem major, ut

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. II, Art. 11 et 22 Tom. XXV hujusce novæ editionis.

dicit Avicenna, est, quæ nec actu, nec potentia, nec opinione communicabilis est. Talis ergo unitas erit unitas divinæ naturæ. Est enim aliquid actu unum, potentia tamen plura, ut continuum divisibile, et ut sol, et luna, et cætera incorruptibilia cœlestia, quæ sunt ex tota materia sua. Et aliquid est actu plura, ut homines, et cætera quæ participant unam speciem, secundum quod dicit Porphyrius, quod « participatione speciei plures homines sunt unus homo. » Aliquid actu nihil est, et tamen opinione multiplicabile est, ut domus heptangula quæ forte nulla est, opinione tamen et arte multæ fingi possunt. Et sic procedit ratio inducta, quod Deus unus est, ita quod nec actu, nec potentia plures esse possunt.

3. Adhuc, Boetius in libro de *Trinitate* : « In Deo nulla est diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo. Deus enim a Deo nullo differt, nec accidentibus, nec substantialibus differentiis.» Ubi ergo nulla est differentia, nulla diversitas, quare nec numerus. Si nullo modo numerus, nec numerus realis, nec potentialis, nec secundum opinionem numerus esse potest : et ita videtur, quod Deus sit unus solus.

4. Adhuc, Ratione ducente ad inconveniens probatur idem. Divinitatis nomen aut communicabile est, aut incommunicabile. Si incommunicabile est, sequitur quod unus solus Deus sit. Si communicabile, detur quod communicetur pluribus : tunc plures erunt dii substantialiter, in quibus divinitates plures erunt secundum esse et essentias. Aut ergo differunt ab invicem, aut non. Si differunt, aliquid habet unus quod non habet alter, et est bonitatis et perfectionis. In nullo ergo eorum summa perfectio est, quod est contra rationem nominis : nomen enim Dei omnis perfectionis perfectissimum. Si dicatur, quod unus est ab alio, sicut poetæ finxerunt. Contra : Unum esse ab alio nisi in divisibili substantia intelligi non potest. Si ergo unus Deus est ab alio, sequitur quod indivisibilis substantia intelligi non potest. Si ergo unus Deus est ab alio, sequitur quod divisibilis substantia sit quilibet ipsorum : et ex hoc sequitur, quod hoc nomen, *Deus*, non dicat simplicissimum et primum principium : et hoc est inconveniens. Omnes enim primum principium et simplicissimum dixerunt esse Deum et causam primam esse. Relinquitur ergo, quod unus sit solus Deus, et quod unitas ejus nullam admittat pluralitatem.

5. Adhuc, Omne quod agitur in numerum, aptitudine divisionis agitur in numerum : quod dicit Aristoteles in III *Physicorum* : quia numerum cognoscimus divisione continui. Et Damascenus dicit, quod « differentia divina est causa numeri. » Si ergo plures dii possunt esse vel opinari, oportet quod divinitas sit talis natura quæ dividi possit aliquo materiali diviso : et ex hoc sequitur, quod Deus esset compositus ex materia et forma, et ex universali et particulari, quod est contra intellectum Dei : sic enim sequeretur quod nec primum esset, nec principium, nec Deus, nec prima causa omnium. Ex intellectu ergo est nominis Dei, quod nec intellectu, nec potentia, nec actu, nec opinione plures sint, sed unus solus Deus. Si enim opinione plures essent, cum opinio non formetur nisi ex opinabili, quod aptitudine sua probabilitatis habet rationem, sequeretur quod aptitudine naturæ haberet pluralitatem : quod falsum est.

In contrarium hujus est, quod Sed contra.

1. Etiam Scriptura sacra in hoc nomine, *Deus*, designat pluralitatem. Genes. III, 5 : *Eritis sicut dii*. Incassum autem consignificatum ponitur circa consignificatum, quod non est susceptibile consignificati illius. Unde circa proprium nec qualitas communis ponitur, nec pluralis numerus, nec etiam signum distributivum. Et hæc omnia ponit Scriptura circa hoc nomen, *Deus*. Psal. XCV, 5 : *Omnes dii Gentium dæmonia*.

2. Adhuc, Hermes Trismegistus in libro suo de *Causis*, de Ægyptiis dicit, quod in tanta communitate deorum, dii speciales tam a diis quam a deabus inventi sunt. Ergo Philosophi opinati sunt plures esse deos. Et constat, quod Philosophorum opinio non fuit sine opinabili ratione : ergo ad minus opinabile est plures esse deos : et hoc ex aptitudine divinæ naturæ.

3. Adhuc, Fides ponit et similiter philosophia, quod in Deo idem sunt substantia, virtus, et operatio. Ergo a destructione consequentis, si divisæ sint operationes in aliquibus, divisæ erunt virtutes, et divisæ essentiæ. Dicit autem Augustinus in libro IV de *Trinitate*, quod non dicimus Trinitatem descendisse super Christum in columbæ specie, sed solum Spiritum sanctum. Nec Trinitatem sonuisse super Filium in voce qua dictum est : *Hic est Filius meus dilectus*, sed solum Patrem. Nec Trinitatem missam in carnem ut carnem sibi uniret, sed solum Filium [1]. Operationes ergo istæ divisæ sunt. Videtur ego, quod virtutes divisæ sunt et essentiæ divisæ. Pater ergo et Filius et Spiritus sanctus tres dii sunt, et non unus Deus. Et hæc fuit fortior objectio Arianorum, et Nestorianorum, et Eutychianorum, et Paulisamosatenorum.

Solutio. Solutio. Procul dubio unus solus Deus est essentialiter, nec actu, nec potentia, nec opinione sapientis multiplicabilis in plures essentialiter. Et si aliquis plures esse dixerit deos essentialiter, dixit hoc non intelligens quid diceret, sicut dicitur in Psalmo xiii, 1 : *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus* [2] : quod non diceret nisi insipiens esset, ut dicit Anselmus.

Dicitur tamen hoc nomen, *Deus*, dupliciter. Per prius et posterius, scilicet essentialiter. Et sic dicitur primo participative de participantibus aliquam proprietatem divinam, sive per naturam, sive per gratiam. Per gratiam, sicut Sancti *dii* dicuntur. Psal. lxxxi, 6 : *Ego dixi : Dii estis*. Per naturam, sicut poetæ et quidam Philosophi corpora cœlestia, et virtutes cœlestium, et quasdam virtutes terrestrium, et quasdam virtutes infernalium *deos* esse dicebant participatione virtutis divinæ. Propter quod (ut dicit Apuleius in libro de *Deo Socratis*) deos dividebant in incorporeos, et corporeos. Corporeos autem dividebant in cœlestes, subcœlestes sive terrestres, et infernales. Et accipiebant deos participative dictos, numina scilicet, virtutes, et operationes divina influentia participata. Sicut etiam in libro de *Causis* dicitur, quod anima nobilis tres habet operationes, scilicet divinam, intellectualem, et animalem. Omnem enim virtutem creatricem sive productricem rerum dicebant esse divinam : et a tali participatione hoc nomen, *Deus*, dictum plurale habet, et multi sunt dii, ut dicit Apostolus, ad Corinth. viii, 5 : *Siquidam sunt dii multi, et domini multi*.

Dicitur etiam *Deus* nuncupative, sicut statuæ fictæ ab homine *dii* dicuntur : cum nihil habeant divinitatis, nec per essentiam, nec participationem : sed opinio erronea finxit ob venerationem eorum qui participative dii dicebantur. Et hoc nomen, *Deus*, dicitur de illis omnino æquivoce, et non per prius et posterius, sicut animal æquivoce dicitur de homine, et de eo quod pingitur, sive de idolo quod non habet nisi hominis figuram et nullam hominis virtutem vel operationem. Ideo, Sapientiæ, xiv, 21, dicitur : *Incommunicabile nomen*, scilicet divinitatis. Et, Jeremiæ, x, 8, dicitur, quod *pariter insipientes et fatui probabuntur*, scilicet statuentes plures esse deos : *doctrina vanitatis eorum lignum est*, hoc est, per doctrinam.

[1] Cf. Matth. iii, 17 ; Luc. iii, 22 ; Joan. i, 32 et 33.

[2] Cf. Psal. lii, 1.

Auctoritates autem et rationes primo inductæ ad hoc, concedendæ sunt.

1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum, quod consignificatum plurale non ponitur circa Deum essentialiter dictum, sed participative. Unde etiam, Genes. III, 5 : *Eritis sicut dii :* statim determinative dictum additur, *scientes bonum et malum*, hoc est, divinitatem participantes in hoc quod habebitis omnium scientiam. Unde etiam dicit Augustinus, quod non est credendum, quod homo divina ratione præditus putaverit se esse æqualem Deo in natura : sed aliquid altum petiit in participatione divinæ proprietatis, ad quod (sicut dicit Anselmus) pervenisset si stetisset.

2. Ad dictum Trismegisti et aliorum Philosophorum dicendum, quod illi ponebant Deum deorum, sicut dicitur in secunda parte *Timæi* Platonis, qui opifex et pater esset aliorum. Et illum singularem posuerunt : eo quod ille solus per naturam essentialiter Deus est, de quo Plato et Trimegistus dicunt, quod vir mente attingitur ab homine, cum maxime a carne avertitur : nec cognoscitur ab ipso nisi quia est, et infinite quid est, ut in antehabitis probatum est. Aliter enim omnipotentia non esset in uno, nec providentia omnium esset in uno, nec universitas factorum et multitudo reduci posset in unum sicut in principium, nec bonum universitatis esset in uno sicut in duce exercitus : quæ omnia valde inconvenientia sunt apud Philosophos.

3. Ad aliud dicendum est, quod opera Trinitatis indivisa sunt : sed nihil in opere prohibet quod commune est tribus, aliquid esse proprium propter quod referatur ad unum. Sicut in columba, cujus apparitio trium fuit opus commune : sed quod dicitur Spiritus sanctus in columba, est Spiritus sancti proprium, et sic solius est Spiritus sancti. Similiter quod vox insonuit, trium fuit opus commune : sed ratione hujus quod dicitur, *Hic est Filius meus dilectus*, exprimitur quod Patris est proprium, et ratione hujus attribuitur Patri, et non Filio, nec Spiritui sancto. Similiter incarnatio, prout est opus et factio incarnationis, opus commune est trium : in illo tamen significatur, quod incarnatio unitio est humanæ naturæ in personam Filii. Et ratione hujus est proprium Filii, et non Patris, nec Spiritus sancti. Et quia hanc distinctionem inter commune et proprium significatum in communi cognoverunt hæretici, ideo in hæresim lapsi sunt.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

An unitas divina aliquam admittat pluralitatem ?

Secundo quæritur, An unitas divina aliquam admittat pluralitatem, sicut est unitas universalis, quod totum est in quolibet suorum particularium, et totum extra ipsum ?

Et videtur quod sic : quia

1. Quidquid est ens, nulla differentia entis ab aliquo distinctum, essentialiter prædicatur de omnibus : Deus unum est ens, nulla differentia entis distinctum : ergo est in omnibus entibus essentialiter prædicatum de illis. Et ex hoc sequitur, quod Deus sit omnia. Et hoc videntur dicere quidam Philosophi, sicut Alexander, et Anaximenes, et quidam alii.

2. Adhuc, Probatum est in libro de *Causis*, et ab Avicenna, et ab Algazele, quod proprietas præcipua primi est, quod est in eo idem esse et quod est. Et hoc dicit Boetius in libro de *Hebdomadibus*, et in libro de *Trinitate*. In ente quod est primum prædicatum de omnibus, idem est esse et quod est. Ergo ipsum est primum. Prima probatur ex hoc, quod

resolutio stat in ente : resolutio autem non stat in ultimo nisi in simplici. In simplici autem oportet, quod idem sit esse et quod est : quia aliter non esset simplex. Cum ergo in ente stet resolutio, videtur quod ens sit simplex : et sic videtur, quod ens universale prædicatum de omnibus sit Deus : et cum hoc admittat pluralitatem magnam, cum tamen unum sit, videtur quod unitas divina pluralitatem admittat.

3. Adhuc, Huic universali quod est ens, convenire videtur quod dicit Gregorius, scilicet quod est intra omnia non inclusum, et extra omnia non exclusum. Patet enim, quod intra omnia est, et per hoc non excluditur quin extra omnia sit totum secundum esse et potentiam. Videtur ergo cum sibi conveniat proprietas essentiæ divinæ, quod ipsum sit esse divinum : proprium enim convertibile est cum suo subjecto : et cui convenit proprium, convenit etiam subjectum.

4. Adhuc, Omne causatum in sua causa formali est per modum causæ, et non per modum causati. Cum ergo Deus omnium causa sit formalis et efficiens et finalis, omnia sunt in ipso per modum causæ, et sic unitas ejus aliquam admittit pluralitatem.

5. Adhuc, Sunt etiam quidam hæretici, dicentes Deum et materiam primam et νοῦν sive mentem idem esse [1]. Quod sic probant : Quæcumque sunt, et nullam differentiam habent, eadem sunt. Idem enim est, ut dicit Aristoteles in VII *Topicorum*, quod non differt differentia. Deus, νοῦς, et materia prima sunt : et nullam differentiam habent. Ergo eadem sunt. Quod autem hæc tria sint et plura principia rerum, ex hoc volebant probare, quod res sint triplices, scilicet materiales, spirituales, et divinæ, nec ex uno principio proprio formabiles. Primum ergo principium formationis materialium est materia, ut dicunt : et primum principium formationis spiritualium in quibus principium vitæ est, dicunt, quod est νοῦς, sive mens. Dicunt enim, quod omnia quæ sunt in uno genere ex uno aliquo principio simplici formantur, ut patet in omnibus generibus entis, scilicet substantia, quantitate, qualitate, et sic de aliis. Similiter divinum esse multiplex est, ut dicunt : et necesse est, quod ex aliquo uno formetur principio : et hoc dicunt esse Deum. Hæc ergo tria sunt simplicia prima : et si sunt simplicia, nullam differentiam habent : quæcumque enim habent differentias, sunt composita. Et sic suam volunt probasse intentionem. Et in hoc errore fuit David de Dinanto.

Videtur ergo, quod unitas divini esse pluralitatem maximam admittat.

Ulterius quæritur, Si admittat pluralitatem personarum, et si hoc possit intelligi [2] ?

Et videtur, quod non.

1. Communis enim animi conceptio est omnem naturam communem distincta habentem supposita, secundum esse dividi in illis : quia aliter suppositum non esset principium distinctionis et individuationis, quod est contra omnem intellectum : quia nihil est principium distinctionis et individuationis nisi suppositum : cum hoc solum distinctum sit per proprium, et quod sit principium distinctionis in natura una et non in alia, hoc non est intelligibile, cum idem eodem modo se habens semper facit idem.

2. Adhuc, Distinctum in supposito, distinctum est in esse suppositi. In divina natura distincta sunt supposita. Ergo distincta sunt in esse suppositorum. Distincta in esse, distincta sunt in essentia, cujus actus est. In divina natura distincta sunt supposita. Ergo distincta in esse suppositorum : ergo distincta in

[1] Cf. Supra, Quæst. XX, Quæst. incid.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. II, Art. 19 et 20. Tom. XXV. hujusce novæ editionis.

essentiis. Et ita videtur, quod tres personæ sicut distinctæ sunt in esse personali, ita distinctæ sint in essentiis : et sic divina unitas pluralitatem suppositorum sive personarum non admittit.

In contrarium :

1. Objicit Richardus in libro de *Trinitate*, supponens, quod in omnibus modis essendi perfectius Deo attribuendum est, et imperfectius removendum ab eodem. Modus autem essendi est modus essendi particulariter, et modus essendi universaliter : et particulare secundum esse nihil ambit extra se, universale autem ambit multa : et hic est nobilior modus essendi, quia communicabile melius est incommunicabili. In universali autem sunt duo, scilicet quod est in multis, et de multis. Et hoc quod est in multis, nobilitas est : quia per hoc communicabile est. Quod autem est de multis, ignobilitatis est : quia per hoc efficitur determinati esse et de esse particularis et forma totius : aliter enim non prædicaretur de ipso particulari. Quod ergo nobilitatis est, est esse in multis. Hoc ergo attribuendum est Deo. Unitas ergo divinæ essentiæ erit unitas in multis, et non in uno solo.

2. Adhuc, Idem sic objicit : Constat, quod omnis essentia communicabilis est de se, et unitas ejus communicabilitati non repugnat. Aut igitur reducitur in actum in divina essentia, aut non. Si sic, habeo propositum, quod est una in pluribus. Si non : tunc aptitudinem habet ad aliquid quod non erit in actu, et sic imperfecta est, quod est inconveniens.

3. Si dicatur, quod secundum hoc inconveniens esset, quia omnis natura incorruptibilis non communicaretur in plura supposita. Patet, quod non est simile. Hoc enim in Angelis et in corporibus incorruptibilibus, in quibus est quod est et quo est, non ex natura fit quæ semper communicabilis est, sed ex eo quod est, sive supposito, quod indivisibile est, et non potest natura communicari nisi per divisionem suppositi. In divina autem natura idem est esse et quod est. Unde sicut ibi non impedit communionem quo est, ita nec id quod est : et sic divina unitas pluralitatem admittit personarum sive suppositorum.

4. Adhuc objicit, supponens hanc propositionem, quod dicit Boetius, quod « nullius boni sine communione jucunda est possessio. » Supponit etiam hanc, quod non est communio ejusdem ad seipsum. Cum ergo Deo optimum sit attribuendum, omne bonum suum quod possidet, habet in communione ad alterum. Non potest autem esse perfecta communio nisi inter æquales : unicuique enim attribuendum est secundum propriam dignitatem. Oportet ergo ad hoc quod omnis boni divini jucunda sit possessio, quod communio sit plurium et æqualium in natura una : et sic divina unitas pluralitatem admittit personarum.

5. Adhuc, Objicit idem in eodem, quod summa bonitas summo amore destitui non potest, cum natura sit intellectualis. Amor autem semper ad alterum est, si amor amicitiæ est, ut dicunt Aristoteles, Tullius, et Gregorius. Summus autem amor, si rationabilis est, non est nisi ad summe bonum. Amor igitur exigit, quod plures sint personæ : summus autem amor, quod sit quælibet persona summum bonum, et quod personæ inter se æquales sint : et sic divina unitas tali pluralitate destitui non potest.

6. Adhuc, Idem objicit, quod divina unitas est unitas maximæ virtutis. Majoris autem virtutis est unum esse in pluribus et plura uniens, quam unum esse in uno et uniens ipsum : hoc enim facit quælibet quantumcumque parvæ virtutis sit. Cum ergo unitas divina maximæ virtutis sit, erit in pluribus uniens plures in persona, non plures in natura. Inter plura enim natura nulla est unitas, nec ex parte naturæ, nec ex parte suppositorum.

Si autem objicitur sibi, quod est unum in uno, et unum in pluribus, et plura in uno, et plura in pluribus : et plura in

pluribus est maxima pluralitas, et illi opposita est maxima unitas. Est autem illi opposita unitas quæ est unum in uno esse. Hoc ergo est attribuendum unitati divinæ. Divina ergo unitas est unum in uno, et non unum in pluribus. Ipse Richardus respondet et dicit, quod non est verum : quia unum esse in uno, minimæ virtutis est : unum autem esse in pluribus, maximæ virtutis est et perfectionis : et ideo hæc major est, quam unum esse in uno.

Et istæ sunt objectiones Richardi.

6. Adhuc, Objiciunt ex Boetio. Dicit enim Boetius in libro de *Trinitate*, quod « in Deo nulla est differentia. » Ubi autem nulla est differentia, nulla est pluralitas. Ergo videtur, quod in divinis nulla est pluralitas personarum : quia pluralitas personarum est aliqua pluralitas.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod unitas divinæ essentiæ in nullo repugnat pluralitati personarum. Hujus autem causam assignat Boetius, quod relatio et maxime relatio originis qua alterum est ex altero, non prædicat nisi quod esse suum ad alterum est : et propter hoc nihil dividit,ut dicit Anselmus, nisi ad quod ponit oppositionem. Nullam autem ponit oppositionem ad essentiam. In essentia ergo nullam facit divisionem. Et ideo sequitur, ut dicit Boetius, Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus est Deus : ergo hi tres unus Deus : quia unitas essentiæ et unitas esse in essentia manet in eis, cum nullo dividatur, nec dividi possit. Et hæc est vera causa.

Ad 1. Ad primum ergo quæsitum dicendum, quod licet unitas essentiæ divinæ admittat pluralitatem personarum, quæ oppositione relationis originis et constituuntur, opponuntur et distinguuntur, tamen non admittit pluralitatem naturarum, sicut ante probatum est. Ens autem prædicatum de omnibus, non est natura increati : quia id quod prædicatur de omnibus, prima rerum creatarum est, ut dicit Philosophus, et ens est commixtum omnibus, et aliquid omnium existens. Ens autem creatum et increatum diversa sunt : et ens quod est omnium aliquid eorum de quibus prædicatur, et permixtum omnibus, et ens quod nihil est omnium essentialiter et impermixtum omnibus, necesse est esse diversa.

Et si quæritur, Quo differant sicut distinguente ? Dicendum, quod essentia divina seipsa differt ab omnibus : et sua simplicitas et perfectio non permittunt ipsam alicui esse permixtam, ita quod sit de esse ipsius : et istæ sunt differentiæ nihil realiter addentes ad ipsam, sed secundum modum significandi tantum.

Et quod objicitur de resolutione, dicendum quod resolutio non venit ad primum simpliciter quod extrinsecum est, sed venit ad primum intrinsecum quod aliquid est de esse omnium.

Et quod objicit, quod in illo idem est esse et quod est, dicendum quod falsum est. Sunt enim in quibusdam esse et quod est distincta secundum actum, sicut in compositis. In quibusdam autem distincta secundum potentiam, sicut in ipso esse creato. Hoc enim potest esse alicujus quod non est ipsum. Proprium autem divini esse est, quod idem est esse et quod est secundum actum, et non potest aliter esse. Unde patet, quod esse creatum non participat proprium divini esse.

Ad id quod objicitur de Gregorio, dicendum quod esse creatum non est in aliquo nisi inclusum in illo : sed hoc non impedit quin etiam sit extra illud secundum essentiam, et non secundum idem esse. Esse autem divinum est intra omnia ut causans et continens et præsens, et secundum idem esse est extra omnia in seipso. Unde non convenit dictum Gregorii enti creato.

Ad aliud dicendum, quod ex illa ratione potius deberet inferri oppositum. Si enim omnia causata sunt in causa per modum causæ, et causa est unica, omnia causata sunt in causa ut unum et non ut plura. Et sic patet, quod unitas di-

vina nullam naturarum admittit pluralitatem : admittit tamen pluralitatem personarum propter causam quæ dicta est.

Ad errorem Alexandri et David de Dinanto et quorumdam aliorum, dicendum quod maximus est error, et contra fidem, et contra philosophiam : tum quia positio falsa est. Νοῦς enim non est, ex quo formentur sicut ex materiali principio omnia spiritualia vitam participantia : nec esse divinum materiale principium est ad omnia divinum esse participantia : sed talia secundum philosophiam sunt ex splendore causæ primæ et intelligentiæ magis et minus obumbrata in essentia aliena quæ est immaterialis vel materialis, secundum quod dicit Dionysius et etiam Isaac, quod summum naturæ rationalis est in imo intellectualis naturæ, et summum naturæ sensibilis in imo rationalis, et summum vegetabilis in imo sensibilis, et summum naturæ corporis corruptibilis in imo corporis incorruptibilis. Unde positio illa secundum philosophiam falsa est, nec est positio, sed figmentum. Dicit enim Aristoteles in XII *primæ philosophiæ*, quod fictum est, quod coactum est ad positionem. Et si detur, quod vera sit : tunc adhuc falsum est quod dicunt, quod nullo modo differant. Maxime enim differunt prima simplicia, scilicet rationale, et irrationale, quæ seipsis differunt et omnibus aliis differre tribuunt. Unde etiamsi essent prima, Deus, νοῦς et materia, seipsis differrent. Impossibile enim est, quod idem sint. Materia enim numquam coincidit in idem cum efficiente, ut probat Aristoteles in II *Physicorum*. Omnes autem qui Deum esse dixerunt, posuerunt eum esse efficiens primum. Similiter materia non coincidit in idem cum forma. Et omnes qui νοῦν ponebant, dicebant ipsam esse primam formam. Unde patet, quod omnibus modis illi dicunt falsum, et quod ratio eorum non concludit. Non ergo sequitur ex hoc, quod divina unitas naturarum admittat pluralitatem.

Ad quæst. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod admittit pluralitatem personarum : cujus causa jam dicta est.

Ad 1. Ad id quod primo objicitur, dicendum quod hoc est verum de suppositis et naturis in quibus non est idem esse et quod est. In illis enim per incommunicabilitatem suppositi, esse naturæ efficitur incommunicabile. In his autem in quibus est esse idem et quod est, non efficitur natura incommunicabilis per esse quod habet in supposito, nec differunt supposita per aliquid absolutum, sed tantum per oppositionem relationis. Et cum oppositio relationis non sit inter supposita, et non ad naturam, sequitur quod supposita distincta sunt, et esse naturæ in ipsis penitus manet indistinctum : et ideo pluralitas suppositorum unitati naturæ in nullo præjudicat.

Et ad hoc quod dicitur, quod suppositum est principium distinctionis et individuationis, dicendum quod hoc est verum in omni natura in qua suppositum diversum est a natura cui supponitur. Hoc autem non est in divina natura, imo idem est cum natura : et ideo nullam in eo facit distinctionem.

Ad 2. Ad id quod objicitur, quod distincta in suppositis, distincta sunt in esse suppositorum, dicendum quod duplex est esse suppositi, esse scilicet ex ratione quod est esse respectivum et relativum : et de hoc verum est quod probat objectio : et hoc est esse ad alterum, et non absolutum. Et est esse naturæ cui suppositum substat. Et de hoc non est verum : quia ad illud esse relatio nullam ponit oppositionem, et per consequens nullam ponit in ipso distinctionem. Et quia hoc ignoravit Arius, ideo dixit differre personas in esse naturali sicut differunt in esse personali. Et quia Sabellius putavit, quod sicut unitas naturæ præjudicat pluralitati naturarum, ita præjudicaret pluralitati personarum, putans quod esse personale sit esse absolutum, ideo cecidit in oppositam hære-

sim, dicens quod sicut est una essentia, ita una persona.

Ad object. Richardi. PROBATIONES Richardi in contrarium adductæ, licet per adaptationem factæ sint, tamen concedendæ sunt, et piæ et bonæ sunt, et Catholicæ.

Ad object. Boetii. AD ID quod ulterius objicitur de Boetio, dicendum quod intelligit de differentia communi, propria, et magis propria. Istæ enim sunt omnes in esse substantiali, vel in esse accidentali absoluto : relatio autem originis nihil prædicat absolute inhærens : sed quod secundum esse quod est, ad alterum est : et ideo nullam facit differentiam.

MEMBRUM II.

Utrum possunt esse plura summe bona : vel plura quorum unum sit summe bonum, et alterum summe malum, sicut Manichæi dicunt [1] *?*

DEINDE quæritur, Qua intentione bonum de Deo dicatur, sive de bonitate divina?

Et quia jam habitum est per verba Dionysii, quod dicitur de Deo bonum secundum intentionem causæ efficientis, formalis, et finalis, et quod dicitur per essentiam, quemadmodum dicit Proclus in octava propositione, « Omnia qualitercumque participantia bono, præcedit quod primo bonum est, et quod nihil aliud est quam bonum. » Hoc enim totum, quia jam in præhabitis declaratum est, non restat quærendum, nisi utrum possint esse plura summe bona : vel plura quorum unum sit summe bonum, et alterum summe malum?

Et quod plura summe bona non possunt esse,

1. Ostendit Boetius sic : Si summa bona sunt plura : aut differunt in aliquo ab invicem, aut non. Si non differunt in aliquo : tunc eadem sunt, et sic plura non sunt. Si differunt : tunc aliquid quod est in uno, deest alteri, et sic summe bona non sunt.

2. Adhuc, Cum boni sit vocare ad esse, et bonum, ut præhabitum est, alia vocabit ad esse bonum unum, et alia ad esse alterum, quæ participative bona sunt. Participative ergo bona, aut secundum unam rationem participant bono, aut secundum diversas. Si secundum unam rationem, sequitur quod ab uno solo bono sunt. Effectus enim rationis quantumcumque multiplex sit, non potest esse nisi ab una sola causa prima, sicut patet per illud principium quod dat Aristoteles in II *primæ philosophiæ*, quod « omne quod est in multis, per unam rationem existens in illis, est ab uno solo primo quod est causa omnium illorum. » Si autem participative bona, secundum diversas rationes sunt bona, cum participative bonum sit, quod est a bono plantatum in bono, et conversum sive ordinatum ad bonum : alterum nec a bono erit, nec plantatum in bono, nec conversum ad bonum : et sic sequitur, quod bonum participative dictum non sit bonum : et per consequens sequitur, quod bonum quod est principium illius, non sit bonum : quæ valde absurda sunt : quia sic contradictoria simul verificarentur de eodem.

3. Adhuc, Secundum hoc universalitas bonorum quæ est ab uno, non erit universalitas bonorum existentium ab alio : et sic duæ erunt universitates, et duo mundi : et sequeretur abusio ponentium infinitos mundos, quam Aristoteles improbat in primo de *Cœlo et Mundo.*

4. Adhuc, Sequeretur, quod bonum mundi sive universitatis non erit in uno sicut in duce exercitus : quod est contra

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. II, Art. 2, et Dist. III, Art. 9. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

omnem philosophiam, et reprobatur ab Aristotele et in VII et in IX *primæ philosophiæ.*

5. Adhuc sequitur, quod duæ secundum unam intentionem causalitatis vel plures erunt causæ æque primæ : quod nec intellectus capit, nec illa quæ probata sunt in libro de *Causis*, admittunt.

io. Et quia hæc omnia constant immobili veritate et demonstrative, ideo hoc supponendum est secundum Catholicam fidem et etiam secundum philosophiam.

Nec est contra hoc nisi una quorumdam objectio dicentium, quod summe bonum est summe communicativum sui : non potest autem summe se communicare nisi compari in bonitate : oportet ergo, quod compar in bonitate habeat : et sic erunt plura summe bona. Si autem hoc verum esset, per eamdem rationem probaretur, quod infinita essent summe bona : quia infiniti boni summa communicatio non est nisi ad infinita bona comparia : quod jam superius improbatum est. Improbatum est etiam a nobis in libro de *Causis*, ubi demonstratum est, quod primus non habet comparem nec æqualem, nec contrarium, nec adversarium. Propter quod pro constanti relinquendum est, quod in diversitate essentiæ nullo modo possunt esse plura bona : sed ad summam communicationem sufficit, quod sit pluralitas in personis et unitas in essentia, sicut paulo ante dictum est.

.t. Istis igitur suppositis quærendum est de errore Manichæorum [1], Utrum possibile sit, quod sint duo principia, unum boni, et unum mali, ita quod unum sit summe bonum, et aliud summe malum, sicut narrat Augustinus in libro contra epistolam *fundamenti* dixisse Manichæum ?

Hoc enim sic probant auctoritate primo, et rationibus secundo.

Auctoritate :

1. Mathæi, xii, 33 : *Aut facite arborem bonam, et fructum ejus bonum : aut facite arborem malam, et fructum ejus malum.* Et, ibidem, vii, 18 : *Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere.* In aliud ergo principium bonum reducitur, et in aliud principium malum reducitur, nec in idem principium reduci possunt duo : ergo principia sunt, unum bonum et boni, et alterum malum et mali.

2. Ad idem inducunt illud Matthæi, xv, 13 : *Omnis plantatio quam non plantavit Pater meus cœlestis, eradicabitur.* Ex hoc arguunt, quod est aliqua plantatio quam non plantavit Pater cœlestis, et illam necesse est reduci in aliquod illius plantationis principium : et non potest reduci in principium boni, sive summe bonum : reducetur ergo in principium summe malum et mali.

3. Ad idem inducunt illud Matthæi, xiii, 25 : *Cum dormirent homines, venit inimicus ejus, et superseminavit zizania.* Summum autem bonum non potest esse inimicum, nec zizaniorum seminativum. Necesse ergo est, quod hoc sit summe malum : nec enim potest esse generaliter seminativum, nisi summum sit et primum mali principium.

4. Adhuc inducunt illud Joannis, viii, 44 : *Ille homicida erat ab initio.* Si enim homicida erat ab initio, numquam erat bonus, et sic semper malus. Quod autem semper malum est, essentialiter malum est : quia si accidentaliter esset hoc malum, posset esse bonum, et sic non semper esset malum. Est ergo mali primum principium, sicut id quod est per essentiam bonum, primum boni est principium.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Infra, IIa Pars Summæ theolog. Quæst. I. Tom. XXXII hujusce novæ editionis. Cf. etiam Comment. in II Sententiarum, Dist. I, Art. 2. Tom. XXVII. Et etiam IV Sententiarum, dist. XIV, Art. 31. Tom. XXIX.

5. Adhuc inducunt illud Joannis, ibidem : *Mendax est, et pater ejus.* Si enim pater mendacii est, principium mendacii est primum, et eadem ratione primum principium est aliorum : et sic mali est aliquod primum principium, quod non potest esse nisi summe malum.

6. Ad idem inducunt illud Apostoli, II ad Corinth. IV, 3 et 4 : *Quod si opertum est Evangelium nostrum, in iis qui pereunt est opertum, in quibus Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium, ut non fulgeat in eis illuminatio Evangelii gloriæ Christi.* Ergo est Deus hujus sæculi, qui principium est tenebrarum excæcans mentes hominum, sicut est Deus hujus luminis, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Duo ergo principia sunt : unum lucis, et unum tenebrarum.

7. Ad idem dicunt facere quod dicitur, Joan. XII, 31 : *Princeps hujus mundi ejicietur foras.* Si enim princeps est, principium est. Princeps enim motivum principium est eorum quibus principatur. Ejiciendus autem foras non potest esse nisi malum omnis mali principium.

8. Ad idem dicunt facere illud Joannis, XIV, 30 : *Venit enim princeps mundi hujus, et in me non habet quidquam.* Quod enim nihil in bono habet et boni principio, universaliter est malum, nihil habens boni : et sic est per essentiam malum, et mali principium, et summe malum.

9. Ad idem inducunt illud Sapientiæ, XII, 10 : *Non ignorans quoniam nequam est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum, et quoniam non poterat mutari cogitatio illorum in perpetuum.* Dicunt enim, quod *naturalis malitia* participative dicta non potest esse dicta nisi a principio quod per essentiam malum est : sicut bonum participative dictum non potest esse nisi a principio quod per essentiam bonum est.

Hæc enim sunt quæ ex auctoritate inducere possunt.

Rationes etiam inducunt dicentes, quod

1. Si aliqua simpliciter dicta opponuntur, ut bonum et malum : tunc sequitur, quod melius opponitur ad pejus, et optimum ad pessimum. Pessimum autem est in termino malum : et quod in termino malum est, est summum malum : ergo aliquid est summum malum. Summum autem malum est, in quo nihil boni est, nec essentia, nec virtus, nec operatio : quia aliter non esset summum, cum posset esse pejus : ergo aliquid est quod essentialiter malum est, et secundum essentiam, et secundum operationem. Hoc autem principium mali et malum est. Ergo quoddam principium mali et malum est.

2. Adhuc, Contrariorum contrariæ sunt causæ. Bonum autem et malum contraria sunt in operibus mundi. Ergo a contrariis causis. Resolvantur ergo causæ usque in primas : stabit ergo resolutio in primo principio boni, et in primo principio mali. Duo ergo sunt principia : unum boni, et alterum mali.

3. Si quis dicat, quod malum est non ens et privatio, et ita non est principium. Contra : Pugnare non est non entis, nec privationis : malum autem repugnat bono, ut dicit Dionysius : ergo malum aliquid entium est : et sic habetur propositum.

In contrarium est,

1. Quod dicit Aristoteles in III *Ethicorum*, quod malum universaliter etiam destruit seipsum. Ergo si aliquid est summe malum, sequitur quod ipsum non est : et ita non est principium.

2. Adhuc, Bonum et malum opposita sunt : sed omne quod est, in quantum est, bonum est ut in antehabitis probatum est. Si ergo malum est, sequitur quod in quantum est, bonum est : et sic sequitur, quod summe malum non est.

3. Adhuc, Habitum est, quod nihil existentium vel in existentibus est malum. Hoc enim probavit Dionysius per inductionem in omnibus. Videtur ergo,

quod omne quod est, per essentiam bonum est : nihil ergo per essentiam est malum : et sic nihil est summe malum, et non potest intelligi summe malum esse : quia statim cum ponitur esse, ponitur esse bonum : quia bonum et ens convertuntur.

4. Adhuc, Summum bonum summam potentiam boni ponit, et summum affectum ad bonum : sed ad summum affectum ad bonum sequitur summi mali detestatio. Si ergo duo sunt, unum summe bonum, et alterum summe malum : aut bonum non vult et potest destruere malum, aut vult et non potest. Si non vult et potest, sequitur quod non summe detestatur, et ita non est summe bonum. Si autem vult et non potest : cum potentia destruendi mali sit bonitas et virtus boni, sequitur quod aliqua bonitatum deest sibi, et iterum non est summum bonum. Ad hoc ergo quod summum bonum sit, oportet quod possit et velit destruere summum malum : et ita si summum bonum est, summum malum esse non potest.

5. Hoc idem habetur per auctoritatem, Genes. I, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat : et erant valde bona.* Ergo nihil in entibus est, quod non sit bonum : malum ergo nihil est existentium. Et hæc est ratio Dionysii.

6. Adhuc, Ut dicit Dionysius, bonum lumen est, quod primum dictum est *bonum* in principio Genesis [1] : malum autem tenebra : ergo sicut se habet tenebra ad lumen, ita malum ad bonum. Tenebra autem nihil est nisi luminis privatio ubi lumen esse deberet. Malum ergo nihil est nisi boni privatio ubi bonum esse deberet. Quod autem nihil est, principium efficiens non habet. Ergo nihil est principium mali.

7. Adhuc, Joannis, I, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt.* Quæcumque ergo facta sunt, per ipsum facta sunt. Si ergo mala facta sunt, et sunt, per ipsum facta sunt : sed bonum non potest esse causa mali : sequitur ergo, quod mala in quantum mala, nec facta sunt, nec sunt. Et hoc est quod supra dictum est, quod malum est incausale, non intentum, et infœcundum, et pigrum.

Solutio.

SOLUTIO. Hoc facit Manichæis errorem, quod de privationibus sicut de positionibus judicabant, et putabant esse causam efficientem privationis, sicut est positionis et habitus. Et est derivatus hic error ab antiquo Pythagora, qui duas sisticias ponebat principiorum, unam bonorum, et alteram malorum : sed in sisticia malorum privationes posuit pro principiis, sicut malum, tenebram, fœminam, altera parte longius, inæquale, et hujusmodi : attendens, quod privatio in causa virtutis debitæ, causa est prævaricationis in effectu : sicut privatio virtutis debitæ informativa, quæ est in semine, privatum facit partum, qui est fœmina. Propter quod dicit Aristoteles in libro XVI de *Animalibus*, quod fœmina mas occasionatus est, hoc est, occasionem privationis passus. Manes autem, a quo Manichæi dicti sunt, accepit omnia quæ posita sunt in sisticia malorom, positive esse dicta : et ideo errabat.

Ultima ergo positio istius disputationis concedenda est.

Ad quæst. Ad 1.

AD AUCTORITATEM autem quam primo inducunt, Matth. XII, 39, dicendum est, quod ex illa auctoritate non probatur, nisi quod proximum principium mali, quod est liberum arbitrium, malum est : hoc enim proximum est principium, secundum quod stat sub deformitate aversionis a bono : et ideo malum est, sicut in antehabitis dictum est. Et ideo non oportet, quod reducatur in aliquod principium primum quod sit causa efficiens, sicut supra dictum est de claudicatione, quæ ad tibiam reducitur, et non ad virtutem gressibilem.

[1] Genes. I, 3 et seq.

Ad 2. Ad id quod objiciunt de Matthæo, xv, 13, de plantatione, dicendum quod Pater cœlestis in quantum est Pater, non plantat nisi permanens et bonum plantarum : tamen ex hoc quod plantatum est, vertibile est in malum. Et hoc dicitur *plantatio*, eo quod in plantato est : et hoc eradicabitur, quando corruptio mundi a creatura tolletur, ut dicitur, ad Roman. viii, 21 [1]. Et ex hoc non sequitur, quod aliquid ut efficiens sit mali plantativum, sed potius ut deficiens : et non primum, sed secundum a summo bono plantatum, quod ex seipso patitur defectum, et non in quantum est a primo : ex seipso enim nihil et ex nihilo est, et per consequens vertibile est : ex primo autem et est, et bonum est, ut in libro de *Causis* probatum est.

Ad 3. Per hoc jam patet solutio ad id quod inducunt, Matth. xiii, 25. Malum enim seminativum non est, nisi bonum per naturam aversionis quam habet in seipso, secundum quod actualiter stat sub aversione a bono. Et hæc est mala voluntas hominis et dæmonis, qui seminant omne malum.

Ad 4. Ad id quod inducitur, Joan. viii, 44, dicendum, quod cum dicitur, *Ab initio*, præpositio *ab*, quia transitiva est, diversitatem notat inter initium et esse homicidam : et sic sensus est, *Ab initio*, hoc est, statim post initium. Et tunc in initio creationis fuit bonus, nec umquam per essentiam malus.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod pater mendacii est : quia principium, et prius invenit mendacium quo decepit Hevam. Et hoc fuit per aversionem et defectum a veritate et bono : et hoc notat Christus cum dicit : *Et in veritate non stetit*.

Ad 6. Ad aliud quod inducunt ex Apostolo, II ad Corinth. iv, 3 et 4, dicendum, quod *Deus hujus sæculi* non dicitur, quod creator sæculi sit, se quia in sæcularium cordibus quamdam sibi usurpat similitudinem divinitatis per superbiam, sicut jactando dicit, Isa. xiv, 13 et 14 : *Super astra Dei exaltabo solium meum : sedebo in monte testamenti : similis ero Altissimo*. Nec hoc sæculum dicitur universitas creatorum, sed diligentes hoc sæculum in deliciis, divitiis, et honoribus, et aversi ab incommutabili bono dicuntur *ho c sæculum*, privati lumine veritatis per suggestionem diaboli.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens : dicitur enim princeps eorum quos suggestione movet ad malum.

Ad id autem quod dicunt de Joanne, xiv, 30 : *In me non habet quidquam*, dicendum quod non ideo dicitur quod nihil boni habeat : sed quia nihil potestatis et juris habuit in Christo, eo quod immunis erat ab omni peccato.

Ad id quod objicitur de Sapientia, xii, 10, dicendum, quod dicitur *naturalis malitia*, sicut ab Aristotele in III *Ethicorum* dicitur *naturalis ira*, hoc est, a progenitoribus deducta ad posteros. Et quod dicitur, *Non poterat mutari*, hoc est, vix poterat mutari. Consuetudinalis enim habitus in modum naturæ movet, ut dicit Tullius, et Aristoteles in libro de *Reminiscentia*, quod « consuetudo in naturam transponit. »

Ad primam rationem quam inducunt, dicendum quod regula hæc dialecticorum, Si simpliciter opponitur ad simpliciter, et magis ad magis, et maximum ad maximum, in omnibus vera est, sed non eodem modo. Sicut enim dicitur in libro *Sex principiorum*, duplex est intensio. Quædam per accessum ad terminum, et quædam per recessum a termino sive per elongationem. Ut in his quorum utrumque contrariorum ponit formam, est intensio per accessum ad terminum, sicut *album, albius, albissimum : nigrum, nigrius, nigerrimum*, hoc est, in termino *album*, et in termino *nigrum*. Et istius causa est, quia utrumque dicit

[1] Ad Roman. viii, 21 : *Ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriæ filiorum Dei.*

formam positivam sub eodem genere maxime ab alia distantem : quod non potest esse nec intelligi, nisi utraque sit in termino : quia aliter maxime non distarent a se. In privatione autem et habitu non est sic : in his enim non est nisi una forma, et per privationem elongatio ab illa, quæ elongatio potentia est infinita, sed non actu : nulla enim tanta est, quin possit esse major : licet aliqua tanta sit, quod non sit major, sicut patet in curvo et recto, nihil enim tam curvum est quin possit esset curvius, licet aliquid sit rectum in summo quod non possit esse rectius. Et ideo probatum est in *Geometricis*, quod si polygonium inscribatur in circulo, in infinitum multiplicatis angulis polygonii ad quantitatem circuli non devenient. Exemplum etiam Augustini est in claudo, quod est privatio recti in tibia. Licet enim claudum et claudius per infinitam elongationem multiplicetur, numquam tamen stabit in aliquo quod non possit esse claudius, licet stet in aliquo quo non sit claudius secundum actum. Et ita est de malo et bono. Unde quamvis sit summum bonum quo non possit esse melius, et quod per essentiam bonum est : tamen cum malum dicatur per recessum a bono, et pejus quod magis recedit, non est devenire ad summum malum quo non possit esse pejus, et quod per essentiam sit malum.

Ad aliud dicendum, quod contrariorum proximæ causæ contrariæ sunt. Et ratio hujus est, quia proximæ causæ sunt differentiæ constitutivæ contrariorum : primæ autem causæ non sunt contrariæ : et hujus causa est, quia cum contrariæ sint in eodem genere, unam naturam generis habent communem, et causa illius in utroque contrariorum est una, et sic est in omnibus oppositis : omnis enim oppositio est circa unum et idem : et quando intenduntur opposita, intensio fit secundum causas proximas, et non secundum primas : unda album et nigrum non intenduntur in eo quod color sunt. Et ideo illa propositio quæ dicit, quod « contrariorum contrariæ sunt causæ, » non impedit quin bonum et malum possint esse ab una causa sicut a principio, unum positive, et alterum per recessum ab illo.

Ad id quod objiciunt de pugna mali contra bonum, dicendum quod sicut dicit Dionysius, quidquid pugna habet de actione, hoc totum habet a bono in quo est malum : sed in quantum est contra bonum, hoc habet a seipso, in hoc quod privatio boni est. Contra bonum enim esse nihil est, nisi privatum bono esse : et hoc est esse malum. Exemplum Augustini est de hoc : quia claudicatio contrariatur gressui recto : et quidquid claudicatio habet de gressu, totum habet a virtute gressibili quæ est in tibia : contrariationem autem ad rectum gressum habet a defectu qui est in tibia : et nisi bonum gressus ibi esset, etiam ipsa claudicatio non esset. Et ideo dicit Dionysius, quod malum non substantivatur nisi in bono, et quod non repugnat bono, nisi virtute boni in quo est : unde nihil est summe malum quod nihil boni habeat : et nihil est ita summe malum, quod non possit esse pejus. Ad rat. 3.

TRACTATUS VII.

DE DISTINCTIONE PERSONARUM IN DIVINIS SECUNDUM GENERATIONEM FILII ET PROCESSIONEM SPIRITUS SANCTI.

Determinatis his quæ præambula sunt ad theologiæ scientiam et divinam cognitionem, et his quæ conveniunt divinæ essentiæ secundum se consideratæ, nunc consequenter inquirendum est de his quæ pertinent ad distinctionem personarum, et de his quæ conveniunt essentiæ in personis, secundum causalitatem qua causa est creaturarum. Sicut enim dicit Anselmus, « processio personarum est ante processionem creaturarum, sicut causa ante effectum, et sicut æternum ante temporale, et sicut exemplar ante exemplatum. »

Circa distinctionem personarum sic procedemus, quod primo quæremus de generatione Filii, et processione Spiritus sancti.

Deinde de relationibus et notionibus quibus personæ distinguuntur et noscuntur.

Deinde de hoc nomine *persona*, quid dicat, vel quid prædicet in divinis.

Et tandem de æqualitate personarum ad invicem.

Circa generationem Filii quæremus quatuor.

Primo enim quæritur, An in divinis sit generatio ?

Secundo, Si est, qualis est in divinis generatio ?

Tertio, Cujus est generatio et generari, utrum scilicet essentiæ, vel personæ, vel utriusque ?

Quarto, Utrum uni vel pluribus personis conveniat generare, et utrum semper vel aliquando et secundum omnes differentias temporis ?

QUÆSTIO XXX.

De generatione Filii.

MEMBRUM I.

Utrum in divinis sit generatio[1] *?*

Primo ergo quæritur, An in divinis sit generatio ?

Probant enim quidam Philosophorum, quod generatio non potest esse in divinis.

1. Generatio enim non est nisi in his in quibus divinum bonum in uno non est perfectum, et nititur naturam tenere in successione multorum, quod in uno simul et totum possidere non potest : propter quod generatio motus est. In esse autem divino in uno totum esse divinum possessum est, et perfectissimo modo, ut in quæstione de *æternitate* probatum est[2]. Ergo in divinis generatio esse non potest.

2. Adhuc, Quod omnino et penitus actus est, nullo modo in potentia esse potest. Ens divinum omnino et penitus actus est et primus, Ergo nullo modo potest esse in potentia. In omni generatione generantis aliquid in potentia est. Ergo in divinis generatio esse nullo modo potest.

3. Adhuc, In omni generatione generantis natura divisibilis est. Ens divinum penitus indivisibile est. Ergo ens divinum generationis susceptibile non est.

4. Adhuc, Tres sunt causæ assignatæ a Philosophis, propter quas aliquid ingenerabile est, scilicet si immobile est : si id quod est in ipso, indivisibile est : et si est ex materia sua tota. Et hoc ultimum exponitur a Philosophis, si totum illud in quo possibile est formam suam esse, intra ipsum est. Hæc omnia tria conveniunt in esse divino : hoc enim immobile est, hoc est id quod indivisibile est, et totum in quo possibile est formam divinam esse, intra ipsum est. Ergo generationis susceptibile non est. Exemplum primi secundum Philosophos, est causa prima quæ re immobilis est, et movens sicut immobile. Exemplum secundi est intelligentia secundum Philosophos, et Angeli secundum Theologos, in quibus licet sit quod est et quo est, tamen quia quod est indivisibile est, generationem non suscipiunt nec Angelus nec intelligentia. Exemplum tertii est sol et cætera cœlestia, quæ licet mobilia sint, tamen quia sunt ex materia sua tota, et totum in quo possibile est esse formam, intra est, generationem non suscipiunt.

5. Adhuc, Videtur quod generatio repugnet rationi divini esse. Generatio enim, ut dicit Philosophus in II *Physicorum*, est via de non esse in esse. Et

[1] Cf. Opp. B. Alberti Comment. in I Sententiarum, Dist. IV, Art. 3. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] Cf. supra, Quæst. 23, Memb. 1.

hoc repugnat divino esse. Si enim illud de non esse venit in esse, jam non est esse divinum : sequitur enim, quod non sit purum et primum.

Istis rationibus et similibus quidam philosophantes negant generationem esse in divinis.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Generatio communicatio est naturæ : illi ergo maxime convenit, quod maxime communicabilis naturæ est : sed summum bonum maxime communicativum est sui, ut in præhabitis probatum est : ergo sibi maxime convenit generatio. Hujus probatio est quod dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod « exstasis amoris summi boni non sinit ipsum sine germine esse[1]. » Germinare autem generare est.

2. Si forte aliquis dicat, quod divinum generat æquivoce, in diversitate formæ scilicet et naturæ. Contra : Ex quo generatio est communicabilis naturæ diffusio, et hæc est actus boni ipsius, sicut præhabitum est, quod boni est bona adducere, et optimi optima, consequens est, quod optimæ naturæ communicabili optima attribuitur communicatio : hæc autem est per generationem univocam : Deo ergo secundum naturam attribuetur generatio univoca.

3. Adhuc, Constat, quod in tota natura corruptibilium et incorruptibilium, boni proprius actus est communicare esse et bonum per diffusionem. Hoc enim videmus in intelligentiis per influxionem superiorum in inferiora. Hoc videmus in Angelis per purgationem, illuminationem, et perfectionem. Hoc videmus in stellis per applicationem inferioris ad superiorem ut formetur ab ipsa, et quasi conceptio luminis superioris ad boni diffusionem imprægnetur. Et videmus hoc in generabilibus, in quibus bonum naturæ per generationem diffunditur. Quod ergo sic generaliter est in omnibus proportionabiliter unicuique inhærens, secundum doctrinam Aristotelis in secundo *primæ philosophiæ*, oportet quod sit in uno primo quod sit causa et exemplar omnium aliorum. Est autem probatum in philosophia, quod æquivocum non potest esse primum, oportet ergo quod primo, quod causa generationis est omnis et exemplar, attribuatur generatio univoca.

4. Hoc expresse vult Dionysius in libro de *Divinis nominibus*[2], tractans illud Apostoli ad Ephes. III, 14 et 15 : *Hujus rei gratia flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlis et in terra nominatur.* Dicit enim, quod ex hoc accipitur, quod « omnis paternitas et omnis filiatio, ex qua et deorum patres et deorum filii, sive in cœlo, sive in terra, est ex patriarchia et filiarchia omnibus præposita. »

5. Hoc expresse probatur per illud Isaiæ, LXVI, 9 : *Si ego qui generationem cæteris tribuo, sterilis ero ? ait Dominus Deus tuus.*

6. Adhuc Aristoteles in quinto *primæ philosophiæ* dicit, quod « natura est ex qua pullulat pullulans. » Vis ergo principalis naturæ et generalis pullulare est : hanc enim accipit a prima omnium et generali causa. Oportet igitur, quod hæc vis sit in causa prima. Quod enim dicit philosophus in libro de *Causis*, quod secunda causa, et quod est, et causa est, habet a prima causa, generaliter verum est in omni causarum ordine. Vis ergo pullulandi unum ex alio secundum analogiam sibi convenientem erit in Deo qui causa prima est. Et propter hoc est, quod Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, Filium et Spiritum sanctum vocat divinos flores, et divina luminaria : quia ex Patre pullulant ut flores et lumina. Unde etiam Boetius

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] Idem, Ibidem, cap. 2.

dicit, quod « natura est vis insita rebus, ex similibus similia procreans. »

7. Adhuc, Philosophus, « Unumquodque perfectum dicimus, cum potest facere alterum quale ipsum est. » Si hoc est actus et signum perfecti, attribuetur summe perfecto maxime quod est Deus : non autem facit tale alterum quale ipsum est nisi per generationem : ergo Deo convenit generare.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod in creaturis duplex est generatio : materialis, et formalis. Materialis est cum motu, et est finis motus et forma semper, et est cum divisione materiæ, quæ potentia est ad formam : et ideo est exitus de potentia ad actum, et de non esse ad esse, nec convenit alicui, nisi ei in quo divisibile est id quod est, et quod non est ex materia sua tota. Et talis nullo modo est in divinis, nec potest esse. Formalis autem duplex est, scilicet creaturæ corporalis, et creaturæ spiritualis. Creaturæ corporalis, sicut videmus lucem in corpore luminoso quod est sol, ex se gignere globos lucis et radios, quorum globorum quilibet tantus est, quantus est sol, quos ex se gignit sine sui divisione et mutatione : et formaliter ejusdem sunt essentiæ lucis cum sole. Tamen quia procedendo a sole distant ab ipso, pyramidaliter enim descendunt et illuminant hemisphærium, aliquam similitudinem habent cum generatione divina, sed non perfectam. In divinis enim Pater est in Filio, et Filius in Patre per unitatem essentiæ, nec aliqua distantia potest esse inter eos. In hoc tamen aliqua similitudo est, quod sine sui mutatione et divisione tantos ex se gignit globos lucis, quantus ipse est sol, et quod globus genitus ex sole coævus est soli, et quod inter generantem solem et genitum globum non est spatium, quo alter sit prior altero, sed tantum ordo naturæ, quo alter ex altero, hoc est, globus ex globo.

In creatura autem spirituali duplex attenditur generatio, scilicet secundum intellectum possibilem, et secundum intellectum agentem. Secundum intellectum possibilem fit generatio in ipsum intellectum possibilem. Per hoc enim quod forma efficitur in lumine intellectus agentis per abstractionem, generatur in possibili intellectu : sicut forma visibilis in actu lucis accepta, generatur in visu. Et talis generatio quamvis sine motu sit proprie loquendo, et sit tota formalis, eo quod receptio possibilis intellectus non est receptio materiæ, ut dicit Aristoteles contra Theophrastum disputans, tamen quia est ex alio quodam agente in aliud, non habet similitudinem cum divina generatione. Ea autem generatio quæ est secundum intellectum agentem, duplex est. Est enim agens imperfectum, et agens ex seipso perfectum. Agens imperfectum est, quod non agit nisi secundum virtutem quam per inventionem et doctrinam, et generationem et augmentum accipit in ipso : sicut est activus intellectus in nobis, qui per artem agit, quam per inventionem et doctrinam et studium et generationem et augmentum accipit. Et hoc etiam quia aliena virtute fit et quasi forma aliena generata in agente, habet quidem aliquam similitudinem cum divina generatione, sed non perfectam. Et ideo in Glossa super principium Joannis, tam Augustinus quam Beda ad generationem Verbi ponunt similitudinem de forma arcæ, quæ ex mente generatur artificis, et vivit in ipsa.

Et est generatio secundum intellectum agentem qui est ex seipso, et lumine essentiali suo profert formas quas producit in actum et in opus, quæ formatæ ex ipso et indistanter in ipso acceptæ, sunt omnium quæ operantur rationes indistantes ab ipso per essentiam et locum, et tamen formatæ ex ipso et sibi coæquævæ et coessentiales. Et hæc generatio inter omnia majorem similitudinem habet cum divina generatione,

quamvis non perfectam : eo quod in creaturis nihil perfecte simile invenitur creatori. Et ad hoc respiciens Plato, posuit paternum intellectum, et formam ex ipso formatam dixit esse archetypum ad omne opus ejus. Non enim negari potest, quin formatum ex intellectu distinctum sit ab ipso relatione originis : et cum non formetur nisi ab ipso, negari non potest quin sit coessentiale et indistans ab ipso. Et ad hoc videtur respicere Augustinus, dicens quod « Filius est ars Patris plena ratione omnium viventium. » Non enim dicitur *plena ratione*, nisi quia in ipsa sunt rationes operum. Nec dicuntur *viventes*, nisi quia sunt vita Patris. Nobilissima enim vita est intelligere, et maxime intelligere secundum universaliter agentem intellectum. Ad hoc etiam respiciens Augustinus, exponens illud Genesis, I, 3 : *Dixit Deus : Fiat lux :* sic dicit, *Dixit*, hoc est, Verbum genuit, in quo erat ut fieret. Dicit enim Damascenus, quod « verbum dividitur in endiadentum, hoc est, interius dispositum sermonem, et in verbum prolatum exterius, quod est angelus, sive nuntius intelligentiæ [1]. » Verbum igitur interius dispositum et ex intellectu agente formatum, procedens et generatum ab intellectu, similiorem habet inter omnia generationem cum generatione divina : non tamen idem est omnino, vel perfecte simile, sicut patebit in sequentibus. Et ideo dicit Augustinus in libro VI de *Trinitate*, quod « eo est verbum quo est Filius, et eo Filius quo verbum [2] ?

His habitis, planum est respondere objectis.

Quod enim in divinis sit generatio et perfectissima et prima, concedendum est.

Et rationes ad hoc inductæ procedunt de necessitate, ex modo quo dicit Anselmus, quod « omne conveniens Deo, est necessarium : et omne inconveniens, impossibile. »

Prima autem philosophica argumenta quinque non removent ab esse divino, nisi materialem generationem quæ cum motu est et materia : et hæc generatio imperfecta est, et imperfecti actus. Et hæc difinitur in II *Physicorum*. Generatio autem secundum quod est actus perfectissimi communicantis bonum naturæ quod est in ipso, per illa argumenta non removetur a Deo : quinimo maxime convenit Deo et primo. Non enim, sicut dicit Philosophus, motus esset actus imperfecti et imperfectus, nisi prius natura ratione, et tempore esset actus perfectus et perfecti. Est enim actus moventis prius, quam mobilis. Et similiter generatio non posset esse actus imperfecti, nisi prius natura, ratione, et tempore esset actus perfectissimi.

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRUM II.

Qualis sit generatio in divinis ?

Secundo quæritur, Si in divinis est generatio, qualis sit illa generatio ?

Et videtur per præhabita, quod sit talis, qualis est generatio primæ intelligentiæ agentis per seipsam et ex seipsa.

1. Hoc enim intelligitur in principio Joannis, I, 1 : *In principio erat Verbum*. Ibi enim, ut dicit Chrysostomus, per *principium* intelligitur intellectus primæ causæ et Patris. Ille autem intellectus cum intelligit se, speciem suam, et similitudinem indistantem et perfectam, et imaginem per omnia similem et coæqualem et coessentialem formando et principiando producit seipso et in seipso. Hæc au-

[1] S. Joannes Damascenus, Lib. de Fide orthodoxa, cap. 9.

[2] S. Augustinus, Lib. VI de Trinitate, cap. 2.

tem generatio Filii est, ut dicit Chrysostomus. Ergo generatio æterna non est nisi generatio primæ intelligentiæ, quando endiadento ad seipsam conversa, principiat et format ex seipsa.

2. Adhuc, De tali generatione Verbi dicitur, Joan. I, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est.* Nullum autem est quod sit ars et virtus ad omnia facienda, nisi solum endiadentum primæ intelligentiæ. In sola ergo tali generatione distinctum profertur verbum, quod est Filium generari a Patre, ut dicunt Chrysostomus et Augustinus. Propter quod etiam Augustinus dicit, quod « Filius est forma qua facta sunt omnia. »

3. Adhuc, Idem Joannes I, 4, dicit, quod quæ facta sunt, in ipso Verbo sunt vita et lux [1]. Nullum autem est verbum, in quo omnia sint vita et lux, nisi quod procedit ex intelligentia prima et causa prima. In illa enim omnia splendent ratione veritatis, et omnia vivunt ratione vitæ intellectualis. Ergo generatio æterna talis intellectus, intellectualis est verbi formatio et productio.

4. Adhuc, Hæc sola intelligentia quæ prima est omnium, et causa prima, sic speciem suam et similitudinem simpliciter format ex seipsa, et in nullo distat a seipsa. Omnis autem alia intelligentia cujuscumque ordinis, sive humani, sive cœlestis, ex se similitudinem non format, nisi per influentiam luminis superioris : et sic inclinata ad aliud distat a seipsa. Generatio ergo æterna non est aliud, nisi primam essentiam intellectualem sic intellectualiter ex seipsa producere speciem et similitudinem.

5. Si forte quis dicat, quod talis intellectualis speciei et similitudinis ab intelligentia processio, per similitudinem appropriabilis est divinæ generationi, sed non est ipsa. Contra : Istud est primum quod intelligi potest in processibus qui fiunt a prima intelligentia agente. Ergo non est appropriabile ad aliud, sed alia possunt ad ipsum appropriari. Primum enim necesse est, quod sit proprium, et non appropriatum. Omne enim appropriatum ante se ponit proprium secundum intellectum : omnis enim appropriatio fit per convenientiam ad proprium. Videtur ergo, quod generatio divina non sit aliud, quam tallis processio speciei et similitudinis ab intelligentia agente, quæ est omnium prima et universalis causa.

6. Adhuc, Hoc videtur ex verbis Anselmi in *Monologio.* Dicit enim, quod « essentia prima cum intelligit se, dicit se. » Et intelligentiam divinam dicere se, est, Patrem generare, et Filium generari.

7. Hoc etiam videtur sentire Augustinus in libro *super Genesim ad litteram.* Dicit enim, quod « Deum dicere verbum, est Patrem generare Filium. » Et constat, quod non loquitur de dictione exteriori et corporali, sed spirituali et intellectuali quæ est in verbo, quod *endiadentum* dicitur.

In contrarium est, quod Sed contra.

1. Intelligere in divinis non dicit nisi essentiam, et absolutum est secundum intellectum : generatio fit secundum intellectum relativum et ad aliquid dictum : ergo generatio in divinis, nec est intelligere se, nec dicere se.

2. Adhuc, Intelligens sic intelligit seipsum ut dicit seipsum. Nihil sive in Deo sive in creaturis generat seipsum, ut dicit Augustinus, nec hoc potest intelligi, quod aliquid generet seipsum. Ergo sic intelligere vel dicere non est generare.

3. Adhuc, Quælibet persona sic intelligit se et alias : solus autem Pater generat Filium : ergo sic intelligere vel sic dicere non est generare.

Solutio. Dicendum, quod procul dubio generare proprie loquendo in divinis, nec sic intelligere, nec sic dicere est : Solutio

[1] Joan. I, 4 : *In ipsa vita erat, et vita erat lux hominum.*

tamen cum tali intelligere, et cum tali dicere, et est prius eis secundum naturam et secundum rationem intelligentiæ, sicut proprium est prius appropriato. Generatio enim substantialem naturæ communicabilis dicit diffusionem, et ideo numquam est sine pluralitate personarum in intellectuali natura. Intelligere autem sic vel dicere, secundum ipsam rationem nominis vel vocis nec dicit substantialem diffusionem naturæ communicabilis, nec ponit personarum pluralitatem. Et ideo vere loquendo intelligere sic et dicere, non est generare, tamen unum non est separatum ab altero, et sicut dictum est, generare aliquid illius est, sed non est illud.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod per hoc non probatur, nisi quod simile est generationi æternæ et appropriabile : sed cum nullam dicat oppositionem inter intelligentem et intellectum, et dicentem et dictum, cum sola oppositionis relatio multiplicet Trinitatem, ut dicit Boetius, non per propria determinat generationem, secundum quod ipsa generatio est transfusio et communicatio naturæ a generante in genitum, per quam transfusionem oppositis relationibus determinantur generans et genitus, ut unus est Pater, et alter Filius. Talia enim relativa secundum rationem intelligentiæ, non fiunt nisi ex tali naturali operatione, qua unus naturam communicabilem producit in alterum : ex tali enim actione unus est Pater, et alter Filius.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod per hoc non probatur, nisi quod Filius est Verbum : tamen processus proprius verbi ab intellectu, qui est sic intelligere se, vel dicere se, secundum intentionem vocis non dat ei quod sit Filius : sed emanatio substantialis Filii a Patre secundum naturæ communicabilitatem in perfecta similitudine speciei et formæ, dat ei quod sit Filius, et quod generans ipsum sit Pater. Quodcumque enim horum trium desit, scilicet quod aut non sit ex alio, aut non sit substantialis emanatio, aut non sit ad perfectam similitudinem speciei et formæ et naturæ secundum omnem naturæ potestatem : tunc deficit a generationis perfecta ratione. Et per hoc patet, quod intelligere se, et dicere se non dicunt rationem perfectæ generationis, sed aliquid simile appropriabile illi.

Ad aliud dicendum, quod Verbum non est nisi Filius : quia, sicut dicit Augustinus, « eadem ratione relationis dicitur Verbum qua dicitur Filius : » sed cum omnia dicuntur esse in Verbo vita et lux, hoc attribuitur Verbo in quantum est ars universalis, plena rationibus omnium factorum et fiendorum splendentibus et viventibus in ipsa. Et quamvis Verbum sit proprium, tamen artem talem esse, est appropriatum et essentiale et commune tribus : non enim possumus dicere, quod rationes factorum non sint lux et vita in Patre, sicut in Filio, et in Spiritu sancto. Similiter, licet hoc per convenientiam majorem attribuatur Filio, sicut et sapientia attribuitur Filio, licet Pater et Filius et Spiritus sanctus sint una sapientia, sicut una essentia. Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod talis productio suæ speciei ex prima intelligentia, simillima est generationi, et est semper cum ipsa : sed non dicit totum esse generationis : sic enim prima intelligentia dicit se : nihil autem, ut dicit Augustinus, generat seipsum ut sit. Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod aliud est primum in processibus simpliciter et generaliter, et aliud primum in processu substantiali. Et licet conversio sui ad se, et productio suæ similitudinis ex seipso, sit primum in ordine causantium intelligentiarum, quo ordine causantur res creatæ ab ipsa intelligentia : tamen in emanatione substantiali, qua in natura communicabili alter est ex altero, non alter prior altero, non est prima, sed omnium emanationum secundum causam intelligentiæ in tali ordine naturæ prima est generatio : sicut communicare substantiam et naturam, secundum modum intelligendi prius est, quam ad se conver- Ad 5.

ti per lumen intellectus, et ex se producere speciem et similitudinem in intelligendo se.

7. Ad dictum Augustini et Anselmi est una solutio, scilicet quod dicere se per intellectum dicitur duobus modis, communiter scilicet, et proprie. *Communiter* dicere per intellectum, est manifestare in lumine intellectus. Et sic Pater dicit se, Filius dicit se, et Spiritus sanctus dicit se, in lumine intellectus se manifestans. Et sic Spiritus sanctus dicit Patrem et Filium, et dicitur ab eis, et Filius dicit Patrem, et e converso : quia sic dicere est essentiale : et sic dicere non ponit aliquam proprietatem in dicente vel dicto. *Proprie* autem dicere per intellectum, est ex se formatum et distinctum ab intellectu dicente proferre sive producere verbum, quod sui similitudo sit secundum speciem, et imago perfecta secundum substantiam et omnia substantialia. Et sic dicens principium est verbi dicti, et verbum dictum principiatum a dicente : et est inter ea oppositio relationis. Unde hoc modo solus Pater dicit Filium, et nulla persona dicit seipsam, et nulla dicit aliam, nisi Pater solus dicit Filium : quia sic dicere est notionale, et non essentiale, et soli convenit Patri. Et soli Filio convenit esse verbum : quia sic eadem relatione est verbum et Filius, et eadem relatione dicens et Pater. Sic enim *dicere* est generare. Et iste est intellectus verborum Anselmi et Augustini.

MEMBRUM III.

Cujus sit generare et generari, utrum essentiæ, vel personæ, vel utriusque ?

Tertio quæritur, Cujus est generare et generari, utrum scilicet essentiæ, vel personæ, vel utriusque ?

Et circa hoc quæruntur duo.

Primo, Utrum aliquo modo concedi possit quod dixit abbas Joachim, quod scilicet essentia divina generat et generatur, sive in se, sive in persona accepta ?

Secundo, Si hoc nullo modo concedi potest, cui personæ conveniat generare, et cui generari, et qualiter ?

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

An divinæ essentiæ sit generare, vel generari[1]*?*

Primo ergo quæritur, An essentiæ divinæ sit generare, vel generari ?

Et videtur, quod non :

1. Per probationes Augustini, quas ponit Magister in libro I *Sententiarum*, distinctione V. Et est una probatio : quia si divina essentia generaret vel generaretur, divina essentia relative diceretur : et quod relative dicitur, non significat substantiam, ut in quinto libro de *Trinitate* dicit[2]. Et ex hoc ulterius concludit, quod secundum hoc divina essentia sive natura nec esset, nec Deus esset, sed ad alterum tantum esset. Secundum quod concludit, est quod si natura divina generaret, vel generaretur, cum divina natura sibi causa sit secundum rationem intelligendi quod est, ab eo quod generaretur ab ipsa, causaliter esset : et hoc non capit intellectus, quod aliquid causaliter sit ab eo quod generatur ab ipso : natura ergo divina nec generare nec generari potest.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. V, Art. 2. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap. 7.

2. Adhuc, Omne generans et generatum in divinis distinctum est relatione originis : natura divina penitus indistincta est, sed semper tribus communis : natura ergo divina nullo modo generatur.

3. Adhuc, Omne generans et generatum tam in divinis quam in creatis, est existens per se solum secundum singularis existentiæ modum : natura numquam est existens per se solum, sed semper in communicatione alterius accepta, et ab illo nec divisa, nec separata, ut existentiæ simpliciter modum habere possit : ergo impossibile est essentiam divinam sive naturam vel generare vel generari.

4. Adhuc, Communi secundum quod commune est, non convenit determinari proprio : aliter enim opposita essent in eodem, scilicet communicabile esse, et incommunicabile esse. Natura sive essentia divina semper communis manet : igitur nulla proprietate determinabilis est. Omne generans et generatum singulari proprietate determinatum est : ergo natura divina numquam potest esse generans vel generata.

5. Adhuc, In omni generatione, sicut vult Aristoteles in V *Physicorum*, hic generat hunc per se : et quia hic generat, est pater : et quia hic generatur, est filius. Si ergo essentia divina vel natura generaretur vel generaret, primo sequeretur, quod essentia divina esset hic vel hoc singulare, et non commune. Secundo sequeretur, quod esset pater vel filius. Et ex hoc ulterius per divisionem sequeretur, quod esset pater vel filius suiipsius vel alterius. Si suiipsius : idem sibi esset pater vel filius, quod nullus capit intellectus : nec exemplum hujus vel simile invenire potest aliquis in tota natura secundum omnem modum generationis naturæ, sive corporalis sive spiritualis, sive materialis sive immaterialis. Si autem alterius esset pater vel filius : aut alterius in natura, aut alterius in persona. Non alterius in natura : quia pater et filius semper sunt unius naturæ in omnibus. Nec alterius in persona : quia tunc sequeretur, quod natura divina esset persona, et communicabile et incommunicabile, et distinctum et indistinctum, et multa alia inconvenientia.

6. Adhuc, Actus in omnibus particularium sunt : generare autem et generari actus sunt : ergo particularium. Nulla persona particularis est in quantum natura est : nullius ergo naturæ in quantum est natura, generare vel generari est : divina ergo natura nec generat, nec generatur.

In contrarium hujus videtur esse, Sed

1. Quod dicit Augustinus in libro VII de *Trinitate*, quod « Pater et Filius simul sunt una sapientia : quia una essentia, et sigillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia. » Sed cum dicitur, essentia de essentia, præpositio *de* notionalis est : ergo notat habitudinem generantis ad genitum : essentia est ergo generans et essentia genita.

2. Adhuc, Augustinus in libro de *Fide ad Petrum* : « Sic Christum Dei Filium unam in Trinitate personam Deum verum crede, ut divinitatem ejus de natura Patris naturam esse non dubites[1]. » Ex hoc accipitur expresse, quod divinitas est generans, et divinitas nata : ergo natura est generans, et natura genita.

3. Adhuc, Augustinus in libro XV de *Trinitate* : « Dicitur Filius consilium de consilio, et voluntas de voluntate : sicut dicitur substantia de substantia, et sapientia de sapientia[2]. » Si autem substantia de substantia, et præpositio *de* notat habitudinem generantis ad genitum, tunc substantia est generans, et substantia genita.

4. Adhuc, Hilarius in libro IV de *Trinitate* : « Nihil nisi natum habet Filius. » Sed habet naturam divinam. Ergo habet

[1] S. Augustinus, Lib. de Fide ad Petrum, cap. 2.

[2] Idem, Lib. XV de Trinitate, cap. 20.

eam natam sive genitam : natura ergo divina genita est.

5. Adhuc, Hilarius in libro IX de *Trinitate* : « Ex Patre ejusdem generis genitam naturam in Filio naturaliter in se gignentem habuisse naturam prædicamus. » Hic expresse dicit Hilarius naturam gignentem et naturam genitam.

6. Adhuc, Hilarius, ibidem, « Ex innascibili Deo nativitas unigenita in naturam unigenitam subsistit. » Hic expresse dicit naturam esse unigenitam : ex quo sequitur genitam : quia omne unigenitum, genitum est.

7. Per rationem probatur idem : Generatio inferiorum et perfectorum animalium, sicut hominum, exemplata est a generatione divina : sed in hominibus generatis generatur natura, et quidquid est naturalium in ipsis : ergo in divinis similiter est, quod generato Filio, natura divina generatur in ipso.

8. Adhuc, Constat, quod potentia generandi naturalis potentia est tam in divinis quam in humanis. Potentia autem naturalis id natura radicata est. Ergo potentia generandi naturæ est divinæ. Et generaliter verum est quod dicit Philosophus, quod cujus est potentia, ejus est actus. Ergo et actus generandi naturæ est : et sic natura generat.

9. Adhuc, Natura divina est Pater, et e converso Pater natura divina est, et non est prædicatio per accidens : et Pater generat, nec hæc prædicatio per accidens est : videtur ergo sequi, quod natura divina generat.

10. Adhuc, Videtur sequi inconveniens, si dicatur, quod divina natura nec est gignens, nec genita. Secundum hoc enim in Trinitate res est gignens non genita, quia Pater : et est ibi res genita, quia Filius : et est ibi res procedens, nec gignens, nec genita, quia Spiritus sanctus : et est ibi res nec gignens, nec genita, nec spirans, nec spirata, quia essentia sive natura divina : ergo in Trinitate sunt quatuor res : et sic quaternitas debet dici, non Trinitas.

11. Adhuc, Est objectio abbatis Joachim : Conceditur enim hæc, Deus Deum genuit : et tamen Deus nomen essentiæ est sive naturæ. Quæratur ergo, aut se Deum genuit, aut alium Deum. Si se : tunc aliquid dicitur generare se : et sic essentia potest dici generare essentiam. Si alium Deum : tunc generans et genitus non sunt unus Deus, sed duo essentialiter differentes, quod est hæresis Arii.

Solutio.

Solutio. Prima pars hujus disputationis concedenda est : quia hæc est Catholica fides, quod natura divina, nec generans, nec genita est, nec spirans, nec spirata.

Et rationes ad illam partem inductæ, procedunt.

Ad intelligentiam autem eorum quæ sequuntur et in contrarium adducuntur, intelligendum regulariter, quod essentia divina secundum modum significandi per nomen tripliciter designari solet. Aliquando enim abstracte et absolute designatur et simpliciter prout est in seipsa, sicut cum dicitur, *essentia*. Aliquando autem quasi per modum concretionis designatur, sive per modum ejus quod est. Et hoc dupliciter, scilicet secundum intellectum et inclinationem ad actum substantialem, qui proprie est suppositi et non essentiæ, sive naturæ per se, sicut cum dicitur, *substantia*. Aliquando autem per ipsum actum suppositi substantis, quod sicut id quod est, substat naturæ communi, sicut cum dicitur, *hic Deus*, sicut, Deuter. XXXII, 4, secundum translationem Septuaginta dicitur : « Hic Deus noster, in quo non est iniquitas[1]. » Et, Baruch, III, 36 : *Hic est Deus noster, et non æstimabitur alius adversus eum*. Hic enim de essentia communi non satis convenienter dicetur. Non enim demonstrabile est per hoc nisi suppositum. Hoc enim secundum modum significandi de-

[1] Vulgata habet, Deuter. XXXII, 4 : *Deus fidelis, et absque ulla iniquitate justus et rectus.*

monstrat aliquid formatum et suppositum sub natura communi. Aliquando significatur ut relata ad actum, ut cum dicitur, *natura*, vel *virtus*, vel *vita*, vel *lumen*, vel *sapientia*. Et quando istorum modorum aliquo significatur, præter per primum, per notionalem præpositionem designantem ordinem naturæ, secundum originem trahitur ad standum per *persona*. Et hoc est ideo, quia nihil in divinis, nec etiam in aliis supponibile est, vel etiam substans actu, nisi hypostasis, vel persona : et nihil proprie agit sive actum habet, nisi particulare vel personale. Et ideo in dictis Sanctorum frequenter invenitur, substantia de substantia, Deus de Deo, lumen de lumine, vita de vita, natura de natura, virtus de virtute, sapientia de sapientia, et hujusmodi : eo quod hæc naturæ non primo secundum se conveniunt, sed naturæ secundum quod est in hypostasi. Rarissime autem invenitur, essentia de essentia : eo quod essentia absolute significat commune quo est, et non per modum hypostasis sive subsistentis, nec significat naturam ordinatam ad actum, sed absolute in simplicitate consistens. Et quando invenitur a Sanctis, *essentia de essentia*, ex causa dictum est, et sub figura locutionis quæ dicitur emphasis, hoc est, expressio. Ex causa quidem, quia propter hæreticos, præcipue Arianos et Nestorianos, qui dixerunt Patrem et Filium esse diversæ essentiæ. Et tunc Sancti occurrentes illi hæresi, in oppositum extendendo locutionem dixerunt essentiam de essentia, ut unam essentiam Patris et Filii significarent : quia sicut una est essentia in omni generatione univoca genitoris et geniti, una (dico) et communis secundum rationem et esse in una re, si tanta esset simplicitas, quod in natura illa non esset universale et particulare : ita in divinis, ubi maxima simplicitas est, necesse est unam re et numero esse essentiam genitoris et geniti, sive Patris et Filii. Et ad hoc respicientes dixerunt *essentiam de essentia*. Emphatice autem dico, quia sic propter expressionem aliquando dicimus et ponimus abstractum pro concreto, et in bono et in malo. In malo, sicut, II ad Thessal. II, 3, Antichristus dicitur *filius perditionis* : eo quod nihil in eo apparet nisi perditio : et Judas etiam dicitur *filius perditionis*[1]. Et dicitur adhuc *diabolus*[2], non quod perditio habeat filium vel diabolus, sed quod perditio et diabolus eum totum traxerunt in formam suam. In bono, sicut usitate dicimus, Rogo paternitatem tuam, vel bonitatem, vel clementiam, hoc est, rogo te patrem, bonum et clementem, quem paternitas, bonitas, et clementia, totum in formas suas traxerunt. Et in hoc Sancti, ut dicit Aristoteles in III *Ethicorum*, aliquid simile fecerunt his qui tortuosa lignorum dirigunt. Illi enim non tantum tortuosum lignum dirigunt ad rectum, sed incurvant ad oppositum, ut amissa curvitate indebita, per naturam in rectum redeat. Unde tales locutiones non sunt extendendæ per exemplum, sed (sicut dictum est) excusandæ. Unde cum dicitur *essentia de essentia*, sensus est, Filius qui est essentia, est de Patre qui est eadem essentia. Et sic excusatur illud dictum Augustini in libro de *Fide ad Petrum* : « Deus Pater qui verissime se indicare animis cognituris et voluit et potuit, hoc ad seipsum indicandum genuit, quod est ipse qui genuit[3]. »

Si objicitur de dicto Augustini qui dicit in libro IV de *Trinitate*, quod « Pater est principium totius divinitatis : non autem potest esse principium nisi generando vel spirando : et sic divinitatem vel genuit, vel spiravit [4]. » Dicimus, quod loquitur contra Arianos et Nesto-

[1] Cf. Joan. XVII, 12.

[2] Cf. Joan. VII 71.

[3] S. AUGUSTINUS, Lib. de Fide ad Petrum, cap. 3.

[4] Cf. S. AUGUSTINUM, Lib. IV de Trinitate, cap. 20.

rianos. Ariani enim dixerunt Filium non esse in divinitate Patris, Nestoriani autem negaverunt hoc de Spiritu sancto. Volens autem Augustinus elidere hunc errorem, dixit quod est principium totius divinitatis in Filio, prout dicit Philosophus in III *Physicorum*, « Totum et perfectum idem dico. » Et est sensus, Pater est principium, quod divinitas perfecte sit in Filio, et quod divinitas perfecte sit in Spiritus sancto : ita quod principium sit respectu Filii per generationem, et respectu Spiritus sancti per spirationem, et non respectu essentiæ vel divinitatis, a qua non distinguitur Pater. Sed divinitas in obliquo ponitur ibi, ut notetur ibi communicatio naturæ divinæ, in qua perfecte communicant Pater et Filius et Spiritus sanctus : quamvis enim respectu creaturarum essentia sit principium et causa agendi sicut persona, eo quod essentia divina agit et creat : tamen respectu actuum personalium non potest esse principium : unde nec generandi, nec spirandi potest esse principium. Et hujus causa est, quia generare et spirare proprietates personales dicunt ut actus : proprietates autem personales per oppositionem relationis distinguunt personas et determinant : essentia autem divina vel natura nec ad seipsam, nec ad personam aliquam distinguitur vel determinatur : et ideo talium proprietatum nullo modo potest esse causa susceptibilis. Causa autem et causatum licet dicant relationem, tamen in intellectu suo non ponunt tales proprietates : et ideo non distinguunt. Et hæc eadem est causa, quod quamvis oppositio contradictionis major sit quam relationis, tamen in divinis non facit distinctionem sicut oppositio relationis. Est enim persona ens distinctum proprietate, et essentia ens non distinctum : et tamen essentia est persona, et persona essentia : et Pater est persona proprietate distincta, scilicet paternitate : et Filius persona distincta opposita proprietate, filiatione scilicet : et ideo Pater non est Filius, nec Filius Pater.

His itaque suppositis, facillimum est respondere ad objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia dicitur de sapientia, et essentia de essentia propter indifferentiam et indistinctionem sapientiæ et essentiæ in Patre et Filio. Et sensus est : Filius qui est sapientia et essentia, est de Patre qui est sapientia et essentia : ita quod notio quam importat præpositio, notat habitudinem personæ ad personam, et habitudo inter nominativum et ablativum notat consubstantialitatem. Ad object. 1.

Sic etiam ad secundum respondendum est : quia Filius qui est divinitas, natus est. Ad object. 2.

Ad tertium jam patet solutio. In omnibus enim substantialibus substantiale trahitur ad personam virtute præpositionis, et habitudo ablativi ad nominativum notat consubstantialitatem, quam negabant hæretici. Consilium enim et sapientia relationem dicunt ad actum, qui personæ est proprie : nomen autem substantiæ ab actu substandi imponitur, quod proprie convenit hypostasi. Ad object. 3.

Ad primum quod objicitur de Hilario, antiqui satis bene responderunt. Cum enim dicitur, « Nihil nisi natum habet Filius, » sensus est, nihil habet Filius nisi quod nascendo accepit : licet enim divinitas non distinguatur proprietate generationis, tamen Filius proprietate generationis distinctus, habet eam a Patre ut communem Patri et Filio, sicut dicitur, Joan. x, 29 : *Pater meus, quod dedit mihi, majus omnibus est.* Ad Philip. ii, 9 : *Donavit illi nomen quod est super omne nomen.* Glossa : « Æterna generatione dedit illi, ut verus Deus sit et nominetur. » Ad object. 4.

Ad secundum dicendum, quod natura dicitur genita esse modo qui prius dictus est, scilicet quia per generationem Filii est accepta. Ad object. 5.

Sic etiam ad tertium dicendum : dicitur enim nativitas sive natura unigenita, quia ab Unigenito accepta. Ad object. 6.

Ad object. 7. Ad primum quod per rationem objicitur, dicendum est, quod aliter est in humanis, et aliter in divinis. In humanis enim natura non repugnat distinctioni et divisioni : quinimo in generante et genito realiter et secundum esse distinguitur et dividitur. Quod nullo modo potest esse in divinis, propter hoc quod natura divina est in fine simplicitatis.

Et quod objicitur, quod generatio humana exemplata est a divina. Dicendum, quod verum est : sed exemplar totum exemplatum implere non potest, sed imitatur quantum potest, in hoc scilicet potissime, quod est ad similitudinem speciei et formæ. Sed in hoc quod est eadem natura in generante et genito, non potest imitari : quia in humanis quiddam est per se generans et quiddam genitum per se, et quiddam generans et genitum per accidens, et quiddam generans et genitum per consequens. Per se enim hic generat hunc. Per accidens autem, quia generans est homo, et genitus est homo, generans est pater, et genitus est filius : et sic pater generat filium. Per consequens autem, quia hic generans est homo, et hic genitus est homo : ideo generat homo hominem. In divinis autem non sic : ibi enim totum est per se et substantiale. Pater enim non per accidens est Pater, quia paternitas sua est essentia sua : et paternitas non differt a generatione : quinimo paternitas eamdem proprietatem dicit quam generatio : sed dicit eam ut actum, paternitas autem ut proprietatem : et hæc duo non faciunt rem differre a re, sed faciunt differentiam in modo significandi vel dicendi eamdem rem. Et similiter est in Filio de filiatione et generatione passiva, quod quia in tanta simplicitate non est particulare et universale, nihil generatur ibi per consequens : quia cum dicitur, Pater est Deus, idem penitus est in prædicato et subjecto sub alio modo significandi : quem diversum modum significandi antiqui vocabant diversum modum attribuendi, et diversum modum supponendi : quia scilicet supposito uno non supponitur alterum : et aliquid attribuitur uni quod non attribuitur alteri : Deus enim significat aliquid indistincte, Pater autem distinctum proprietate paternitatis.

Ad aliud dicendum, quod cum dicitur, *potentia generandi*, triplex est locutio, ex hoc quod gerundivum *generandi* potest sumi a verbo personali activo, vel a verbo personali passivo, vel potest sumi a verbo impersonali. Si sumatur a verbo personali activo : tunc potentia generandi est potentia qua quis generat : et hoc non radicatur in natura, sed in Patre. Si autem sumatur a verbo personali passivo : tunc potentia generandi est potentia qua quis generatur : et hoc nec in Patre nec in natura radicatur, sed in Filio. Si sumatur a verbo impersonali : tunc potentia generandi est, qua potentia ab aliquo fiat generatio : et hoc solo modo radicatur in natura, quantum ad hoc, quod natura communicabilis est per generationem. Et tunc eadem potentia generandi est in Patre et in Filio. Et quod dicit Philosophus, quod « cujus est potentia, ejus est actus, » verum est de primo et secundo modo dicta potentia generandi : sed de tertio modo non est verum : quia verbum impersonale a quo sumitur, non determinat potentiam cujus sit actus, cum tamen omnis actus certæ personæ sit.

Ad aliud dicendum, quod licet in divinis non sit prædicatio per accidens, ut dictum est, tamen modus supponendi diversus est, et attribuendi et significandi. Unde cum dicitur, Pater generat : Pater est natura divina : ergo natura divina generat : incidit fallacia figuræ dictionis : mutatur enim quis in quid, ac si idem attribuatur ei quod est quid, quod attribuitur ei qui est Deus.

Ad aliud dicendum, quod ab insufficienti procedit : deberet enim addere quod res nec gignens nec genita, nec spirans nec spirata, non est eadem : sed in numerum ponit cum re gignente no

genita, et cum re genita non gignente, et cum re spirata nec gignente nec genita. Et hoc falsum est : eadem enim est essentia cum personis. Unde in argumento incidit fallacia consequentis.

Ad hoc autem quod ulterius objicitur, satis respondet Magister in I *Sententiarum*, distinctione IV. Cum enim dicit, aut se Deum genuit, aut alium Deum, relativum diversitatis quod est, *alium*, potest esse substantivum, vel adjectivum. Si substantivum : tunc non notat diversitatem nisi inter duo supposita generantis et geniti : et tunc concedendum est, quod alium Deum, hoc est alium qui est Deus. Si autem sit adjectivum : tunc ponit formam diversitatis quam significat circa substantivum quod est Deus : et tunc locutio falsa est : quia idem Deus, neutraliter accipiendo *idem*, non masculine, ut dicit Augustinus, sunt Pater et Filius. Et sub hoc sensu dicit Augustinus, quod Deus Pater de se genuit alium se, hoc est, alium qui est idem sibi.

Et sic patet solutio ad totum.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

Cujus personæ sit generare, utrum scilicet Patris, et qualiter?

Secundo quæritur, Cujus personæ sit generare, utrum scilicet Patris, et qualiter ?

Propter quæstiones Augustini contra Felicianum, quas ponit Magister in libro I *Sententiarum*, distinctione VI, quæ sunt istæ : An Pater genuit Filium voluntate, vel necessitate ?

Et, distinctione VII : An potuerit vel voluerit gignere Filium ?

Et propter tertiam quam ponit in distinctione V : An Pater de sua substantia, vel de nihilo, vel de aliquo genuerit Filium ? Quam quæstionem Augustinus tractat in libro contra Maximinum.

Ex his quæstionibus probare volebant hæretici Patrem non gignere Filium.

Quantum ad primum scilicet, An Pater genuit Filium voluntate, vel necessitate ? sic objiciebant :

1. Pater aut voluntate, aut necessitate genuit Filium. Si necessitate, necessitas cadit in Deum : quod miseria est : et hoc absurdum est, quod miseria cadat in Deum. Si autem voluntate : cum omnis voluntas præcedat volitum, voluntas Patris præiret generationem Filii : quod esse non potest : quia secundum hoc generatio esset opus voluntatis. Sed sicut dicit Damascenus distinguens inter generationem et creationem, quod « generatio est opus naturæ existens, creatio autem opus voluntatis, non naturæ, » sequeretur quod Filius esset factus per creationem, sicut dixit Arius, et non esset Patri coæternus.

2. Adhuc, Objicitur de responso Augustini qui dicit, quod nec necessitate, nec voluntate : quia necessitas in Deo non est, et voluntas sapientiam præire non potest : et cum Filius sit sapientia Patris et verbum, voluntas præire generationem Filii non potest. Hoc enim falsum videtur. In omnibus enim in quibus sapientia nascitur per acquisitionem, vel considerationem, præcedit voluntas quærendi et inveniendi, et sic voluntas præcedit sapientiam. Unde Augustinus in libro IV de *Trinitate* : « Partum mentis præit quidam appetitus quærendi et inveniendi : et sic proles nascitur, quæ es mentis notitia. »

3. Adhuc, Anselmus dicit, quod « vo-

[1] Cf. Opp.B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. VI, Art. 1. Tom. XXV hujusce editionis nostræ.

luntas non tantum potentia est ad actum specialem, sed generalis motor omnium aliarum potentiarum ad actus suos. » Unde cum dicitur, Possum ambulare, intelligitur, si volo : possum loqui, si volo : possum intelligere, si volo. Falsum ergo est, quod voluntas sapientiam præire non possit. Et sic videtur stare objectio hæretici, quod scilicet generatio Filii sit opus voluntatis, et non naturæ.

4. Adhuc, Objicit Arius et discipuli sui, Maximinus, et Eunomius, et Felicianus : Pater aut voluntarie genuit Filium, aut involuntarie. Si involuntarie : cum involuntarium, sicut dicit Aristoteles in III *Ethicorum*, et Joannes Damascenus [1], et Gregorius Nyssenus in libro de *Anima*, non sit nisi dupliciter, scilicet per violentiam, et ignorantiam, sequeretur quod in Deum vel violentia vel ignorantia caderet, quod absurdum est. Si autem genuit voluntarie, putant sequi sui erroris propositum, quod scilicet generatio Filii opus sit voluntatis, non naturæ, et quod Filius creatus sit et Patri non coæternus.

Adhuc, idem volunt habere ex alia divisione, quærentes scilicet, An Pater potuerit, vel voluerit gignere Filium [2] ?

1. Si enim voluit, concludunt statim, quod Filius est opus voluntatis. Si potuit : cum omnis potentia præcedat actum, ut dicit Aristoteles in IX *Metaphysicæ*, sive sit activa, sive passiva, dummodo potentia et actus in eodem accipiantur, concludunt iterum propositum errorem, quod scilicet Filius de potentia exivit ad actum, et sic coæternus Patri esse non potest.

2. Si dicatur hæreticis, quod divisio non est sufficiens, probant suam intentionem per hoc quod dicitur ab Aristotele in II *Physicorum*, quod « omne quod fit, aut fit a proposito, aut a natura. » Et vult, quod hæc duo principia sunt agendi, et non plura. Et si fit a proposito : cum propositum, ut dicit Avicenna, et omnis potentia propositi sit ad opposita, scilicet ad agere, et ad non agere : quod autem per naturam fit, de necessitate fit : volunt propositum habere, quod aut necessitate, aut voluntate genuit Filium : et sic sequentur ea quæ supra conclusa sunt.

3. Adhuc errorem suum confirmant : quia omne quod fit, aut contingenter fit, aut ex necessitate fit. In divinis autem nihil est contingenter, et sicut habitum est, necessitas in Deum non cadit : generatio ergo Filii a Patre, nec contingenter fit, nec ex necessitate : et sic generatio Filii a Patre esse non potest.

Idem volunt habere per aliam divisionem, quærentes, Si Filius generatur a Patre, aut de aliquo generatur, aut de nihilo [3] ?

Si de nihilo : tunc Filius de nihilo factus est, et creatura est : et sic habetur propositum. Si de aliquo : aut de materia, aut de substantia generantis. Si de materia : tunc sequitur, quod de materia factus est Filius, et sic iterum creatus est, et non genitus a Patre.

Si autem dicatur natus de substantia Patris, quærunt dividentes, utrum de tota substantia, vel de parte. Si de tota : tunc nihil substantialium est in Patre quod non sit in Filio : et hoc falsum est, ut dicunt : quia sic dicitur, Joan. xiv, 28 : *Pater major me est :* quod non posset dici, nisi aliquid esset in Patre, quod non esset in Filio.

Adhuc, Hoc esset contra habitudinem præpositionis *de*, quæ participationem notat. Si autem est de parte : tunc substantia Patris partibilis est : et tunc non

[1] S. Joannes Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. VII, Art. 1. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[3] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. V, Art. 10. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

est summæ simplicitatis, et non ejusdem substantiæ sunt Pater et Filius.

Propter hæc et similia sophismata dixit Arius, sicut in libro Arii legitur, quem ipse ad confirmationem erroris sui scripsit, quod Filius est creatura et opus voluntatis sicut cætera creata : sed est creatura in qua est virtus, verbum, et sapientia primæ causæ. Dicit enim, sicut ego ipse in libro Arii legi, quod Filius est intellectus sive intelligentia ante mundum creata, et ante omnem ordinem intelligentiarum, quæ ordinibus cœlestibus mobilibus sunt attributæ : in quem intellectum sive intelligentiam influxit Deus mentale verbum, quod est forma, et virtus, et sapientia, et ars omnium creatorum. Et hoc dixit esse quod dicitur, Joan. I, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est.* Et hoc est quod dicitur, Joan. V, 17 : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Et dixit, quod ideo dicitur Filius, quia in similitudine formæ et speciei est divinæ, per potentiam inclinationis ad corpus a simplicitate et forma Dei non dissimilis.

Et in libro illo omnes rationes quæ inductæ sunt, inveni conscriptas.

Solutio. Ad hoc quod objiciunt hæretici, non est difficile solvere.

Ad hoc enim quod prima quæstione quærunt, Utrum Pater voluntate vel necessitate genuerit Filium ? satis responderunt antiqui, Magister scilicet in *Sententiis*, Præpositivus, et Gulielmus de Altisiodoro, distinguentes voluntatem, et distinguentes necessitatem, quod scilicet est voluntas præcedens, et est voluntas concomitans. Voluntate præcedente non genuit Pater Filium : quia sic sequeretur, quod esset opus voluntatis. Voluntas autem concomitans duplex est, scilicet concomitans actum interiorem substantialem et naturalem, qui involuntarius esse non potest in Deo, et actum exteriorem, qui concomitatur actum creationis, qui in diversitate essentiæ est, et terminatur ad opus creatum. Voluntate igitur concomitante actum interiorem generationis in eadem substantia genuit Pater Filium, sed non voluntate concomitante actum exteriorem qui est in diversitate essentiæ. Et ex hoc non sequitur, quod Filius sit opus voluntatis, sed opus naturæ quod concomitatur voluntas.

Similiter distinguebant necessitatem, quæ multiplex est, secundum omne genus causæ. Est enim necessitas coactionis, secundum causam efficientem. Et est necessitas obligationis, secundum causam materialem, secundum quod dicit Philosophus in IV de *Cœlo et Mundo*, quod « id in quo vincit terra, de necessitate descendit a tribus elementis, igne scilicet, aere, et aqua. » Et est necessitas inevitabilitatis dicta, secundum causam formalem, sicut necesse est lucem illuminare, et intellectum intelligere. Et has tres necessitates in Deum, qui summe liber est et libera causa omnium operum suorum, impossibile est cadere. Ex prima enim necessitate sequeretur, quod cogi posset : ex secunda, quod obligatus esset : ex tertia, quod coarctatus ad unum : quæ omnia præjudicium facerent summæ libertati. Dicitur quarto modo necesssitas secundum causam finalem, quam Boetius vocat *necessitatem suppositionis*, secundum quam dicimus, si fœmina honesta esse debeat, necesse est castam esse : et secundum quam dicitur, Luc. X, 42 : *Unum est necessarium :* et, Joan. IX, 4 : *Me oportet operari opera ejus qui misit me, donec dies est.* Et hoc modo dicimus, quod Pater necessitate genuit Filium : quia si summum bonum esse debeat, necesse est quod summa et perfecta diffusione seipsum diffundat et communicet. Summa autem diffusio est per generationem : quia nisi sic se diffunderet, deficeret a ratione summi boni, et sic esset mutabilis. Unde hæc etiam necessitas dicitur necessitas immutabilitatis ad finem.

Similiter distinxerunt potentiam in eodem acceptam cum actu, scilicet in potentiam præcedentem, et in potentiam concomitantem. Et cum dicitur, quod Deus potuit generare Filium, conceditur hoc de potentia concomitante : et ex hoc non sequitur, quod Filius sit potentiæ Filius, et quod generatio opus sit potentiæ præeuntis, sed quod sit opus naturæ quod concomitatur potentia. Ex hoc etiam non sequitur, quod Deus sit impotens si non habet potentiam actum præeuntem.

Per hoc patet solutio ad omnia quæ inducunt hæretici ad primas duas quæstiones confirmandas.

Ad id quod quærunt, An Deus Pater Filium de aliquo, vel nihilo genuerit ?

Respondendum est per Hilarium in libro XII de *Trinitate*, ubi sic dicit : « Unigenitus Deus cum natus sit, Patrem testatur auctorem : cum ex manente natus est, non est natus ex nihilo : et cum ante tempus natus est, omnem sensum prævenit nascendo. » Distinguendum ergo, quod propositio *de*, vel *ex*, cum dicitur, hoc est ex nihilo, triplicem notat habitudinem, scilicet originis secundum quod initiata est res illa post nihil, sicut dicit Philosophus : Ex his sive ludis olympia, hoc est, post hos ludos sunt olympia. Et sic notat habitudinem nullius ex quo fiat præsuppositi. Et hoc secundum Philosophos dicitur creatum, secundum quod ens dicitur creatum primum. Aliquando notat habitudinem negationis principii materialis tantum, sicut animam et Angelum dicimus facta ex nihilo. Nullo istorum modorum vel Pater vel Filius vel Spiritus sanctus est ex nihilo. Non enim sunt post nihil, nec sunt creata prima, nec per abnegationem principii materialis hoc modo sicut anima et Angelus dicuntur esse ex nihilo : quia quod hoc modo ex nihilo est, initium habet esse et durationis.

Similiter cum dicitur hoc esse de aliquo, præpositio *de* in triplici est habitudine, scilicet originis tantum : et sic Filius et Spiritus sanctus sunt de aliquo, et Pater non de aliquo. Sed ex hoc non sequitur, quod Pater sit ex nihilo propter habitudinem ordinis quæ remanet in præpositione, cum dicitur, hoc est ex nihilo, hoc est, post nihil.

Notat etiam habitudinem causæ materialis, sicut cum dicitur cultellus de ferro. Et tunc aliquando est partitiva præpositio, et aliquando notat indistinctionem substantiæ materialis in materiato. Et nullo istorum modorum dici potest, quod Pater vel Filius vel Spiritus sanctus sint de aliquo.

Aliquando simplicem notat habitudinem substantiæ ad habens substantiam illam. Et sic dicitur Filius de substantia Patris, et Spiritus sanctus de substantia Patris et Filii, secundum quod diximus, quod habitudo originis quæ est in præpositione *de*, notat habitudinem personæ ad personam : et habitudo obliqui ad rectum, cum dicitur Filius esse substantia de substantia, vel Filii substantia de substantia Patris, non notat nisi indistinctam coessentialitatem. Et sic dicimus Filium esse de tota substantia Patris, et non de Patre, hoc est, totam habere Patris substantiam, et Spiritum sanctum de tota substantia Patris et Filii.

Et quod Filius dicit : *Pater major me est* [1], secundum Augustinum et Hilarium non refertur nisi ad auctoritatem principii quæ est in Patre, et non ad substantiæ particularitatem. Unde non sequitur, si Pater major est, quod Filius minor sit : quia generatio et etiam processio naturæ ponunt æqualitatem in eo a quo procedunt Filius et Spiritus sanctus, et in eis qui procedunt. Natura enim cum simplicissima sit, quando communicatur per actum substantialis processionis, necesse est, quod tota communicetur. Unde per majoritatem illam non notatur nisi au-

[1] Joan. XIV, 28.

ctoritas quæ est in Patre, qui est principium non de principio : quæ in Filio esse non potest, cum sit principium de principio : nec in Spiritu sancto esse potest, cum sit principium de utroque principio. Minor tamen non potest esse Filius vel Spiritus sanctus : quia generatio et processio non sunt productiones, quibus quis ex se proferat minus, sed æquale per omnia, sicut probatur verbis Augustini in libro XIV *de Trinitate* [1], quæ ponit Magister in I *Sententiarum*, distinct. III, ubi loquitur de æqualitate mentis et intellectus et voluntatis, ex quibus vult probare coessentialitatem Trinitatis et æqualitatem.

Et per hoc patet solutio ad totum hoc quod adducunt ad tertiam quæstionem pro sui erroris confirmatione.

MEMBRUM IV.

Utrum uni vel pluribus personis in divinis conveniat generare ? et, Utrum semper, vel aliquando ?

Quarto quæritur, Si personæ convenit generare, cui personæ conveniat, utrum uni, vel pluribus, et utrum semper, vel aliquando ?

Et hoc est quærere, Utrum necesse sit generationem divinam inquietam esse et infinitam per successionem.

Quam quæstionem tractat Augustinus in libro contra Eunomium hæreticum, et Magister tangit eam in libro I *Sententiarum*, distinct. VII.

Et iterum, Utrum generatio divina continue fiat secundum omne tempus, vel et facta sit aliquando, et aliquando futura, vel præsens ?

Ad primam partem quæstionis [2] objicitur sic :

1. Nulla potentia est in Patre, quæ non sit in Filio : potentia generandi est in Patre : ergo potentia generandi est etiam in Filio : ergo sicut Pater potest generare, ita etiam et Filius. Sed dicit Philosophus in IX *primæ philosophiæ*, quod in rebus perpetuis sive æternis idem est esse et posse : si ergo Filius habet potentiam generandi, generat Filium, et ille Filius alium, et sic in infinitum per successionem, et ita non finitur generatio.

2. Adhuc, Generatio humana exemplata est a divina : generatio autem humana non stat in filio, quinimo filius generat sicut et pater : Filius ergo in divinis generabit Filium, et ille alium, et non stabit generatio per successionem, sicut quidam poetarum videntur dicere.

In contrarium hujus est, quod — Sed contra

1. Si Filius generabit filium alium, ille erit nepos primi Patris : non ergo conjungetur avo nisi per filium : et sic per medium : et tamen erit persona divina : non ergo summa germanitas et propinquitas est inter personas divinas : quod est inconveniens.

2. Adhuc, Anselmus in libro de *Processione Spiritus sancti* contra Græcos, volens probare Spiritum sanctum procedere a Filio sicut a Patre, supponit illud Boetii in libro de *Trinitate*, quod « sola oppositio relationis distinguit Trinitatem : et ubi non est oppositio relationis, manet unitas et identitas. » Spiritus autem sanctus per hoc quod procedit a Patre, relative non opponitur Filio. Ergo cum Filio manet unus et idem, nisi etiam a Filio procedere dicatur, ut relativam ad ipsum habeat oppositionem.

3. A simili arguitur sic : Nepos per

[1] S. Augustinus, Lib. XIV de Trinitate, cap. 8.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. VII, Art. 5 et 10. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

hoc quod generatur a Filio, relativam oppositionem nec ad Patrem habet, nec ad Spiritum sanctum : a neutro ergo distinguitur in persona : unus ergo erit et idem cum Patre et Spiritu sancto : quod absurdum valde est et omni intellectui contrarium : sic ergo Filius generando Filium, generaret Patrem et Spiritum sanctum.

4. Adhuc, Si Filius generaret filium, ille filius proprietate filiationis erit filius, et persona divina : et similiter primus filius proprietate filiationis erit filius et persona divina : quæro, secundum quid differant istæ filiationes ? Constat, quod non differunt per materiam in qua individuentur : quia materia in divinis nec esse potest, nec est : Nec differunt per essentiam : quia proprietas in divinis ab essentia nullam facit distinctionem. Nec formaliter differunt : quia unius speciei sunt, et definitionis, et formæ, sicut omnis albedo cum omni albedine. Ergo eædem sunt filiationes istæ : quia dicit Philosophus in VII *Topicorum*, quod « eadem sunt,in quibus non est differentia : » sed eædem proprietates personales easdem constituunt personas : ergo primus filius cum secundo erit una persona et eadem erit per eamdem rationem : et si in infinitum multiplicentur, idem sequetur : et sic sequitur, quod idem generat seipsum : quod dicit Richardus esse contra omnem intellectum, quod scilicet ille de quo aliquis est, sit ille qui est de ipso, vel sit ab eo qui est de ipso.

Ad id quod secundo quæritur [1], sic proceditur :

Videtur enim, quod Filius non semel, sed continue nascitur de Patre : et sic generatio ejus sit inquieta et infinita. Origenes super *Jeremiam :* « Salvator noster est sapientia Dei : sapientia vero est splendor æternæ lucis [2]. » Ad Hebr. I, 3 : *Qui cum sit splendor gloriæ.* Splendor autem non semel nascitur, et desinit : sed quoties ortum fuerit lumen ex quo splendor oritur, toties etiam oritur splendor claritatis. Unde ait in libro Proverbiorum, VIII, 25 : Ante omnes colles generat me Dominus : non, ut quidam male legunt, generavit me [3]. Ex his verbis accipitur, quod continue per temporis successionem generetur Filius : et sic infinita et inquieta sit ejus generatio.

In contrarium hujus est,

1. Quod dicit Gregorius in *Moralibus*, super Job sic dicens : « Dominus Jesus in eo quod virtus et sapientia Dei est, de Patre ante tempora natus est : vel potius quia nec cœpit nasci, nec desiit, dicamus verius, semper natus : non autem possumus dicere, semper nascitur, ne imperfectum esse videatur. At vero ut æternus designari valeat et perfectus, et semper dicamus, et natus, quatenus et natus ad perfectionem pertineat, et semper ad æternitatem [4]. »

2. Ad idem, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* de semper nato disserens sic ait : « Melior est semper natus, quam qui semper nascitur : quia qui semper nascitur, nondum est natus : et numquam natus est, vel natus erit si semper nascitur. Aliud enim est nasci, aliud natum esse. Ac per hoc numquam Filius est, si numquam natus est. Filius autem est, quia natus : et semper Filius : semper igitur natus. »

Solutio. Ad primam quæstionem dicendum, quod sicut probant rationes inductæ, Filius non generat alium filium : et secundum quod dicit Anselmus, quod

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. IX, Art. 18 et 19. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] Origenes, omil. II in Jeremiam, XIV. 8 : *Salvator ejus in tempore tribulationis.*

[3] Vulgata habet, Proverb. VIII. 25 : *Ante colles ego parturiebar.*

[4] S. Gregorius, Lib. XXIX Moralium cap. 1.

omne inconveniens Deo impossibile est : impossibile est ergo Filium generare alium filium.

1. Ad primum autem quod objicitur contra hoc, dicendum quod quæcumque potentia est in Patre, est in Filio, sed non ad idem, nisi in genere : et potentia generandi, secundum quod gerundivum sumitur a verbo impersonali, eadem est in Patre et in Filio. Sed in Patre est ad hoc quod generet, in Filio autem ad hoc quod generetur. Et hæc solutio est Magistri in primo *Sententiarum*, distinct. VII, et ratio solutionis.

Innuit tamen etiam aliam solutionem. Cum enim dico, *potentia generandi*, duo dico, scilicet potentiam, et hoc naturæ est : et generandi, quod secundum Donatum verbum est, quia actionem significat et agere : secundum Priscianum autem nomen verbale : et sic iterum refertur ad actionem et ad agere : et hoc est notionis sive proprietatis. Unde quod naturæ est, scilicet potentia, unum est in Patre et Filio : sed quod notionis sive proprietatis est, est in Patre et Filio diversum : Patri enim proprium est ut generet, Filio autem ut generetur.

Ad aliud dicendum, quod in generatione hominis vel animalium, potentia generandi a patre transfunditur in filium hac de causa : quia in tali generatione pater imperfectum esse largitur filio per generationem : quod quia per se imperfectum est, et deficit in seipso, non in uno et simul possidens se totum, oportet quod apprehendat et teneat se per successionem in esse divino, quod desiderare omni naturæ est inditum. Secus autem est in divinis, ubi Pater perfectum esse largitur Filio, quod se totum in uno possidet et simul : et ideo successio esset ibi inconveniens. Nec generatio humana exemplificare potest generationem divinam in omnibus : sed in hoc exemplificat, quod ex potentia naturali est, et in simile speciei et formæ.

Ad aliam partem quæstionis dicendum, quod Sancti non intendunt dicere, quod generatio divina temporibus vel differentiis temporum subjaceat, sed quod æterna sit, et nulli desit differentiæ temporis, ut dicit Hieronymus. Unde proprie loquendo verba motus temporales significantia, ad esse resolvenda sunt : quia in differentiis temporum secundum esse duo invenimus perfecta, præteritum scilicet, et præsens : præteritum enim necesse est esse, præsens autem non totum. Est autem cavendum, quia duplex est præsens, scilicet impartibile, et partibile. Impartibile totum simul est, de quo dicit Aristoteles in III *Physicorum*, quod de tempore non est accipere nisi nunc temporis : et hoc est substantia temporis. Et aliud præsens de quo dicit Priscianus, cujus pars præteriit, pars in instanti est, et pars futura : et hoc est accidens verbo quod agere et pati significat : quia probat Aristoteles in VI *Physicorum*, quod quidquid movetur, movebatur, et movebitur. Et sic est de omnibus successivis passionibus et actionibus. Unde nihil talium est, nisi dum fit : et dum fit, est imperfectum. Et hoc præsens a divina generatione intendunt excludere Gregorius et Augustinus. Unde Gregorius : « Non dicamus, semper nascitur, ne imperfectum esse credatur. » Et Augustinus : « Quod semper nascitur, numquam natum est. » Præsens autem impartibile quod totum est simul, intendit adstruere Origines de divina generatione : et ideo dicit : « Non semel oritur et desinit, » intendens, quod in ortu continue est.

Similiter loquentes de præterito, non accipiunt præteritum in hoc quod præteriit, quia in hoc non est : sed accipiunt præteritum in hoc quod perfectum, quia in hoc ex præteritione sua non præteriit, ut dicitur in *Sex principiis*, sed in necessitate manet et stat. Et hoc innuit Gregorius dicens : « Et semper dicamus, et natus, quatenus et natus ad perfectionem pertineat, et semper ad æternitatem. »

Futurum autem quia totum in potentia est, ad generationem divinam referri non potest, nisi per abnegationem oppositi, ut dicit Augustinus, quod « erit, quia numquam deerit [1]. »

Propria enim verba de tam excellenti re habere non possumus, ut dicit Gregorius : sed ut possumus balbutiendo potius quam loquendo divina resonamus. Et Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Cum ad divina venimus, perfectam invenimus irrationabilitatem [2]. » Et Ambrosius : « Ego non possum scire generationis secretum : silet vox non mea tantum, sed etiam Angelorum. » Unde, Isa. LIII, 8 : *Generationem ejus quis enarrabit ?*

Et per hoc patet solutio ad totum.

QUÆSTIO XXXI.

De processione æterna Spiritus sancti.

Deinde quæritur de processione Spiritus sancti.

Et quia duæ sunt processiones ejus, una scilicet æterna, et altera temporalis : primo de æterna, secundo de temporali quærendum est.

De æterna quatuor inquirenda sunt.

Primo, An procedat a Patre et Filio Spiritus sanctus?

Et secundo, Qualiter procedat?

Et tertio, A quo procedat, sive a quibus, utrum simul procedat a Patre et Filio?

Et quarto, Cujus sit proprium procedere?

MEMBRUM I.

Utrum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio [3] ?

Ad primum rationes convenientiæ multas ponit Richardus in libro de *Trinitate*, quæ omnes sumuntur ex ratione summi boni, cujus est optima adducere.

1. Et prima quidem est : quia sicut summo bono deesse non potest diffusio naturæ per generationem, ita dulcedini summi boni deesse non potest diffusio boni per voluntatem : quia aliter non esset in eo summa delectatio. Intima autem et dulcissima diffusio per amorem est. Amor ergo diffunditur a summo bono. Sed regulariter est verum, quod procedens a Deo, manens in Deo Deus est. Et per hoc quod est ab alio, existendi modum habet proprium quo distinguitur ab eo a quo est. Ergo amor ille sic procedens et Deus est, et persona personali proprietate distincta ab eo a quo est : ergo persona divina est, et sic Spiritus sanctus procedit, et processio sua est.

2. Adhuc, Omne bonum in Deo, in summo est, quando in summa diffusione

[1] S. Augustinus, Tract. XCIX ad cap. XVI Joannis.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 1.

[3] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XI, Art. 1. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

est. Summa autem diffusio est, quod ex se per generationem producat æqualem sibi : quia diffundere se, definitivum est boni, et essentialis actus ejus. Ergo etiam ex parte voluntatis summum bonum summo affectu et optimo erit diffusivum sui, et productivum sibi æqualis : quia aliter non esset summum. Producet ergo amorem, qui ex hoc quod est ab alio, proprium habebit existentiæ modum : per hoc autem quod in Deo est, et ei a quo producitur, æqualis, oportet quod Deus sit : et per hoc quod non per generationem producitur, sed per voluntatis affectum, oportet quod non Filius sit. Talis igitur amor sic procedens ab amante, et distinctus est personali proprietate, et Deus est, et Pater non est, neque Filius, sed utrique æqualis : et talem processionem vocamus processionem Spiritus sancti.

3. Adhuc, Constat, quod summum bonum summe largum est : sive (ut proprie loquamur) magnificum. Dicit autem Philosophus in IV *Ethicorum*, quod largi et magnifici est in amore et delectatione dare. Oportet ergo, quod ante omne donum quod dat, amor et delectatio procedant ab ipso : quia aliter non esset commendabilis largitas et magnificentia ejus, nec essent secundum optimum bonum. Ergo a summe largo et magnifico ante donum ejus procedit amor et delectatio. Unde etiam Augustinus dicit, quod amor est donum, in quo omnia alia dona donantur. Et inde arguatur ut prius, scilicet quia procedit ab alio, singularem habet existentiæ modum : et quia amanti intrinsecus est, necesse est esse Deum : quia nihil est in Deo nisi Deus : et quia summus est, de necessitate ei a quo est, æqualis est.

4. Adhuc, Dicit Richardus : « A summo bono summa et perfecta charitas deesse non potest. » Summa autem charitas non est ubi privatus amor. Oportet ergo ad hoc quod perfecta sit charitas, ut in dilecto velit habere condilectorem. Aut igitur potuit habere et voluit talem condilectorem, et sic profecto habuit. Aut voluit, sed non potuit : et sic impotens esset summum bonum. Aut potuit, sed non voluit : et sic sequeretur, quod esset invidum. Impotentia autem et invidia longe a summo bono relegata sunt, ut dicit Plato. Cum igitur Pater diligat Filium, et Filius Patrem, uterque, ut perfecta sit sua charitas, in dilecto vult habere condilectorem, qui tantum diligat eumdem, quantum ipse diligit : quia sic et non aliter perfecta charitas erit. Et sic tres sunt, ut dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate*, unus scilicet diligens eum qui ab ipso est, et alter diligens eum a quo ipse est, et ipsa dilectio, quæ persona est propter existendi modum proprium : et Deus est, eo quod divinitati intrinseca est.

5. Adhuc, Aristoteles in IX *Ethicorum* consummationem sive perfectionem dilectionis ponit in tribus. Quod autem perfectionis amicitiæ est, summo bono attribuendum est. Maxime ergo amicitia boni summi in tribus est, in uno scilicet qui dilectionis principium est, in alio qui dilectionem rependit diligenti, et in tertio qui vinculum et nexus est utriusque.

6. Adhuc, Duæ diffusiones boni inveniuntur in natura rationali, naturæ scilicet per generationem, et amicitiæ per voluntatem. Quarum altera, ut in VIII *Ethicorum* dicit Aristoteles, scilicet amicitia, tam utilis et tam dulcis est, quod maxime necessaria est in vita. Sine amicis enim nullus utique eligeret vivere habens reliqua bona omnia. Utraque ergo istarum a summo bono exemplata est, et naturæ rationali indita : ergo in summo bono talis amicitiæ diffusio est, et summi boni summa amicitia est : et hæc est inter tres, ut dictum est : ergo in divinis præter Patrem qui ingenitus est, et Filium qui genitus est, est alia processio ejus qui est tertius et duorum nexus.

7. Adhuc, Objicit Richardus, quod dilectione nihil dulcius est. Et hoc idem

dicit Augustinus in libro *Confessionum* : « Nihil dulcius quam amare et amari. » Dulcedinis autem charitatis, est velle habere condiligentem in amato : et infirmitatis est et amaritudinis, in amato non posse pati condilectorem. Quod autem optimum est, Deo attribuendum est. Summæ ergo charitati attribuendum est, quod sit inter tres, scilicet inter diligentem, et dilectum, et condilectorem.

Ex omnibus his rationibus convenientiæ probatur, quod Spiritus sanctus procedit in divinis, et est persona distincta.

Sed contra. In contrarium autem hujus est, quod

1. Istæ rationes non videntur de necessitate concludere. Quia si dicatur summi boni esse diffundere seipsum : tunc videtur, quod quanto in plures se diffundit, tanto major est diffusio et nobilior : et sic diffusio illa non staret tribus.

2. Adhuc, Cum constet Spiritum sanctum esse summum bonum, videretur secundum istas rationes, quod et ipse deberet se diffundere in alium, et ille in alium, et sic in infinitum multiplicarentur personæ.

3. Adhuc, Quod dicitur charitas esse amor communis, falsum videtur esse. Cum enim dicat, Matth. xxii, 39 : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, dicit Glossa, quod « datur nobis principalitas, ut nosipsos plus diligamus : » videtur quod aliquis seipsum diligit charitate : et sic charitas est in uno solo.

4. Adhuc, Si divina essentia intelligatur absque personis, adhuc diliget seipsam charitate, et summe et summa charitate diliget seipsam : et sic summa charitas non exigit pluralitatem personarum.

Solutio. Solutio. Rationes præcipue quibus probatur Spiritum sanctum a Patre et Filio procedere, sumuntur ex verbis Dionysii in libro de *Divinis nominibus* [1], ubi dicit, quod etiam in Deo exstasim facit divinus amor, non sinens ipsum sine germine esse. Si enim non sinit eum sine germine esse, consequens est ut non sinat ipsum esse sine germine perfecto : germen autem perfectum non est, quod non procedit ad æquale generanti in substantia et virtute sive potestate. Et si facit hoc amor in germine naturæ, consequens est, ut etiam faciat hoc in germine voluntatis sive actus. Et ideo dicitur, quod Filius et Spiritus sanctus ex Patre sunt sicut divini flores et divina germina. Hoc etiam consonat verbis Augustini in libro XV de *Trinitate*, quia in imagine similitudinis mens gignendo notitiam sui, quæ est sicut verbum intrinsecum, statim in ipsum verbum diffundit amorem tantum quanta est mens et quanta est notitia : et quod est in imagine, necesse est quod sit in primo exemplari, quod Joannes Damascenus vocat *prototypum*. Et ideo necesse est in divinis procedere Spiritum sanctum, sicut generari Filium.

Præterea, Supra de summo bono inquirentes, ex rationibus Richardi ostendimus, quod ex convenientibus summo bono est, quod admittat personarum pluralitatem. Et ideo concedimus, quod Spiritus sanctus procedit sicut Filius in divinis : quod et hoc convenientissimum est : et secundum hoc quod dicit Anselmus, quod « quod conveniens Deo necessarium est, etiam necessarium potest dici. »

Unde rationes ad hoc inductæ procedunt.

Ad primum ergo quod contra hoc est, dicendum quod diffusio in multa, propter naturæ est imperfectionem : sed diffusio in tot quot exigit ordo naturæ, quo alter est ex altero, non quo alter est prior altero, est naturæ perfectæ. Et hic ordo ulterius non potest multiplicari formaliter nisi in tres, quorum unus sit non ab alio per abnegationem principii, alius qui ab alio a quo alius, ac alius Ad

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

qui ab alio a quo nullus. Cum enim principium sit secundum completam rationem principii quod non ab alio, quod ab alio a quo alius, et quod ab alio a quo nullus. Non potest multiplicari ultra tres : ut secundum completam rationem sit in uno Patre, secundum diminutam autem sit in duobus : et secundum quod deficit ab eo quod est non esse ab alio, est in Filio : secundum autem quod deficit ab eo quod est alium esse ab ipso, est in Spiritu sancto. Nec sunt plures differentiæ positæ in ratione principii : et ideo pluribus modis non potest multiplicari formali multiplicatione. Hoc autem dictum est de principio quo persona dicitur esse principiata a persona, non de principio quo tota Trinitas principium est creaturarum.

Si quis autem dicat, quod posset multiplicari materialiter. Jam dictum est, quod materialis multiplicatio non est nisi naturæ deficientis, et ideo perfectissimæ naturæ non convenit.

t.2. Ad aliud dicendum, quod ex modo existendi proprio Spiritus sanctus non potest diffundere alium a se : est enim in termino ordinis sui secundum suum proprium existendi modum, qui est esse ab aliis a quo nullus.

t.3. Ad aliud dicendum, quod nemo diligit seipsum solum nobilissimo modo dilectionis : possidet enim privatim quod jucundius aliorum societate possidetur.

t.4. Eodem modo respondendum est ad sequens. Si enim divina essentia sine personis intelligeretur, non jucundissime suo bono frueretur per se solitaria.

MEMBRUM II.

Qualiter Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio[1] ?

Secundo quæritur, Qualiter procedat? Videtur autem, quod procedat per generationem : quia

1. In inferioribus persona non procedit a persona nisi per generationem. Dicit autem Augustinus in libro I de *Trinitate*, quod « hæresis est credere de Deo, cujus exemplum in nulla natura invenitur. » In nulla autem natura invenitur, quod persona procedat a persona nisi per generationem : ergo hoc de Deo non est credendum.

2. Adhuc, Definitio generati est, quod productum sit in similitudine speciei et formæ et substantiæ : Spiritus sanctus producitur in similitudine speciei et formæ substantiæ et naturæ : ergo videtur, quod per generationem producitur.

3. Adhuc, In nulla natura est, quod si duo per omnia similes producuntur ab uno, quod unus uno modo producatur, et alius alio modo : Filius et Spiritus sanctus per omnia sunt similes in substantia et natura : ergo videtur, quod per unum modum procedunt a Patre.

4. Adhuc, Quæratur causa, quare Spiritus sanctus non dicatur esse genitus? Si dicitur, quod per hoc, quod a Filio procedit, et Filius similior est Patri quam Spiritus sanctus a quo non procedit aliquis. Contra : Non oportet, quod genitus similis sit generanti, nisi in naturalibus et quæcumque naturam consequuntur, et non in existentiæ modo : quia hoc est impossibile : numquam enim unum existentiæ modum habent genitus

[1] Cf. Opp. B. Alberti Comment. in I Sententiarum, Dist. XIII, Art. 4. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

et generans. Videtur ergo, quod hoc non impediat, quin Spiritus sanctus possit dici *genitus* : quod enim dicitur, *a quo nullus*, ad modum existendi pertinet, et non ad naturam secundum intelligentiæ rationem.

5. Adhuc ulterius quæritur, Cum communiter dicatur, quod Spiritus sanctus spirando procedat, et non generando, quid sit hoc dictum?

Videtur enim, quod talis processio non sit constitutiva personæ in esse personæ, sed potius productiva ejus quod est in persona una in personam aliam, sicut amoris, vel affectus, vel alicujus hujusmodi.

6. Adhuc, Si propter hoc dicatur spirando procedere, quia per modum amoris procedit, videtur non esse conveniens : dicit enim Augustinus : « Nescio quare sicut sapientia dicitur Pater, sapientia Filius, sapientia Spiritus sanctus, et simul omnes non tres sapientiæ, sed una sapientia : ita non dicitur, charitas Pater, charitas Filius, charitas Spiritus sanctus, et simul omnes non tres charitates, sed una charitas. » Non ergo proprium est Spiritus sancti per modum charitatis procedere : quia charitas communis est toti Trinitati.

7. Adhuc, Si alicui personæ appropriatur charitas sive amor, illi appropriabitur cujus est amor magis gratuitus : sed dicit Richardus, quod « in Patre est amor gratuitus, in Filio autem amor debitus, in Spiritu sancto amor ex gratuito et debito permixtus : » maxime ergo appropriatur Patri, et minus Filio, et minime Spiritui sancto : existendi ergo modus per modum amoris non videtur convenire Spiritui sancto.

Si dicatur, quod ideo dicitur *Spiritus*, quia spirando datur ut primum donum a quo omnia generantur. Non videtur esse verum, nec proprium : quia sapientia primum donum est quod in spirando datur. Job, xxxii, 8 : *Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam.* Spirando ergo magis datur intelligentia vel sapientia, quam amor : et sic nullo modo videtur convenire Spiritui sancto primo, etiamsi dicatur amor.

8. Adhuc, Si trinitatem imaginis referamus ad Trinitatem increatam : tunc primum quod spirat mens, est notitia : et in illam secundo spirat amorem : et sic videtur, quod spirari magis conveniat Filio, quam Spiritui sancto.

9. Adhuc, Si secundum Philosophos, Platonicos scilicet, generationem Filii sumamus a generatione verbi intellectus universaliter agentis, formantis in se similitudinem suæ speciei, spiritus processionem accipiemus a spiritu vehente verbum in omnia quæ per verbum fiunt, sicut per artem operativam : sic Spiritus sanctus non procedit per modum amoris, sed per modum vectoris formæ verbi et virtutis : et sic non est ratio quare Spiritus sanctus dicatur per modum amoris procedere.

10. Adhuc, Spiritus sanctus ab Augustino in libro VI de *Trinitate* dicitur unitas Patris et Filii, sive communio consubstantialis et coæterna, sive nexus. Videtur ergo procedere ut communio sive unio, sive nexus. Et sic videtur multos habere existendi modos : et cum per existendi modum multiplicentur personæ, videntur esse multi Spiritus sanctus : quod non est verum.

In contrarium hujus est, quod Sed c

1. Pater et Filius seipsis natura una uniuntur : videtur ergo, quod unio eorum non sit Spiritus sanctus, vel nexus.

2. Adhuc, Nexus vel vinculum semper in ratione medii est : jam autem habitum est, quod ordine naturæ quo alter est ex altero, Spiritus sanctus extremum est, et Filius medium : procedere ergo per modum nexus et vinculi magis convenit Filio quam Spiritui sancto.

Solutio. Dicendum est, quod procul dubio et Spiritus sanctus procedit per modum vectoris verbi, et per modum amoris, et per modum doni, et per modum nexus sive vinculi a Patre et Filio : So

sed prima ratio processionis ejus, est per modum amoris sive charitatis. Amor enim quantum ad effectum proprium, vinculum est et nexus : quantum ad effectum consequentem multiplicativus est spiritus et emissivus : ut cordis bonum quod in corde est conceptum et formatum, vehat in dilectum. Et hoc possumus videre in lenocinio carnalis amoris. Docet enim Dionysius similitudines accipere a lenocinio carnali ad lenocinium spirituale. In amore enim qui dicitur ἔρως, quando aliquis ægrotat amore tali, et nescitur quæ sit quam amat, docent Galenus et Avicenna, quod medicus venam pulsantem tangat, et multas nominet, et nominata illa quam diligit, statim vena velocius et frequentius et fortius pulsat. Ex quo patet, quod amor multiplicativus et citativus est spiritus. Et ex hac similitudine prima ratio processionis spiritus, est processio amoris, et per consequens per modum nexus vel vinculi : quia hoc convenit ei secundum seipsum : et tertio per modum spiritus, quia hoc convenit ei per effectum, qui a beato Dionysio dicitur *exstasis*.

Adhuc recolenda sunt quæ dicta sunt in tractatu de *bono*, quod idem motus est boni ut moventis, et amantis in bonum tendentis, sed est boni ut moventis, et amantis ut moti. Propter quod omnis amans tendit et procedit in amatum ut bonum, et processio ejus est amor ejus, et processio ejus est processio spiritus, et non localis motus alicujus. Et ideo processio secundum primam et simplicem rationem processionis attribuitur Spiritui sancto : eo quod nihil addit quo in speciem trahatur processio, sicut addit generatio, in cujus intellectu est, quod sit processio naturæ in similitudinem speciei et formæ. In processione autem Spiritus nihil talium est secundum intellectum : et ideo generale nomen obtinuit *processionis*.

Et quod quidam dicunt, quod Filius dicatur Filius et genitus, quia sit imago Patris in hoc quod alius est ab ipso sicut a Patre, Spiritus autem sanctus non dicitur Filius vel genitus, quia dissimilis sit Patri in hoc quod nullus est ab ipso, a Patre autem aliquis. Aliquam quidem convenientiam habet ad hoc, quod Filius sit imago, et non Spiritus sanctus : sed nihil rationis affert, quare Spiritus sanctus non dicatur Filius vel genitus, sicut in objiciendo probatum est. Non enim exigitur ad id quod aliquis sit filius, quod in modo existendi conveniat cum patre, sed quod conveniat in natura et specie.

Istis sic prænotatis, respondendum est ad objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod in inferioribus quod non procedit persona a persona per amorem, ex defectu et materialitate est personarum : scilicet quia non quidquid est in ipsis, est idem eis. Et ideo non procedit persona a persona, nisi divisione alicujus ab ipsis, quod universaliter accipit virtutem ad formandum totum. Et amor qui est in inferioribus, non est idem eis, sed passio quædam. Sed in Deo quidquid est, Deus est : et ideo cum aliquid procedit ab ipso, tali in procedendo communicat naturam divinam, et modo emanationis proprium accipit existendi modum quo persona est. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod modus emanationis amoris secundum communem modum intelligendi non dicit emanationem naturæ, sed voluntatis : et quod productum per modum amoris, in similitudinem substantiæ et speciei cum producitur, non est ex ratione emanationis, sed ex simplicitate naturæ procedentis, in qua nihil est nisi quod est ipsa. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod in nulla natura composita potest hoc esse : sed in natura quæ est in fine simplicitatis necesse est, quod ita sit. Ad 3.

Ad aliud quod objicitur contra dicta quorumdam, patet solutio per paulo ante dicta. Ad 4.

Ad aliud quod ulterius quæritur, dicendum quod causa hujus patet per ea Ad 5.

quæ in principio hujus solutionis dicta sunt : et quod talis modus constitutivus est personæ, hoc est naturæ quæ est in fine simplicitatis : quia negari non potest, quin procedens existentiæ suæ proprio modo distinguatur ab eo a quo procedit : et propter simplicitatem negari non potest, quin sit in eadem natura cum ipso.

Ad 6. Ad id quod quæritur de amore, antiqui responderunt satis convenienter, distinguentes duplicem amorem, fruitionis scilicet, et amicitiæ. Fruitionis amor in gustu proprii boni est, qui nec tendit in alterum procedendo, nec citat nec multiplicat spiritum, sed delectatione diffunditur in gustu boni. Amor autem amicitiæ semper procedit in alterum, et per modum processionis suæ, proprium et singularem accipit existentiæ modum. Et a similitudine illius processio amoris dicitur processio Spiritus sancti. Ad similitudinem amoris fruitionis in divinis, dicitur amor essentialiter, et convenit toti Trinitati. Ad similitudinem amoris amicitiæ, dicitur amor notionaliter, et convenit soli Spiritui sancto.

Ad 7. Ad aliud dicendum, quod diversis conditionibus nihil prohibet charitatem sive amorem diversis appropriari personis : sicut ex hoc quod gratuitus est, appropriatur Patri : ex hoc quod debitus est, appropriatur Filio : ex hoc quod mixtus, Spiritui sancto, ut dicit Richardus. Sed si attendatur modus existentiæ, per processionem notionalis erit amor et proprius Spiritui sancto, ut patet per antedictum.

Ad 8. Ad aliud dicendum, quod licet spirando notitia procedat a mente, tamen amor faciens est primam spirationem, et procedens amor amicitiæ secundum ordinem naturæ quo alter sit ex altero, spirando procedit amor jam generata notitia, qua per exstasim amoris diligens ponatur in dilecto. Notitia enim non dicit processum, sed vel motum ad noscentem, vel conversionem noscentis super notum : quorum neutrum dicit existentiæ modum vel processionem. Et iste est etiam intellectus Trinitatis increatæ : quia modum Trinitatis increatæ accipimus ex modo trinitatis creatæ in mente.

Ad [9]. Ad aliud dicendum, quod procul dubio quidam Philosophorum sic acceperunt spiritum. Distinxerunt enim duplicem spiritum, corporeum scilicet, et incorporeum. Corporeum, qui movetur ad modum luminum in mundo, sicut dicit Constabenluce, quem quidam Constabulum vocant, in libro de *Differentia spiritus et animæ*. Incorporeum autem dixerunt esse intellectualem voluntatem, sive amorem puræ bonitatis et primæ producendi bona, ducendo formas archetypi in operata quæ per iniellectum agentem fiunt. Et hoc vocat exstasim amoris beatus Dionysius, qui non sinit summum bonum sine germine esse. Unde patet, quod etiam secundum illos spiritus procedit per modum amoris. Amor enim intimus et simplicissimus et primus spiritus est intellectualis naturæ, qui procedit ab ipsa, et modo processionis proprio singularem accipit existentiæ modum, ac per hoc accipit esse personale.

A[d 10]. Ad aliud dicendum, quod Spiritus sanctus, sicut dictum est, propter hoc quod amor est, ex conditionibus amoris multa habet sibi appropriabilia, sicut quod nexus est et vinculum amantium, et unio consensus amantis et amati, et quia complacent sibi in seipsis, et dilectio est in complacito. Est etiam dilectio utriusque. Tamen licet hæc habeat causaliter, ex his non accipit proprietatem personalem, sed tantum ex modo excessionis, quo scilicet procedit ex alio in alium, hoc est, a Patre in Filium, et a Filio in Patrem essentialis amoris diffusione : et sic procedendo ordine naturæ distinguitur ab utroque a quo procedit, et singularem accipit existentiæ modum in intellectuali natura, eo modo quo dicit Richardus, quod nec natura patitur, nec intellectus admittit eum qui est ab alio,

esse eumdem cum illo a quo est. Amorem autem illum esse aliquem ex hoc necesse est, quod ex Deo procedit et Deus est. Ex processu enim singularem habet existentiæ modum : ex communicatione autem naturæ divinæ habet, quod est naturæ divinæ suppositum. Existens autem naturæ intellectualis suppositum, vera persona est. Unde Spiritus sanctus notionali amore procedens persona est.

t. 1. Ad id quod objicitur, quod Spiritus sanctus non sit unio, vel nexus, dicendum per Hilarium, quod Pater et Filius præter unionem essentialem qua in essentia uniuntur, habent unionem Spiritum sanctum tribus de causis. Prima est, quia Spiritus unus quem spirant Pater et Filius, ostendit unitatem essentiæ in ipsis. Si enim diversarum essent essentiarum sive naturarum, impossibile esset spirare Spiritum unum et eumdem. Secunda est, quod unus Spiritus signum est unionis Patris et Filii in spirando : quamvis enim daretur, quod unius naturæ essent Pater et Filius et non unum essent in spirando, non posset unus Spiritus ab utroque procedere. Et ista unio notionalis est : una enim spiratione quæ est in Patre et Filio, sunt Pater et Filius spiratores Spiritus sancti. Tertia causa est, quod ostendit unionem consensuum, ut dicit Hilarius. Quod etiam dicit Tullius in libro de *Amicitia*, quod « amicorum est idem velle et idem nolle. » Dissentientes enim diversos spirant spiritus.

2. Ad ultimum dicendum, quod ordine naturæ nihil prohibet Spiritum sanctum extremum esse : quia sic ab aliis est, a quo nullus est : et stat in ipso personarum multiplicatio : et tamen cum hoc in quantum amor est, nihil prohibet esse medium, in quantum unio et nexus est duorum, significans tribus modis unionem duorum, sicut jam dictum est.

MEMBRUM III.

A quo procedat Spiritus sanctus, sive a quibus, utrum simul procedat a Patre et Filio[1] *?*

Tertio quæritur, A quo Spiritus sanctus procedit, sive a quibus, utrum simul procedat a Patre et Filio ?

Et videtur, quod non.

1. Joan. xv, 26 : *Spiritum qui a Patre procedit.* Cum enim Evangelium integram fidem contineat, et non dicat, quod a Filio procedat, videtur quod non procedat nisi a Patre.

2. Adhuc, In vita beati Andreæ, quam, sicut dicitur in prologo ejusdem, discipuli ejus descripserunt, dicitur, quod audierunt eum dicentem, quod Spiritus sanctus a Patre procedit, et in Filio requiescit. Ergo non est dicendum, nisi quod procedat a Patre.

3. Adhuc, Joannes Damascenus dicit de Spiritu sancto, « a Patre procedentem et in Filio requiescentem.» Videtur ergo, quod non procedat a Filio.

4. Adhuc, Hoc Græci trahere volunt de Evangelio Joannis, i, 33 : *Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat.* Et paulo post, ℣. 34 : *Et ego vidi,* scilicet Spiritum descendentem, et manentem super eum. Constat autem, quod descensus processionem significat a Patre, sicut spirituale significari potest in corporali, et æternum in temporali. Mansio autem requiem Spiritus significat, non processionem. Si ergo recte ex Evangelio instruimur ad fidem, videtur quod a Patre procedit, et in Filio requiescit.

5. Adhuc, In Nicæno symbolo, quod

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XI, Art. 6. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

præcipue contra hæreticos qui negabant Spiritum sanctum esse Deum, editum est, quod et Leo Papa propter reverentiam Catholicæ fidei in tabulis argenteis exarari fecit, et ad altare sancti Pauli Romæ affigi ob perpetuam memoriam (ut dixit) Catholicæ fidei, et omni dominicâ et præcipuo festo in missa cantari, non est positum, nisi quod « a Patre procedit, » et quod « cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur. » Et quod additur, *Filioque*, a Latinis additum est, non a concilio. Propter quod etiam Græci dicunt Latinos anathema incurrisse : quia concilium anathematizavit omnes aliquid addentes, vel minuentes.

6. Adhuc, Per rationem probatur idem : quia nihil unum simplex potest intelligi esse a duobus principiis æque immediatis, et secundum unum modum causalitatis causantibus. Dicit autem Augustinus in primo de *Trinitate*, quod « hæresis est attribuere Deo, cujus exemplum in nulla creatura, sive corporali, sive spirituali, invenitur. » Cum ergo Spiritus sanctus sit unum simplex, a Patre simul et Filio et secundum unum modum principiandi et æque immediate videtur non posse procedere.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Spiritus dicitur Filii. Ad Roman. VIII, 9 : *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus.* Et iterum, ℣. 11 : *Quod si Spiritus ejus qui suscitavit Jesum a mortuis habitat in vobis, qui suscitavit Jesum Christum a mortuis vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis.* Et quæratur de habitudine quam notat nominativus regendo genitivum. Illa enim est alicujus causæ : et constat, quod non est causæ materialis : Spiritus enim non est materia Filii. Nec est habitudo causæ formalis : quia Spiritus non est forma Filii. Nec est habitudo causæ finalis : quia Spiritus non est ad hoc, quod sit Filius. Relinquitur ergo, quod sit habitudo causæ efficientis : et sic sensus est, Spiritus Filii, Spiritus a Filio : et non potest esse nisi processive : ergo Spiritus procedit a Filio.

2. Adhuc, Joan. xv, 26 : *Cum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre.* Constat, quod non mittitur, nisi qui ab alio est. Omnis enim missus, ab alio quodam mittente est missus : et per ipsam missionem cognoscitur, quia ab alio est, et ab alio procedit, ut dicit Augustinus in libro IV de *Trinitate* [1], et non nisi a mittente eum. Ergo cum a Filio mittatur, a Filio procedit. Licet enim aliquis a seipso detur, sicut Pater dat se, Filius dat se, Spiritus sanctus dat se : tamen impossibile est aliquem a seipso mitti : quia *mitti* dicit processionem missi a mittente : et sic mittere et mitti eidem convenire non possunt.

3. Si dicatur, quod temporali processione non negatur, quin Spiritus sanctus procedat a Filio : sed æterna processione non procedit ab eo. Contra : Temporalis processio, ut dicit Augustinus de columba loquens in qua visibiliter Spiritus sanctus processit, propria est Spiritui sancto : et hoc non potest esse, nisi in temporali intelligatur æterna : ergo sicut designat temporalis, sic est intelligendum de æterna : designat autem temporalis Spiritum sanctum procedere a Filio : ergo de æterna processione credendum est, quod Spiritus procedit a Filio.

4. Adhuc, Objicit Anselmus, supponens idem quod dicit Boetius in libro de *Trinitate*, quod personæ divinæ in omnibus eædem sunt, nisi ubi distinguit inter eas oppositionis relatio. Constat autem, quod paternitate et filiatione non distinguitur Spiritus sanctus a Patre et Filio : quia illæ relationes non dicunt oppositionem ad Spiritum sanctum. Nec spiratione activa qua Spiritus sanctus spiratur a Patre, distinguitur a Filio, sed a Patre : quia per illam non habet oppo-

[1] S. Augustinus, Lib. IV de Trinitate, cap. 20.

sitionem nisi ad Patrem. Relinquitur ergo, quod nisi sit oppositio relationis inter Filium et Spiritum sanctum, eadem persona sunt Filius et Spiritus sanctus. Oppositio autem relationis non potest esse inter Filium et Spiritum sanctum, nisi vel Filius sit a Spiritu sancto, vel Spiritus sanctus a Filio. Nullus autem umquam dixit Filium esse a Spiritu sancto. Relinquitur ergo dicendum Spiritum sanctum esse a Filio.

1. ULTERIUS quærit Anselmus [1], Secundum quid Pater et Filius spirant Spiritum sanctum?

Aut enim spirant eum in quantum sunt unus Deus, aut in quantum sunt Pater et Filius? Si primo modo : tunc cum Spiritus sanctus sit cum Patre et Filio unus Deus, sequetur etiam, quod Spiritus sanctus spiret Spiritum sanctum, quod est hæreticum.

Præterea, Secundum hoc deitas in Patre et Filio spiraret Spiritum sanctum : et cum spirare relationem originis includat in se, qua spirans distinguitur a spirato, sequeretur quod essentia divina in Patre et Filio distingueretur a Spiritu sancto : et sic Spiritus sanctus non esset essentia divina quæ in Patre est et Filio : quod ponitur absurdum esse, et Catholicæ fidei contrarium.

Si autem in quantum Pater et Filius sunt, spirant Spiritum sanctum, tria inconvenientia sequuntur. Quorum uuum est, quod in quantum sunt Pater et Filius, unus est genitor, et alius genitus : et quod sic procedit ab eis, natum est, et non spiratum : Spiritus ergo sanctus natus esset, quod falsum est. Hieronymus enim dicit Spiritum sanctum esse ingenitum, hoc est, non genitum. Et Hilarius, quod natura viventis et subsistentis Patris est in Filio generatione, et est in Spiritu sancto non generatione, sed processione. Secundum inconveniens est, quod si Pater et Filius in quantum sunt Pater et Filius, spirarent Spiritum santum, tunc unus et idem simplex Spiritus spiraretur a duobus in quantum oppositi sunt, quod nullus capit intellectus. Tertium autem inconveniens, quod dicit Anselmus, quod ridiculum est credere vel dicere, quod per relationem Patris ad Filium, et Filii ad Patrem, divina natura sit in Spiritu sancto.

ULTERIUS quæritur de verbis quæ ponit Magister in I *Sententiarum*, distinct. XII, utrum scilicet Spiritus sanctus prius vel plenius procedat a Patre quam a Filio [2]? ubi inducit Augustinum in libro XV de *Trinitate* [3] dicentem, quod « Spiritus sanctus principaliter procedit de Patre : » Hieronymum in expositione Catholicæ fidei Nicænique symboli dicentem, quod « Spiritus sanctus vere ac proprie de Patre procedit. » Et paulo post inducit Hilarium dicentem sic in libro XII de *Trinitate* ad Deum Patrem : « Ante tempora unigenitus tuus ex te natus manet, ita quod ex te per eum Spiritus stans tuus est. « Et ibidem in oratione dicit : » Conserva, oro, hanc fidei meæ religionem, ut quod in regenerationis meæ symbolo professus sum, semper obtineam, te Patrem scilicet et Filium tuum una tecum adorem : Spiritum sanctum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est, promerear. Quæst. 2.

Quæritur ergo, Quis sit intellectus horum verborum, si Spiritus sanctus æqualiter a Patre et Filio procedat?

SOLUTIO. Ad primam partem quæstionis dicendum, quod indubitanter Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, sicut objiciendo contra Græcos probatum est. Solutio.

[1] S. ANSELMUS, Lib. de Processione Spiritus sancti, cap. 20.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XII. Art. 2 et 3. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[3] S. AUGUSTINUS, Lib. XV de Trinitate, cap. 17.

Ad 1. Ad primum pro Græcis inductum, respondet Magister in *Sententiis*, quod « Filius dicit, quod a Patre procedit : » quia ad Patrem solet referre etiam quod suum est : eo quod esse Filio a Patre est. Unde, Joan. vii, 16 : *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me :* cum tamen non dubitaret suam doctrinam esse suam : sed hoc ipsum quod sua est, habet a Patre. Et similiter hic dicit Spiritum a Patre procedere, et non negat quin etiam a se procedat, sed vult referre ad Patrem hoc ipsum quod ab ipso procedit.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod doctrina beati Andreæ non intendit significare, quod Spiritus sanctus non procedat a Filio, sed quod non recedat a Filio, sed requiescat in ipso, sicut frequenter ab aliis hominibus recedit. Et idem modus loquendi est Isaiæ, xi, 2 : *Requiescet super eum Spiritus Domini.*

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod si verum est dictum Damasceni, oportet quod per eumdem intellectum sit verum. Dixerunt tamen aliqui antiquorum ad hoc, quod potest sumi spiritus procedens ad verbum interius, et spiritus procedens ad verbum exterius quod dicitur angelus intelligentiæ. Si sumatur primo modo, dicit Augustinus in libro X de *Trinitate*, quod « verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est [1]. » Ex mente enim gignitur et formatur notitia, in quam statim mens spirat amorem, et notitia amorem reflectit in mentem. Et hac similitudine inducti, quæ vera et prima et propria est, Latini dixerunt, Spiritum qui amor est, a Patre et Filio procedere. Si secundo modo comparetur spiritus ad verbum exterius sonans : tunc spiritus a mente procedit ut in ipso corporaliter formetur verbum, et sic verbi vehiculum est. Et sic a solo dicente procedit spiritus, et in verbo est sicut in termino. Et hac similitudine inducti dixerunt Græci, quod a solo Patre procedit Spiritus. Sed hæc sententia mihi non placet : quia secundum hoc significatur Verbum generari in Spiritu et ex Spiritu, quod omnino fidei contrarium est

Præterea jam habitum est, quod primus et intimus amor, est unio et nexus Patris et Filii et delectatio, ad quæ nihil convenientiæ ponit spiritus exterior : et ideo illa sententia non valet.

Per idem patet solutio ad id quod objicitur de Joanne, i, 33. Per mansionem enim voluit significare coessentialitatem Spiritus cum Filio, per quam ab ipso recedere non posset, sed fontali plenitudine in ipso maneret, et non sicut in his in quibus aliquando est per inhabitantem gratiam, et aliquando recedit ab eis.

Ad id quod de concilio objicitur, sufficienter respondet Anselmus dicens [2], quod in illo primo symbolo non omnia credenda continentur explicite : quia non continetur ibidem, quod descendit ad inferna Christus : quod tamen continetur in symbolo Apostolorum ; et similiter quod Spiritus sanctus procedit a Filio, nec affirmatur, nec negatur in symbolo illo.

Et ad idem quod adducitur de anathemate addentium, respondet Magister in *Sententiis* [3], et etiam Anselmus, dicentes quod non est addere, quando id quod per intellectum intus est, extrinsecus per interpretationem apponitur. In hoc autem, quod Filius dicit a se mitti Spiritum, intelligitur Spiritum a Filio procedere, sicut objiciendo probatum est. Et ideo hoc in necessitate licuit Latinis addere. Quanta autem necessitas expositionis hujus fuit, ipsi probant Græci, qui hoc negant. Addere autem proprie, est alienum quod per intellectum intus non

[1] S. Augustinus, Lib. X de Trinitate cap. 9.

[2] S. Anselmus, Lib. de Processione Spiritus sancti, cap. 21.

[3] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XI, Art. 9. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

est, de novo apponere. Et eos qui sic addunt, involvit anathema synodi.

Ad rationem ultimo inductam, dicendum quod a duobus quæ a nullo unum sunt, quamvis secundum eumdem modum causalitatis causent, unum simplex procedere non potest. Et hoc modo Pater et Filius non sunt principium Spiritus sancti, sicut statim patebit in solutione sequentis partis quæstionis, sed potius in quantum sunt unus Deus principium inspirationis.

Et quæ in contrarium hujus adducta sunt, procedunt.

1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod Pater et Filius non spirant Spiritum sanctum in quantum Pater et Filius. Nec sufficienter ratio redditur, cum dicitur, quod spirant eum in quantum unus Deus, sicut probant inconvenientia adducta. Sed spirant eum in quantum sunt unus Deus, unum spirandi principium, ita quod unus Deus dicatur propter naturæ communicabilitatem, quæ in Spiritum sanctum spirando transfunditur, ut dicit Hilarius : et unum principium dicatur, propter proprietatem relativam una oppositione distinguentem personas Patris et Filii a persona Spiritus sancti. Unde licet duo dicantur esse spiratores Spiritus sancti, eo quod actus spirandi geminatur secundum quod est in spirantibus : tamen unum principium sunt spirandi, et unus simplex Spiritus est qui spiratur ab ipsis. Et sic ex illis duobus, scilicet quod sunt unus Deus, et unum principium spirandi, sufficiens ratio habetur de eo quod quæritur, Secundum quid Pater et Filius spirant Spiritum sanctum ?

Et per hoc patet solutio ad omnia quæ objecta sunt contra hoc.

2. Ad id quod in tertia parte quæstionis quæritur, dicendum quod Spiritus sanctus nec prius nec plenius procedit a Patre quam a Filio. Non prius : quia ab utroque procedit ab æterno. Non plenius : quia inter Patrem et Filium nulla est inæqualitas. Tamen quia hoc ipsum, quod Spiritus sanctus procedit a Filio, habet Filius a Patre, et sic originaliter auctoritas processionis in Patre est, et a Patre : propter hoc dicit Augustinus, quod principaliter procedit a Patre, et Hieronymus, quod proprie. Non tamen addunt, quod a Filio procedit secundario, vel improprie : eo quod hoc non referunt ad essentiam divinæ naturæ, sed ad originis auctoritatem, ut dictum est.

Et ad dictum Hilarii dicendum, quod ex modo loquendi Hilarius vocat principium medium, vel quasi medium esse Filium ad processionem Spiritus sancti. Media enim causa est, quæ causatur ex alia causa quam ante se habet. Et hac similitndine loquitur Hilarius Pater enim principium Spiritus sanct est, et hoc habet a seipso. Filius principium ejusdem est, et hoc habet a Patre : et sic quasi medium est principium, quod a Theologis vocatur *principium de principio*.

Et per hoc patet, quis est intellectus verborum Augustini, Hieronymi, et Hilarii.

MEMBRUM IV.

Cujus sit procedere [1] ?

Quarto quæritur, Cujus sit proprie procedere ? quia jam habitum est, secundum quid procedat a duobus.

Videtur autem, quod Filii proprie sit procedere, et magis proprie quam Spiritus sancti.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XI, Art. 1 et 2. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

1. Propriissima enim processio quæ in aliqua natura esse potest, est secundum naturæ diffusionem : et hæc est per generationem : et illa procedit Filius : Filii ergo magis est procedere, quam Spiritus sancti.

2. Adhuc, Si quis dicat, quod processio Filii non est simplex processio, sed specificata per generationem, et sic in genere Spiritui sancto convenit procedere, et non Filio. Non solvit : quia sicut Filius procedit per generationem, ita Spiritus sanctus procedit per spirationem : et ita specificatur processio Spiritus sancti sicut Filii : et redit eadem quæstio, quare scilicet spiratio Spiritus sancti simpliciter dicatur processio, et non generatio Filii ?

3. Adhuc, Si quis dicere velit, quod Spiritus sanctus procedit a duobus, Filius autem ab uno : et sic Spiritui sancto magis convenit procedere, quam Filio. Frivolum esse videtur : quia procedere ab uno vel duobus, nihil auget de ratione processionis. Et sic videtur, quod non propter hoc procedere convenit magis Spiritui sancto, quam Filio.

4. Adhuc, Sunt quidam qui dicunt processionem Spiritus sancti ex hoc quod procedit a duobus, magis esse similem generationi, quam processionem Filii : eo quod in perfectis animalibus, sicut est homo, leo, et hujusmodi, processio quæ est ad multiplicationem naturæ, semper est a duobus, quorum unum est generans in alio ex substantia et virtute propria, aliud vero generans in seipso ex substantia et virtute aliena. Et simile est, ut videtur quod dicitur de Spiritu sancto : procedit enim a Patre qui habet hoc a seipso, et ab alio qui habet hoc ab alio : et sic similior videtur esse generationi processio Spiritus sancti, quam Filii.

Quæst. Ulterius quæritur, Si processio dicta de Filio et Spiritu sancto dicatur univoce, vel æquivoce, vel secundum analogiam ? et si secundum analogiam, cui per prius conveniat ?

Solutio. Dicendum, quod spiritus in quantum est spritus, sive sit corporeus, sive incorporeus, proprium est semper procedere. Et ideo incorporeus spiritus etiam secundum Philosophos procedendo ab intellectu agente per voluntatem, omnibus operatis invehit formas agentis intelligentiæ, sicut spiritus artificis procedens a mente artificis, formas artis continue procedendo invehit manibus securi, dolabræ, et lapidibus, et lignis. Et ad hanc similitudinem dictum est illud Sapientiæ, I, 7 : *Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia, scientiam habet vocis.* Et, Job, XXVI, 13 : *Spiritus ejus ornavit cœlos.* Et illud Psalmi XXXII, 6 : *Verbo Domini cœli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum.*

Similiter amoris, sive spiritualis, sive carnalis, semper est procedere et emanare et numquam stare. Et propter hoc dicit Chysostomus, quod « cum Spiritus sanctus in cor hominis intravit, omni fonte magis manat : et non stat, sed proficit. » Et, Joan. VII, 38 : *Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ.* Et subdit Evangelista, ℣. 39 : *Hoc autem dixit de Spiritu.* Et ideo etiam dicit Dionysius, quod est exstasim faciens divinus amor, hoc est, transpositionem : transponit enim amantem in amatum, et non sinit eum manere in seipso. Et ideo est, quod etiam apud grammaticos hoc verbum, *amo,* vehementis dicitur esse transitionis. Quia ergo Spiritus sanctus, et est spiritus, et est amor spiratus, proprium ejus est simpliciter procedere : et geniti secundum quod est genitum, non est proprium procedere, sed existere in natura accepta.

Unde quod primo objicitur, jam solutum est : processio enim sonat dilatationem et quasi motum in alterum, quod non dicit generatio : et ideo generatio non simpliciter est processio, sed processio quædam. Et spiratio licet processio sit specificata sicut generatio, tamen

simpliciter est processio : quia spiritus et amoris proprius actus est procedere. Et bene concedimus, quod procedere ab uno vel duobus nihil facit ad rationem processionis.

Et quod dicitur de similitudine ad generationem quæ est a masculo ad fœminam, dicimus quod nihil valet, et tantæ munditiæ valde incongruum est exemplum, et certe temerarium videtur : quia in tali generatione, ut dicunt Philosophi, gutta maris comprehendit guttam fœminæ, et intrat in eam sicut spiritus in corpus : et per formativam quæ est in gutta maris, formatur gutta fœminæ : et valde temerarium esset et immundum cogitare vel credere, quod virtus spirativa in Filio haberet se ad virtutem spirativam quæ est in Patre, sicut se habet virtus fœminæ ad virtutem masculi in generatione. Unde ratio illorum nihil valet.

Ad id quod quæritur, Si procedere dicatur æquivoce, vel univoce ?

Dicendum, quod si simpliciter accipiatur procedere : tunc dicit motum secundum locum ab uno in alterum, et motum voluntarium. Propter quod etiam animalia per appetitum mota et voluntatem, motu processivo moveri dicuntur in III de *Anima*. Et secundum hunc motum simpliciter procedere convenit Spiritui sancto : quia et a voluntate, et quasi processive procedit amor et etiam spiritus. Et tunc processio non convenit Filio, nisi sub determinatione.

Si autem dicatur processio ad similitudinem processus causati de causa, sicut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [1], quod « quæ sunt multa processibus, sunt unum principio : » tunc elargato nomine dicitur processio, et tunc communiter convenit generationi Filii et spirationi Spiritus sancti : et tunc nihil prohibet, quod secundum aliquem modum conveniat Filio et secundum alium conveniat Spiritui sancto : et quod modus secundum quem convenit Filio in natura creata, in qua potest esse prius et posterius, principalior sit, quam modus secundum quem convenit Spiritui sancto : quia processus per generationem est in esse, processus autem amoris in tali natura non est nisi in bene esse. Sed hoc in divinis nihil est : quia nihil est ibi principale et secundarium : et sicut Filio per generationem est esse a Patre, ita Spiritui sancto per spirationem est esse a Patre et Filio : et ideo processio per hunc modum dicta, sub diverso modo æqualiter convenit Filio et Spiritui sancto.

QUÆSTIO XXXII.

De processione temporali Spiritus sancti.

Deinde quæritur de processione temporali.

Et quia personæ quæ est ab alia, convenit procedere : persona autem quæ a duobus est et a qua nulla, magis est ab alio, quam persona quæ sic ab alia est,

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap 4

quod alia est ab ipsa : ideo quæremus primo de processione Spiritus sancti temporali.

Secundo, De missione Filii temporali.

Tertio, De nominibus personalibus quæ secundum rationem processionum æternarum et temporalium personis conveniunt.

De temporali autem processione Spiritus sancti tria quæremus.

Primo, Quid sit procedere ?

Secundo, Quid sit mittere et mitti ?

Tertio, Quid sit dare et dari Spiritum sanctum ?

MEMBRUM I.

Quid sit procedere temporaliter [1] *?*

Primo ergo quæremus, Quid sit procedere temporaliter ?

Videtur autem, quod nihil sit : quia

1. Dicit Augustinus, quod temporales motus in Deo non sunt : temporalis autem processio temporalis motus est : ergo in Deum cadere non potest. Spiritus sanctus est Deus : ergo Spiritui sancto non convenit processio temporalis.

2. Adhuc, Qui ubique est, ad id ubi non est, procedere non potest : quia nusquam non est. Spiritus sanctus ubique est, ut dicit Ambrosius, et per hoc etiam probatur esse Deus. Ergo Spiritus sanctus temporaliter procedere non potest.

3. Adhuc, Procedere ab alio potest esse dignitatis : sed procedere in aliquod inferius se, indignitatis est. Nihil quod est indignitatis, attribuendum est personæ divinæ. Cum ergo procedere in aliquod temporale et temporaliter, sit procedere Spiritum sanctum in inferius se, non est attribuendum personæ Spiritus sancti.

4. Adhuc, Prima causa est, cujus substantia et actio in momento æternitatis est, ut in libro de *Causis* probatur. Spiritus sanctus causa prima est. Ergo nulla actio ejus est temporalis. Nihil ergo est dictum, quod temporaliter procedat Spiritus sanctus : quia processio ejus est actio ejus.

5. Adhuc, In divinis substantia et actio et virtus ejus idem sunt. Si ergo actio Spiritus sancti est temporalium, sequitur quod substantia ejus temporalis est : quod absurdum est.

6. Si quis ad hoc velit dicere, sicut habitum est, quod processio hic dicitur sicut causa procedit in effectum, et ad similitudinem hujus Spiritus sanctus dicitur procedere in hoc in quo per novum apparet effectum. Videtur hoc frivolum esse : quia causa quando ab ea procedit effectus, secundum substantiam et secundum id quod est, non procedit in effectum, sed separata manet ab effectu et loco et subjecto, ut dicit Aristoteles, et probatur in libro de *Causis*. Propter quod etiam quamvis generaliter concedatur, quod omnis effectus procedit a causa : tamen non est verum, quod causa procedit in effectum. Si ergo processio temporalis Spiritus sancti ab hac similitudine diceretur, processio non referretur nisi ad dona et non ad Spiritum sanctum.

7. Adhuc, In donis apparet Spiritus sanctus ut opifex et dator, et non de necessitate existens in ipsis vel cum ipsis. Ita enim est in humanis quod artifex apparet in artificiatis, et largus sive magnificus in munere : non tamen de necessitate secundum id quod sunt, in artificiato sunt, vel in munere. Secundum hoc ergo non procederet Spiritus sanctus, nisi in quantum sicut in signo demonstratur ut opifex et largitor muneris.

Ulterius quæritur, Si in omnibus do-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XIV, Art. 1. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

nis et gratis datis et gratum facientibus debeat dici procedere Spiritus sanctus [1]?

Videtur, quod sic.

1. In omnibus enim, ut dicit Gregorius, manifestatur ad utilitatem. I ad Corinth. XII, 7: *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem.* Et dicit Gregorius, quod etiam in donis gratis datis non gratum facientibus manifestatur et Spiritus in operatione boni. I ad Corinth. XII, 11: *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus.* Et manifestatur sanctus in demonstratione sanctitatis, vel personæ in quam procedit, vel Ecclesiæ cujus sanctitas hoc meretur. Per miracula enim quorum operatio est donum gratis datum, sanctitas Ecclesiæ demonstratur. Et ita videtur, quod tam in gratis datis, quam in gratum facientibus debeat dici procedere Spiritus sanctus.

2. Adhuc, Jacobi, I, 17: *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum.* Super quod dicit Dionysius in *Cœlesti hierarchia*, quod « omnis a Patre mota manifestationis luminum processio, in nos optime et large proveniens, nos replet, et ut vivifica virtus convertit et congregat ad pacis unitatem et deificam super simplicitatem [2]. » Lumina autem Patris sunt Filius et Spiritus sanctus, ut ipse dicit Dionysius: et quodlibet bonum sive naturale, sive gratuitum, sive gratis datum, sive gratum faciens, est manifestatio processionis luminum, Filii scilicet, et Spiritus sancti. Videtur ergo, quod in quolibet dono quod ex amore summi Patris impenditur, procedat Spiritus sanctus: est enim quodlibet donum manifestatio processionis ejus, ut habetur ex auctoritate inducta.

Quæst. 2.

ULTERIUS quæritur, Si a viris sanctis ministris Ecclesiæ procedat Spiritus sanctus [3]?

Ad hoc enim objicit Magister in libro I *Sententiarum*, distinct. XIV: Procedit enim Spiritus sanctus ab eis a quibus datur. Sed a ministris Ecclesiæ datur. Act. VIII, 18: *Cum vidisset autem Simon quia per impositionem manus Apostolorum daretur Spiritus sanctus*, etc. Ergo videtur, quod procedat ab ipsis.

Sed contra.

IN CONTRARIUM hujus est:

1. Quod dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate* [4]: Non aliquis discipulorum Christi dedit Spiritum sanctum. Orabant quippe ut veniret in eos quibus manus imponebant, non ipsi eum dabant. Quem morem in suis præpositis etiam nunc servat Ecclesia. Denique et Simon magus offerens Apostolis pecuniam, non ait: Date et mihi potestatem hanc, ut dem Spiritum sanctum: sed *cuicumque*, inquit, *imposuero manus, accipiat Spiritum sanctum* [5]: quia nec Scriptura superius dixerat: Videns autem Simon quia Apostoli darent Spiritum sanctum: sed dixerat: *Cum vidisset autem Simon quia per impositionem manus Apostolorum daretur Spiritus sanctus* [6].

2. Adhuc, Sicut Magister objicit in *Sententiis*: « Creator a creatura non « potest procedere: » Spiritus sanctus creator est, ministri autem Ecclesiæ creati: ergo a ministris Ecclesiæ nec procedit, nec datur Spiritus sanctus.

Solutio.

SOLUTIO. Dicendum, quod processio Spiritus sancti per effectum immediatum in quo ipsum Spiritum sanctum necesse est esse, processio (dico) temporalis, manifestativa est processionis æternæ. Unde in quantum manifestativa

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XV, Art. 16. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 1.

[3] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XIV, Art. 16. Tom. XXV hujusce novæ editionis nostræ.

[4] S. AUGUSTINUS, Lib. XV de Trinitate, cap. 26.

[5] Act. VIII, 19.

[6] Act. VIII, 18.

est illius, dicitur *processio:* in quantum autem effectus ille ex tempore incipit, et aliquando ex tempore desinit, dicitur *temporalis:* et sic ab alio habet, quod dicitur processio, et ab alio habet, quod dicitur temporalis : et quia utrumque horum claudit in intellectu, composito nomine dicitur *processio temporalis.*

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod talis processio non est motus temporalis, licet signum manifestans eam temporale sit. Sic enim Deus qui æternus est, et attributa ejus æterna, multis indiciis temporalium manifestantur.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod hoc argumentum procedit ac si processio localis motus sit : et hoc non est verum, cum jam dictum sit, quod non sit nisi manifestatio æternæ processionis per effectum novum, per quem non manifestabatur prius vel alibi. Sicut et Filius de seipso dicit, Joan. VIII, 42 : *Ego ex Deo processi et veni.* Per quod non intelligitur, quod Filius destiterit a Patre, vel ab aliquo loco secundum divinitatem : sed quod apparuerit hic per carnis assumptionem, secundum quem modum non erat apud Patrem, vel in loco alio nisi in illo, sicut dicitur, Baruch, III, 38 : *In terris visus est, et cum hominibus conversatus est.*

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod procedere in aliquid inferius ut illud in superius reducatur, non est indignitatis, sed dignitatis. Et talis est processus amoris, ut dixit Ierotheus. Amor enim superiora movet ad inferiorum provisionem, et inferiora ad superiorum conversionem, et æqualia ad connexionem socialem. Et hoc habetur ex auctoritate inducta, quod luminum processio in nos optime ac large proveniens, convertit et congregat nos ad Patris unitatem : quæ operatio maximæ dignitatis est, et ideo dignissimo attribuitur.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod si *operatio* large sumatur, ita quod generatio et spiratio etiam operationes dicantur : tunc duplex in prima causa est operatio. Una scilicet intrinsecus manens in divinitate, et hæc ex parte operantis, et ex parte operationis, et ex parte operati in momento est æternitatis. Et vocatur *naturæ operatio* a Damasceno. Sed talis modus loquendi improprius est : quia generatio et spiratio non sunt operationes, sed actus perfecti ad perfectum. Alia vero operatio secundum Damascenum est voluntatis, quæ est creatio, et est circa hoc quod est extrinsecum divinitati. Et hoc secundum quod est in voluntate operantis, in momento æternitatis est : secundum autem quod est in eo circa quod est ut circa subjectum, necesse, est eam esse in momento temporis. Et talis operario est processio temporalis, ut patet per ea quæ dicta sunt in principio hujus solutionis.

A Ad aliud dicendum, quod actio in divinis quæ est eadem virtuti et substantiæ, est actio accepta in agente. Processio autem non solum dicit hoc quod est processio in procedente, sed cum hoc consignificat et connotat effectum in eum in quem fit processio : et ille effectus non est idem cum substantia et virtute procedentis. Et ideo non sequitur, si effectus sit temporalis, quod substantia sit temporalis : per illum enim effectum habitudo aliqua et modus habendi se specialis ad Deum in creatura generatur, ex quo modo habendi processio Spiritus manifestatur.

Ad aliud dicendum, quod illa responsio nulla est, et reprobata in primo *Sententiarum*, distinct. XIV, per multas auctoritates. Quinimo, Spirius procedit æterna processione : et processio ejus manifestatur per effectum donorum, in quibus essentialiter, potentialiter, et præsentialiter est Spiritus sanctus. Et hujus ratio est, quia operatio talium donorum est virtutis infinitæ : virtus autem infinita nulli creato convenire potest : et ideo dona sine Spiritu sancto virtutem infinitam non habent. Negari autem non potest, ut dicit Damascenus, quin operans sit ubi per propriam virtu-

tem operatur. Unde ubi apparet infinitus actus, ibi necesse est esse virtutem infinitam et operationem virtutis infinitæ. Est autem infinitus actus conjungere hominem Deo ad beneplacitum voluntatis, et posse mereri æternum præmium. Unde non potest esse nisi virtutis infinitæ, quæ non est nisi divinæ personæ essentialiter, potentialiter, et præsentialiter operantis : ad quod dona ex parte nostra disponunt, sed actum nec ex se, nec ex nobis elicere possunt sine Spiritu sancto. Et ideo erraverunt, ut dicit Magister in *Sententiis,* qui dixerunt Spiritum sanctum non in seipso, sed in donis suis dari vel mitti vel procedere.

Ad aliud dicendum, quod in creaturis in effectibus artis vel naturæ, virtus artificiandi divisa est a virtute artis et opificis : et propter hoc non oportet, quod artifex vel opifex procedat in opus. Sed in gratuitis ad hoc fit processio Spiritus, ut in eo in quo procedit, operetur operationem virtutis infinitæ. Et ideo necesse est procedere Spiritum in ipso, et cum ipso dono. Procedit enim, ut dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate*, ad sanctificandam et reducendam creaturam rationalem [1]. Quæ sanctificatio et reductio fieri non potest, nisi per actum virtutis infinitæ : quia Deus et creatura rationalis non reducta distant in infinitum.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod processio Spiritus sancti dupliciter dicitur, scilicet simplex manifestatio processionis æternæ per signum, et sic procedit Spiritus sanctus in donis gratuitis gratis datis. Et est etiam manifestatio processionis æternæ, simul et procedentis Spiritus per proprium ejus actum, quem non operatur nisi in illis in quibus habitat per inhabitantem gratiam. Et hoc modo non procedit nisi in donis gratum facientibus. Et per hoc patet solutio ad omnia quæ quæsita sunt de illo. Sub hac enim distinctione intelligitur dictum Apostoli, I ad Corinth. xii, 7 et 11, et dictum Jacobi, i, 17, et dicta Gregorii et Dionysii.

Ad id quod ulterius quæritur de ministris Ecclesiæ, dicendum quod cum processio temporalis sit manifestatio processionis æternæ, et ipsius procedentis æterna processione, non potest processio temporalis Spiritus sancti esse a ministris Ecclesiæ : quia si hoc esset, non manifestaret æternam processionem et procedentem, et sic caderet a nomine et ratione processionis. Unde ministri Ecclesiæ non dant, nec mittunt, nec procedit ab eis Spiritus sanctus : sed solus Deus dat et mittit eum, et a solo Deo procedit. Ministri tamen per modum supplicationis aliquid faciunt, in quo et propter quod infallibiliter procedens a Deo Spiritus sanctus datur et mittitur eis in quos procedit. Et hoc expresse accipitur ex verbis Augustini superius inductis. Ad quæst. 2.

Si objicitur, quod secundum jura qui occasionem damni dat, damnum dedisse videtur : et sic cum ministri Ecclesiæ faciant hoc quo datur Spiritus sanctus, videntur dare Spiritum sanctum. Dicendum, quod illud dictum juris non intelligitur, nisi ad reputationem judicis, quo punitur damni dans occasionem, non ideo quod dederit damnum, sed ut alii terreantur, ne damni dent occasionem. Et similiter est in divinis : quia per negligentiam et devotionem ministri punitur vel præmiatur minister judicis providentia.

[1] S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 27.

MEMBRUM II.

Quid sit mittere et mitti ?

Deinde quæritur, Quid sic sit mittere et mitti ?

Et hoc quærendum est propter intellectum verborum Sanctorum, quæ ponit Magister in distinctionibus XV, XVI et XVII primi libri *Sententiarum*.

Quæremus autem circa hoc duo, scilicet de missione secundum se in communi, et de modis missionis.

De missione secundum se, quia difficile non est, simul tria quæremus, scilicet quid sit, utrum scilicet essentiale, vel notionale, et cui conveniat mittere, et cui mitti ?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Quid sit missio, et cui conveniat mittere, et cui mitti et dari, utrum scilicet Patri [1] ?

De primo objicitur :

Quæst. 1. 1. Dicit enim Gregorius, quod eo mittitur Filius, quo generatur. Ergo a simili eo mittitur Spiritus sanctus, quo procedit a Patre et Filio : et sic missio notionem dicit, et non essentiam.

2. Adhuc, Augustinus in libro XIV de *Trinitate* : « Mitti, est cognosci quod ab alio sit [2]. » Sed non cognoscitur quod ab alio sit, nisi per notionem sive relationem ad originem pertinentem. Ergo missio et mitti talem dicunt relationem : verbum igitur est notionale.

In contrarium est, quod missio connotat effectum in creatura. Omne autem connotans effectum, essentiale est : quia omnis effectus creatus communis est tribus personis : ergo videtur, quod missio essentiale nomen sit. Sed co

Ulterius quæritur, Cui conveniat mittere [3] ? Quæs

Et videtur per verba Augustini posita in distinctione XV primi libri *Sententiarum*, quod Spiritui sancto.

1. Ibi enim sic dicitur, quod Spiritus sanctus et Deus est, et donum sive datum : et ideo dat et datur. Dat quidem in quantum Deus : datur in quantum donum. Ex quo objicit Magister, quod dari Spiritum sanctum a Patre et Filio, est ipsum temporaliter procedere ab utroque vel mitti. Si ergo datur a se, et procedit et mittitur a se. Et paulo post : « Cum donatio Spiritus sancti sit operatio Dei, et communis et indivisa sit trium personarum, sequitur quod donatur Spiritus sanctus non tantum a Patre et Filio, sed etiam a seipso. » Et ex hoc arguit iterum, Si autem seipsum dat, tunc a seipso procedit et mittitur. Et consentit in hoc, subdens quod utique verum est : nam processio temporalis Spiritus sancti vel missio, ipsius est donatio : et ipsa donatio est Dei operatio : procedit ergo Spiritus sanctus temporaliter a se, et mittitur a se.

2. In eadem etiam distinctione multis verbis Augustini et Ambrosii ostendit, quod mittere convenit Spiritui sancto respectu Filii : inducens hoc quod dicitur,

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XIV, Art. 3, et Dist. XV, Art. 7. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. XIV de Trinitate, cap. 20.

[3] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XV, Art. 2. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

Isaiæ, LXI, 1 : *Spiritus Domini super me, propter quod unxerit Dominus me : ad annuntiandum mansuetis misit me.* Ibidem etiam dicit ex verbis Augustini, quod « Pater solus nusquam legitur missus, sed Filius et Spiritus sanctus. » Et ex verbis illis accipitur, quod cuicumque convenit dare, illi convenit et mittere : et cuicumque convenit dari, illi convenit et mitti, sive respectu sui, sive respectu alterius.

Contra. IN CONTRARIUM hujus est quod prius inductum est de Gregorio et Augustino. Si enim eo mittitur Filius, quo generatur : sed a se non generatur : ergo a se non mittitur. Et eadem ratione non mittitur a Spiritu sancto Filius : quia non generatur ab ipso. Et si mitti est cognosci quod ab alio sit, non potest mitti Filius nisi a Patre, et non a se, nec a Spiritu sancto : nec Spiritus sanctus potest mitti a se, sed a Patre et Filio : quia non potest cognosci quod Filius sit a Spiritu sancto, neque a seipso : nec cognosci potest quod Spiritus sanctus sit a seipso, sed a Patre et Filio.

3. ULTERIUS quæritur, Utrum Patri convenit mitti et dari [1] ?

Et videtur, quod sic.

Attributum enim Patris potentia est, quæ operatione Trinitatis sæpe fit un sanctis. Cum ergo per attributum Filii Filius dicatur mitti in mentem, et per attributum Spiritus sancti operatum in mentibus Spiritus sanctus mitti dicatur, consequens est ut per attributum Patris a tota Trinitate operatum in mentibus sanctorum, etiam Pater missus dicatur.

Contra. IN CONTRARIUM hujus est,

1. Quod dicit Augustinus in libro II de *Trinitate*, quod « solus Pater nusquam legitur missus [2]. » Et sicut dicit Dionysius, « non est nobis audendum aliquid dicere, et maxime de personis divinis, præter ea quæ in sacris eloquiis nobis sunt manifestata. »

2. Adhuc, Quidam objiciunt per rationes humanas, quod in missione auctoritas importatur mittentis ad missum. Nullius autem personæ auctoritas est aliqua ad seipsam vel ad aliam personam de qua ipsa est. Ergo nulla persona mittit se, nec mittitur a se, nec mittit eam de qua est.

3. Adhuc dicunt, quod dare non est mittere : quia dare non ponit distinctionem ad dantem : potest enim aliquis seipsum dare. Et ideo concedunt, quod Spiritus sanctus dat se, et datur a se : sed nolunt concedere, quod mittit se, vel mittitur a se.

SED CONTRA hoc est quod in eadem distinctione ex verbis Augustini dicitur, quod « donum sive datum refertur ad dantem, et sæpe repetitur, quod eo mittitur quo datur : » et tunc videtur, quod nihi sit quod dicunt.

SOLUTIO. Procul dubio si verba Augustini attendantur, tunc procedere temporaliter, et mitti, et dari, sic idem sunt, quod in eodem sunt et circa idem, sed secundum diversas rationes. Cum enim dicitur, Pater mittit, vel Filius mittit, vel Spiritus sanctus mittit, verbum, *mittit*, dicit actum egredientem a persona sicut a substantia : et cum actus ille fit operatio (ut dicit Augustinus) circa creaturam, et talis operatio semper sit communis tribus, oportet quod illa operatio ad personas referatur gratia essentiæ quæ communis est. Solutio.

Similiter cum operatum a Trinitate, appropriabile sit uni personæ, et omnis operatio secundum rationem appropriati debeat fieri, et secundum relationem ad proprium, oportet quod in operato illo sit ratio et signum alicujus unius personæ.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XIV, Art. 13. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. II de Trinitate, cap. 5.

Adhuc etiam, cum in omni operante et operato intelligitur habitudo operantis ad operatum, oportet quod in habitudine illa, habitudo personalis proprietatis et notio significetur sicut in signo : et sic oportet, quod verbum missionis et dationis secundum Augustinum tria importet, scilicet quod commune est, et quod personæ est, et quod habitudinis significativum est. Sed in hoc differentia est, quod donatio sive datio non refertur nisi ad datum, et non refertur ad dantem, nisi habitudine rationis, secundum quod dicit Augustinus, quod « dat in quantum Deus, et datur in quantum donum. » Et ideo datio est essentialis primo, et proprie : et si aliquid rationis importet, hoc est ex consequenti.

Propter quod etiam expresse dicunt Sancti, quod Pater dat se, Filius dat se, Spiritus sanctus dat se. In cujus doni ratione est, quod nihil attribuitur Patri, vel Filio, vel Spiritui sancto per aliquam convenientiam appropriati ad proprium. Sicut potentia attribuitur Patri : eo quod potentia proprie principii est. Pater autem solus ita principium est, quod non de principio est. De principiis autem dicit Aristoteles in IV *primæ philosophiæ*, et in pluribus aliis locis, quod minima sunt quantitate, et maxima potestate. Et Filio appropriatur sapientia : quia verbum est, et verbum est sapientiæ manifestativum. Et Spiritui sancto appropriatur bonitas : quia amor est. Dictum enim est in præhabitis, quod amor est actus boni ut moventis, et est actus amantis ut moti. Et hoc modo operatum a tota Trinitate, acceptum ut appropriabile signum, dicit personæ proprium : et ideo per se et primo essentiale est, ex consequenti autem personale. In mittere autem et mitti e converso est. Missio enim activa vel passiva in ipsa substantiali ratione sua auctoritatem et distinctionem dicit mittentis ad missum, et dicit processionem missi a mittente : unde primo et per se notionale est. Sed quia missio fit ad aliquid faciendum in creatura, quo sanctificetur et reducatur, et hæc operatio communis est tribus, ideo ex consequenti, scilicet quod missio comparatur ad eum ad quem mittitur, dicit id quod est essentiale.

Unde omnes locutiones quæ dicunt, quod eo datur quo mittitur, intelliguntur de eodem quoad rem, non quoad rationem significatam per nomen : et tunc *eo* et *quo* non ponuntur in vice adverbiorum, sed vice pronominum vel nominum. Si autem in vice adverbiorum ponerentur, locutiones essent falsæ.

Et per hoc patet solutio ad primo quæsitum, et ad omnia quæ ad hoc inducta sunt.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod si *mittere* secundum propriissimam significationem sui accipiatur, non eidem convenit mittere et dare, nec secundum idem : quia mittere auctoritatem dicit mittentis respectu missi, et processum missi a mittente : quod non dicit dare. Sed si secundum communem accipiatur significationem, secundum quod missio et datio in eadem sunt operatione doni convenientia, quæ fit in mentibus fidelium sanctificandorum vel reducendorum, tunc circa idem semper sunt missio et datio, et tunc non importatur distinctio mittentis ad missum. Et sic potest concedi, quod Spiritus sanctus mittit se, et Filius mittit se. Et hoc est quod dixerunt antiqui, quod *mittere* et *mitti*, aliquando sumuntur proprie et stricte secundum propriam ipsius significationem : aliquando communiter et large : et tunc est idem quod dare. Et hoc dicit Magister in *Sententiis*, et videtur intellectus esse verborum Augustini.

Ad dicta Augustini et Gregorii quæ in contrarium inducuntur, dicendum quod Gregorius loquitur non secundum actum, sed secundum aptitudinem. Unde sensus est verborum Gregorii, quod in eo quo generatur a Patre, missibilis

esse cognoscitur : quia missio secundum strictam significationom ut signum et nota ostendit æternam generationem, qua ab alio est, non quidem in specie secundum quod generatio est, sed in genere, secundum quod ad genitum esse, consequitur ab alio esse. Et sic etiam mittere et mitti dicitur de Spiritu sancto. Et si separaretur id quod proprie missionis est, ab eo quod communiter est missionis et dationis : tunc quando dicitur, Spiritus sanctus mittit se, vel Filius mittit se, resolvenda est locutio in hanc, Spiritus sanctus ostensus ut existens ab alio, dat se. Et eodem modo intelligenda est ista, Filius mittit se.

3. Ad id quod quæritur ulterius, Utrum mittere vel mitti Patri conveniat?

Dicendum, quod secundum strictam significationem ejus quod est mittere vel mitti, mittere maxime convenit Patri, sed mitti nullo modo. Pater enim est, qui non ab alio a quo alius : et ideo si demonstretur esse ab alio, false demonstratur. Propter quod mitti non convenit ei : quia mitti est cognosci per effectum, quod ab alio sit : quod nullo modo convenit Patri.

Ad objectum dicendum, quod potentia ab bonum a Deo multis sanctis datur, etiam ad divina opera, sicut ad miracula, et hujusmodi. Sed potentia non est donum quo demonstretur aliquis ab aliquo esse, sed potius per quod demonstretur, quod alius sit ab ipso : potentia enim secundum quod potentia, est a qua aliud, non quod sit ab alio.

Et per hoc patet, quare solus Pater legitur non esse missus.

Ad id quod objicitur ratione quorumdam, dicendum, quod in veritate mitti secundum principalem significationem non est dari, sicut dicunt, sed ex additione se habet ad illud. Dari enim est per effectum in creatura factum, divinam personam accipere, et ex largitate divina habere ad actum virtutis infinitæ, qui a virtute doni creati et accepti sine virtute divina elici non posset, sicut dictum est. Unde inter dantem et donum non est nisi relatio rationis, et non distinctionis secundum originem, scilicet quod dat in quantum est Deus, et datur in quantum donum, ut dicit Augustinus. Et in hoc differunt secundum rationem, ut dicit Augustinus : quia apud se semper Deus est secundum actum : donum autem secundum actum non semper est, sed quando datur. Mitti autem addit ad hoc, quod in dono dato et in modo donandi demonstretur, quod dans ab alio sit, quod Patri convenire non potest. Et ideo quod sæpe repetitur, quod eo mittitur quo datur, jam solutum est, quod eo secundum rem, sed non secundum modum significandi. Si enim in dono non daretur persona divina ut operans, caderet a fine datio et missio : finis enim dationis et missionis est sanctificatio et reductio creaturæ rationalis, quam solum donum facere non potest, nisi dispositive : sed oportet, quod persona divina in dono operetur. Unde, Joan. xiv, 23, dicitur : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.*

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

De modo missionis Filii et Spiritus sancti[1].

Secundo, Quæritur de modo missionis passivæ Filii et Spiritus sancti.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XIV, Art. 9, et Dist. XVI, Art. 5 et 7. Tom. XXV hujusce novæ editionis nostræ.

Dicit enim Magister ex verbis Augustini in libro primo *Sententiarum*, distinct. XIV, quod « gemina est processio Spiritus sancti, sicut et gemina processio vel missio Filii, scilicet visibilis, et invisibilis. » *Visibilis*, sicut quando linguis igneis apparuit super Apostolos[1], et quando visibiliter descendit in columba[2]. *Invisibilis* autem, sicut quando per donum charitatis procedit in mentem.

Dicit etiam Magister, quod istæ processiones sunt præter æternam processionem, qua ab æterno ineffabiliter procedit a Patre et Filio.

Et quæritur, Penes quid istæ processiones distinguantur? Non enim variat vel numerat processionem, si in se est processio et in alio significatur : unum enim et idem est, quod in se est, et quod in alio significatur.

Quæst. Ulterius quæritur, In quo conveniant processio visibilis, et processio invisibilis ?

1. Nullam enim sanctificationem vel reductionem Spiritus sanctus operatus est, vel in igne, vel in columba : quia ignis et columba non sunt creaturæ rationales.

2. Si quis dicat, quod in columbam et in ignem non est missus Spiritus sanctus, sed in columba et igne in hominem. Tunc cum hæc processio sit invisibilis, non est gemina processio, sed una, ut videtur : donum enim quod operatur in homine et in quo mitti significatur, invisibile est.

3. Adhuc, In missione alius est mittens, et alius missus, et alius ad quem mittitur : et si hoc ita est, tunc non debuit mitti visibiliter ad Christum : quia Filius est mittens Spiritum sanctum, qui ab ipso est, et non est ad quem mittatur. Ille enim ad quem mittitur, est indigens Spiritu : quia sine Spiritu sanctificationem et reductionem operari non potest. Unde, Joan. xx, 22, ut abundantiam Spiritus notaret ab ipso in alios procedere, *insufflavit et dixit eis : Accipite Spiritum sanctum.*

Solutio. Solutio. Dicendum, quod una et eadem est processio æterna et temporalis geminata per modum. Æterna enim significatur in temporali. Sed æterna est emanatio Spiritus sancti de Patre et Filio ut sit divina persona, et non est ad aliquid extrinsecum divinitati. Temporalis autem est ejusdem emanationis significatio, et est ad extrinsecum divinitati : quia est ad rationalem creaturam sanctificandam et reducendam et instituendam per effectum et modum effectus de æterna processione Spiritus sancti a Patre et Filio.

Et per hoc patet solutio ad primum, quomodo scilicet temporalis processio sit præter æternam, et quomodo ponat in numerum cum æterna.

Ad Ad id quod quæritur de gemina processione temporali, dicendum quod in fine una sunt : utraque enim est ad instruendam, sanctificandam, et reducendam creaturam rationalem, sed geminantur in hoc per quod instruunt. Invisibilis enim instruit per invisibilis doni experimentum et receptum, et instructio ejus est ad intellectum. Visibilis autem instruit per speciem corporalem ad sensum ordinatum ad intellectum : sicut sensibilis visio sive corporalis, ut dicit Augustinus in libro XII *Confessionum*, ordinatur ad imaginariam, et imaginaria ad intellectualem.

Ad Ad aliud dicendum, quod visibilis processio non fuit ad Christum, ut eum instrueret, vel sanctificaret, vel reduceret, sed ut significaret aliis in ipso et ab ipso esse abundantiam Spiritus, cujus operatione sacramentali alii instrue-

[1] Cf. Act. ii, 3.

[2] Cf. Matth. iii, 16 ; Luc. iii, 22 ; Joan. i, 33 et 34.

rentur, sanctificarentur, et reducerentur : propter quod etiam visibili signo facta est : quia dicit Dionysius in *Cœlesti hierarchia*, quod « impossibile est nobis superlucere divinum radium nisi sacris velaminibus circumvelatum [1]. » Unde, I ad Corinth. xv, 46 : *Non prius quod spiritale est : sed quod animale, deinde quod spiritale.* Necesse enim est animalitatem nostram ex sensibilibus instrui, ut ex similitudine eorum proportionabiliter accipiat spiritualia.

MEMBRUM III.

Quid sit dare et dari Spiritum sanctum? et, Quomodo dare et dari se habeant ad mittere et mitti et procedere ?

Deinde quæritur, Quid sit dare et dari Spiritum sanctum? quod jam quidem per ea quæ dicta sunt facile manifestum est.

Sed hoc solum quærendum est, quomodo dare et dari se habeant ad mittere et mitti et procedere?

Conceditur enim, quod essentia divina dat se, et quod tota Trinitas dat se : non tamen conceditur, quod essentia divina procedit a se, vel mittitur : nec conceditur, quod Trinitas mittit se, vel procedit a se.

Solutio. Ad hoc dicendum est, quod sicut præhabitum est, dantis ad datum non est relatio originis, quæ aliquam ponat distinctionem inter dantem et datum, sed tantum secundum Augustinum, relatio habitudinis secundum rationem, quæ fundatur in hoc, quod per effectum in creatura rationali causatum, aliter se habet nunc creatura rationalis ad Deum quam prius quando illum effectum non habuit in se causatum : et ideo aliter est in ea Deus nunc, quam prius. Et illa alteritas non ponitur in Deo, sed in creatura. Deus enim in quantum est de se, uno modo se habet ad omnia : quamvis non omnia uno modo se habeant ad ipsum. Et ideo *dare* in Deo non ponit nisi largitatem, quæ est communis tribus : et ideo essentiale verbum est. *Mitti* autem et *mittere* principaliter dicit notionem, et consequenter essentiam, propter effectum connotatum. *Procedere* autem e converso primo significat essentiam, secundario notionem, propter effectum qui designat æternam processionem.

Si objicitur, quod Spiritus sanctus procedit ab æterno. Procedit enim ut amor, et amor est donum in quo omnia alia dona donantur, ut dicit Augustinus, et ita procedere ut donum non debet esse processio temporalis.

Ad hoc dixerunt antiqui, quod *donum* dupliciter dicitur, scilicet ab aptitudine donandi, et ab actu. Si ab aptitudine dicatur : tunc dicunt, quod ab æterno processit ut donum : processit enim ut donabilis ab æterno. Si ab actu dicatur : tunc dicunt, quod non refertur nisi ad processionem temporalem : quia licet ab æterno processit ut donabilis, donatus tamen non est nisi ex tempore. Et hoc quamvis satis bene dictum sit, tamen si quis inspiciat naturam vocabuli, tunc donum ab actu donandi dicitur. Unde per nomen verbale quod actum significat, definitur ab Aristotele in IV *Topicorum*, dicente, quod « donum est datio irreddibilis [3]. » Ad Ephes. iv, 8 : *Dedit dona hominibus.* Et ideo Sancti donum referunt ad processionem temporalem.

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 1.

[2] Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. XV, Art. 1. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[3] Aristoteles, In IV Topicorum, cap. 4.

QUÆSTIO XXXIII.

De temporali missione Filii.

Deinde quæritur de missione Filii temporali.

Et de hoc tria quæruntur sub una tamen quæstione.

Primo, An Filio conveniat mitti vel procedere in creaturam?

Et secundo, Secundum quid conveniat ei, si convenit?

Et tertio, Si distinctam a Spiritu sancto habet missionem vel processionem temporalem?

Quæst 1. Ad primum[1] objiciunt Augustinus et Ambrosius.

1. Augustinus in secundo libro de *Trinitate*[2] : « Uterque, scilicet Filius et Spiritus sanctus, legitur missus. De spiritu sancto enim legitur, Joan. xiv, 26 : *Quem mittet Pater in nomine meo.* Et, ibidem, xvi, 7 : *Si autem abiero, mittam eum ad vos.* Filius autem de se dicit, ibidem, ℣. 28 : *Exivi a Patre, et veni in mundum.* Et Apostolus dicit, ad Galat. iv, 4 : *Misit Deus Filium suum, factum ex muliere.* Ubi satis ostendit eo ipso missum Filium, quo factum ex muliere. Proinde mitti a Patre sine Spiritu sancto non potuit : quia Pater legitur misisse cum fecit ex fœmina : quod utique non fecit sine Spiritu sancto. »

2. Adhuc, Ambrosius in III libro de *Spiritu sancto* : « Quis est qui dicit, Isaiæ, xlviii, 16 : *Nunc Dominus Deus misit me, et Spiritus ejus :* nisi qui venit a Patre, ut salvos faceret peccatores, id est Christus[3]? » Ex his verbis Augustini et Ambrosii accipitur, quod Filius mittitur a Patre, mittitur a seipso, et a Spiritu sancto.

3. Adhuc, Ambrosius in eodem libro, cap. 2 : « Datus est a Patre Filius, ut Isa. ix, 6, dicitur : *Parvulus natus est nobis, et Filius datus est nobis.* Datus est, audeo dicere, et a Spiritu, quia et a Spiritu sancto missus est. Dicit enim Filius Dei, Isaiæ, lxi, 1 : *Spiritus Domini super me, eo quod unxerit Dominus me.* Quod cum de libro Isaiæ legeret Dominus, Luc. iv, 17 et seq., ait in Evangelio : *Quia hodie impleta est hæc scriptura in auribus vestris*, ut de se dictum esse signaret. »

In contrarium hujus est quod dicit Gregorius, quod « eo mittitur, quo generatur. » Non autem generatur a se, nec a Spiritu sancto. Ergo nec procedit nec mittitur a se, nec a Spiritu sancto. Sed

Ulterius quæritur, Secundum quid mitti dicitur[4]? Qu

Visibiliter enim non est missus nisi semel, in carnem scilicet : invisibiliter au-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XV, Art. 7 et 8. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. II de Trinitate, cap. 5.

[3] S. Ambrosius, Lib. de Spiritu sancto, cap. 1.

[4] Cf. Opp. B. Alberti Comment. in I Sententiarum, Dist. XVI, Art. 3. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

tem in mentem sæpius mittitur. Et hoc non potest esse, nisi cum dono sapientiæ, vel intellectus, vel consilii, vel scientiæ, vel alicujus ad illuminationem intellectus pertinentis. Et hoc non videtur : talia enim dona non sunt gratum facientia : et jam habitum est, quod persona divina non mittitur nisi cum dono gratum faciente. Ad actum enim infintiæ virtutis agendum, qui nulli creaturæ convenire potest, necesse est mitti Deum et dari. Deus autem ut hunc actum operans, non est nisi cum dono gratuito gratum faciente. Non ergo mittitur Filius nisi cum talibus donis quæ pertinent ad illuminationem intellectus.

3. Ulterius quæritur, Si missio Filii distincta sit a missione Spiritus sancti[1] ?

Et videtur, quod non : quia ex quo missio divinæ personæ non est nisi in gratia gratum faciente, et gratia gratum faciens demonstrat Spiritus sancti processionem, videtur quod non mittitur Filius nisi cum eo mittatur Spiritus sanctus : et ita istæ missiones indistinctæ sunt.

4 Juxta hoc quæritur. Cum tam missio Filii quam Spiritus sancti gemina sit, visibilis scilicet et invisibilis, quomodo sit, quod Filius missus visibiliter assumpsit et sanctificavit creaturam in quam missus est : Spiritus sanctus autem creaturam in quam missus est, nec assumpsit, nec sanctificavit[2]?

Solutio. Sicut prædictum est, *mitti* et *procedere* dicitur dupliciter, et etiam *dare* et *dari*, communiter scilicet, et proprie. Communiter procedens ab eo a quo procedit, et missus relatus ad eum a quo mittitur, et dans ad datum non dicunt nisi relationem rationis, quæ fundatar in habitudine causæ efficientis ad effectum, in quo ipsius causæ habitudo demonstratur et significatur, sicut proprium significatur in appropriato. Et sic procedere et mitti, et dare et dari, nullam originis dicunt relationem vel auctoritatem. Et hoc modo cum opera Trinitatis indivisa sint, qui procedit vel datur vel mittitur ab uno, procedit et mittitur et datur a duobus aliis.

Et hoc attendentes Sancti dicunt, quod hoc modo Filius procedit, mittitur, et datur a se et a Spiritu sancto sicut a Patre. Et ideo cum dicitur : *Exivi a Patre, et veni in mundum*[3] : licet exeuntis a Patre notetur distinctio, tamen exeuntis ad mittentem in quantum hujusmodi,non notatur distinctio : quia Filius et Spiritus sanctus communiter cum Patre id in quo significatur exitus ille, perfecerunt : cum exitus ille nihil aliud sit, nisi quod visibilis in carne apparuit.

Et similiter est in processione invisibili in mentem, de qua dicitur. Proverb, VIII, 31, et loquitur sapientia : *Ludens in orbe terrarum : et deliciæ meæ esse cum filiis hominum.* Exitus enim in orbem terrarum, quo sicut dicit poeta :

Ludit in humanis divina potentia rebus :

perficitur in dono pertinente ad illuminationem orbis terrarum, cujus perfectio communiter est Trinitatis. Et ideo tali missione Filius mittitur, procedit, et datur et a seipso et a Spiritu sancto.

Si autem mitti secundum propriam et strictam significationem accipiatur : tunc principaliter notionale est. Et hoc modo, sicut prius habitum est, non mittitur Filius nisi a Patre. Et sic dicitur, Joan. VIII, 43 : *Neque enim a meipso veni, sed ille me misit.*

Et per hoc patet solutio ad omnia ea quæ adducta sunt contra primum.

Ad id enim quod per dictum Gregorii Ad object.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XVI, Art. et 4.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XVI, Art. 6.Tom. XXV novæ editionis nostræ.

[3] Joan. XVI, 7.

objicitur, quod « eo modo mittitur, quo generatur, » in præcedenti quæstione responsum est. *Eo* enim et *quo* non dicunt nisi eamdem rem qua scilicet proprium manifestatur in appropriato : verbum enim quod est proprium, cum sit manifestativum sapieniæ, in dono sapientiæ intelligitur et significatur ut dans sapientiam et mittens eam in nos : sicut dicitur, Sapient IX,10 : *Mitte illam de cœlis sanctis tuis, a sede magnitudinis tuæ, ut mecum sit et mecum laboret.*

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod sapientia, intellectus, consilium, et scientia aliter accipiuntur secundum se apud Philosophos, et aliter prout sunt dona Spiritus sancti. Prout enim sunt dona, in primo dono quod est amor, intelliguntur esse donata et formata. Amor autem ille charitas est. Et hoc concordat verbis Augustini, ubi loquitur de imagine et dicit : « Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. » Unde et sapientia quæ est donum, et similiter intellectus, et consilium, et scientia secundum quod procedunt in mentem et a mente, notitiæ amatæ sunt charitatis amore. Et sic cum eis mittitur Filius, qui est Deus complens actum infinitæ virtutis, ad quem dona disponunt.

Ad quæst. 3. Ad id quod quæritur ulterius, Si distinctæ sint processiones Filii et Spiritus sancti, vel semper simul sint?

Dicendum, quod secundum ea in quibus sunt, distinctæ sunt : tempore autem simul sunt. Cum enim dico, *notitia amata vel cum amore,* dico quiddam quod licet unum sit, tamen duo sunt in ipso secundum actum et operationem. Actus enim notitiæ proprius, est illuminatio intellectus : et actus amoris proprius, est accensio affectus. Quamvis sicut etiam in exteriori lumine ab illuminatione procedit calor, ita in interiori calor amoris procedit ab illuminatione veritatis : et ideo loco et tempore separari non potest processio Spiritus sancti a processione temporali Filii.

Ad quæ[st. 4.] Ad id quod juxta hoc quæritur, dicendum quod hujus causa est, quia Filius missus est visibili missione ad complendum opus redemptionis, ut dicit Ambrosius, hoc est, ut solveret Adæ debitum : quod congruissimo modo fieri non potuit, nisi ab eo qui potuit et debuit solvere. Non autem potuit nisi Deus, et non debuit nisi homo, ut probat Anselmus in libro *Cur Deus homo*. Et ideo missio illa fuit, ut Deus homo fieret. Et hoc sine sanctificatione fieri non potuit, et sine naturæ humanæ assumptione et unione ejusdem in personæ unitatem. Missio autem visibilis Spiritus sancti non ad hoc est, sed ut sanctificationem et reductionem per se operetur in dono ad hoc disponente ex parte rationalis creaturæ : et sic creatura visibilis non adjungitur ut hæc operatio per ipsam fiat, sed ut ædificatio fidei per ipsam demonstretur. Unde Spiritus sanctus nec ignis fuit, nec columba : Filius autem Dei fuit homo veraciter in natura humana patiens et agens. Propter quod humana natura adoratur in Christo, columba autem non adoratur.



TRACTATUS VIII.

DE NOMINIBUS PERSONALIBUS QUÆ SECUNDUM RATIONES PROCESSIONUM ÆTERNALIUM ET TEMPORALIUM PERSONIS CONVENIUNT.

Deinde quæritur de nominibus personalibus quæ secundum rationes processionum æternalium et temporalium personis conveniunt.

Et quæruntur tria, scilicet primo de nominibus Patris.

Secundo, de nominibus Filii.

Tertio, De nominibus Spiritus sancti.

De nomine Patris quæruntur duo, scilicet de impositione nominis, utrum scilicet, sicut dicit Augustinus, quia generat, Pater est : aut generat, quia Pater est ?

Secundum est de nominis suppositione et significatione, quando in locutione ponitur in prædicato vel in subjecto.

QUÆSTIO XXXIV.

De nomine patris.

MEMBRUM I.

Utrum Pater est Pater, quia genuit : vel genuit, quia est Pater[1]*?*

Primo ergo quæritur, Utrum Pater est, quia generat : vel generat, quia Pater est? Hoc est quærere, Utrum Patrem esse, ratio sit ejus quod est generare : vel quod est generare, ratio sit ejus quod est Patrem esse ?

Et videtur, quod quia generat, Pater est.

1. Dicit enim Augustinus in libro de *Fide ad Petrum* : « Quia generat, Pater est[2]. »

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXVII, Art. 2. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. de Fide ad Petrum, cap. 10.

2. Adhuc, In inferioribus sic est, quod termini generationis sunt primi, et consequentes, et utrique per se. Et sunt termini per accidens. Per se sunt, ut dicit Gilbertus in *sex principiis*, in quibus natura operatur manifeste, vel occulte. Manifeste, sicut hic generat hunc. Occulte, sicut homo generat hominem : quia enim hic est homo qui generat, ideo generat hunc hominem, ut potentia generandi sit hominis per naturam qua homo est homo : actus autem generationis sit hujus. Per accidens autem termini sunt termini illi, qui denominantur per proprietates advenientes per generationem, sive sint proprietates absolutæ, sive respectivæ. Accidens enim est accidens, et non de esse existens. Propter quod Philosophus dicit in VII *primæ philosophiæ*, quod accidens et subjectum unum est ut aggregatum, et non simpliciter unum. Termini tales sunt pater et filius : quia enim generat, accidens, et accidit sibi quod est pater : vel potius quia genuit, accidit sibi patrem esse : et quia genitus est, accidit sibi filium esse. Et sic videtur quod Pater est, quia genuit.

3. Adhuc, Ponamus, qued non genuisset, constat quod tunc pater non esset. Dicit autem Philosophus [1], quod causa est et ratio qua posita ponitur et res, et qua destructa destruitur. Posita generatione activa, ponitur patrem esse : et destructa eadem, destruitur patrem esse : ergo genuisse causa et ratio est ad patrem esse.

4. Adhuc, Anselmus in libro de *Processione Spiritus sancti* : « Non quia Pater est, spirat : nec quia Filius est, spirat [2]. » Ergo eadem ratione nec quia Pater est, generat.

5. Adhuc, Anselmus ibidem dicit, quod « ridiculum est dicere, quod per relationem divina essentia sit in Spiritu sancto. » Ergo a simili ridiculum est dicere, quod per relationem paternitatis essentia divina sit in Filio. Sed per generationem Pater dat Filio divinam essentiam, et Filius accipit eam per generationem, hoc modo quo dare et accipere potest esse in divinis. Et ad hoc quod Pater dat, consequitur esse Patrem : ad hoc autem quod Filius accipit, consequitur esse Filium. Ergo quia generat, Pater est : et non quia Pater, generat.

6. Adhuc, Aristoteles in IX *Ethicorum* rationem assignat, quare pater magis diligit filium, quam diligatur ab ipso : et dicit, quod causa hujus est, quia pater aliquid sui, quod tamen virtute totum est, habet in filio : filius autem nihil sui habet in patre. Et idem dicit Aspasius in commento. Pater ergo est, qui tale aliquid habet in filio : et nisi tale aliquid habeat in filio, non est pater : sed aliquid in filio non habet nisi generationem activam : ergo a generatione activa habet quod sit pater : et non e converso per esse patrem habet quod genuit.

7. Si dicas, quod hoc non est in divinis, in quibus substantia generantis non dividitur. Contra : Augustinus in epistola ad Maximinum : « Pater ut haberet Filium de seipso, non minuit seipsum : sed ita genuit de se alterum se, ut totus maneret in se, et esset in Filio tantus, quantus et solus. » Ergo in divinis magis est quam in humanis.

Adhuc, Vis est in verbis Augustini, quod dicit, « ut haberet Filium, genuit. » Per hoc enim significat aperte, quod generatio et ratio et causa est paternitatis, et non e converso.

In contrarium hujus est, quod

1. Generare actus est distinctæ personæ. Persona autem Patris non est distincta nisi personali proprietate, quæ est paternitas. Distinctam autem esse personam, est ante agere personam. Cum ergo esse Patrem, distinctam sit esse personam, generare autem sit agere personam, videtur, quod esse Patrem sit

[1] Aristoteles, In II Posteriorum, text. et comm. 25.

[2] S. Anselmus, Lib. de Processione Spiritus sancti, cap. 6.

ante generationem secundum intelligentiæ rationem.

2. Adhuc, Cum dicitur, Deus Pater, circumscripta paternitate non remanet nisi Deus : et si Deo attribuitur generare, tunc videtur, quod Deus in quantum Deus generat : et si Deus in quantum Deus generat, tunc etiam Deus Filius generat, et Deus Spiritus sanctus, quod falsum est : ergo incircumscripta paternitate Deo non attribuitur generare : paternitas ergo secundum rationem intelligentiæ ratio et causa est ejus quod est generare, et non e converso.

3. Si quis dicat, quod nec quia generat, Pater est : nec quia Pater est, generat, sed quia Deus innascibilis. Hoc videtur irrationabile esse. Innascibilis enim sive innascibilitas proprietas personæ est sive notio, qua persona non ordinatur ad generationem, nec antecedenter, nec consequenter. Ergo videtur, quod non generat, quia Deus inascibilis.

4. Adhuc, Videtur Anselmus dicere in libro de *Processione Spiritus sancti*, quod non quia Pater, generat, sed quia Deus. Dicit enim, quod Pater et Filius, non unde Pater, et non unde Filius, sed unde unus Deus, spirant Spiritum sanctum. Ergo a simili non unde Pater, generat Filium, sed unde Deus : et ideo generat Filium Deus. Si sic dicatur, quod unde Deus, generat, tunc generare attribuitur Deo : Deus autem dicit divinam naturam in habente : ergo divinæ naturæ in habente attribuitur generare : sed cuicumque attribuitur generare, hoc per generationem distinguitur a genito, ergo videtur, quod per generationem divina natura distinguatur in Patre, et natura divina in Filio : quod falsum est et etiam hæreticum : quia Pater et Filius sunt idem Deus, et eadem natura divina et indistincta.

5. Si quis velit dicere, quod Pater non unde Pater, nec Filius unde Filius, generat, sed unde potens et volens generare : quod videtur Anselmus ibidem dicere. Sic nullatenus Patris et Filii secundum ipsas proprietates, ut secundum paternitatem et filiationem, est potestas et voluntas generandi. Potestas autem et voluntas generandi est secundum naturam. Ergo secundum naturam est potestas et voluntas generandi : secundum enim idem attribuitur generare, secundum quod est potestas et voluntas. Hoc iterum videtur mirabile : quia una est potestas trium et una voluntas trium. Unde ratione voluntatis et potestatis nulli personæ potest attribui generare. Si enim uni attribueretur, tunc etiam attribueretur et alteri. Si autem ratione ejus quod est generare, cum dicitur potens et volens generare : tunc cum generare et esse Patrem idem sunt, ut dicit Augustinus, idem attribueretur gratia suipsius : quod secundum intellectum esse non potest, nisi in his quæ propter se volumus et ad aliud non referimus : et sic se non videntur habere ad invicem generare, et esse Patrem : quia dicit Augustinus, quod quia generat, Pater est.

Solutio. SOLUTIO. Ad hoc quidam alii satis convenienter dederunt solutionem, dicentes quod *paternitas* dupliciter consideratur, scilicet ut proprietas personæ distinctiva et secundum rationem positiva : et sic in divinis non habet comparationem, nec prædicandi modum ad extra, sed intra. Et cum omnis prædicandi modus sit inhærentis, et ut ita dicam, insistentis, ut dicit Boetius, vertitur in prædicandi modum substantiæ, et non vertitur in modum prædicandi substantiæ nisi illius cui intelligitur inesse : cui autem intelligitur inesse, proprietas est : hypostasis vertitur et accipit modum prædicandi substantiæ quæ est hypostasis. Cujus signum est, quod hoc modo accepta paternitas est pater. Sic enim dat paternitas ei in quo est, intellectualis naturæ singularem existentiæ modum : et hoc est esse personam. Unde per hunc modum considerando, esse Patrem, vel paternitatem esse, est personam distinctam esse. Et hoc secundum rationem intelligentiæ est

ante generare, quod est actus proprius ejusdem personæ distinctæ. Et hoc modo considerando, quia Pater est, generat. Si autem paternitas consideretur ut relatio concepta et non ut exercita (in hoc enim differunt paternitas et pater : quia paternitas dicit relationem ut conceptam, pater autem ut exercitam) tunc modus prædicandi est ad extra per comparationem et relationem, hoc est, ad correlativum. Et cum relativa posita se ponant, sic filio posito, ponitur esse patrem. Filius autem poni non potest, nisi per generationem ponatur ut sit, ut dicit Augustinus. Hoc enim modo non est comparatio vel relatio nisi positarum et jam existentium personarum. Et hoc modo procul dubio esse Patrem, consequitur ad generare sive genuisse. Et hoc modo quia generat, Pater est.

Si quis autem subtiliter velit ista intueri, erit idem esse Patrem, quod generare in divinis : et re non differunt, sed ratione tantum : quia scilicet esse Patrem, paternitatem dicit ut proprietatem, et generare dicit eamdem ut actum. Et sic simul sunt generare et esse Patrem, et neutrum antecedit vel consequitur ad reliquum. Et hoc secundum Catholicam fidem securius dicitur.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod non est simile in divinis et in inferioribus. In divinis enim nihil est per accidens. Quia cum relatio in inferioribus sit et accidens, et relatio, utrumque modum prædicandi retinet. Propter quod dicit Augustinus in libro I de *Trinitate*, quod « omne relativum est etiam aliud quam relativum : eo quod omnis relatio est in subjecto aliquo, quod denominatur ab ipsa, sicut a paternitate pater [1]. » Unde in talibus pater et quodlibet aliud relativum est adjectivum. In divinis autem modus ille prædicandi, quem habet relatio ex hoc quod accidens est, mutatur in modum prædicandi substantiæ. Et hoc patet per resolutionem. Paternitas enim est pater, ita quod pater prædicatum de paternitate cum articulo intelligatur præpositivo, loco cujus nos articulari pronomine utimur, dicentes quod paternitas est ille qui est pater : quod esse non posset, nisi proprietas quæ est paternitas, amisso modo prædicandi accidentis, mutaretur in modum prædicandi substantiæ. Unde in divinis uno modo Pater per se terminus est generationis sicut a quo est generatio. Et sic secundum rationem intelligentia Pater est ante generationem, et quia Pater est, generat.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod per hoc non probatur, quod ex generatione pater sit, nisi secundum quod pater est relativum et adjectivum.

Ad 4. Et hoc etiam probatur per dictum Anselmi in sequenti argumento. Cujus ratio est, quia non generat, nisi sit aliquis : aliquis autem non est, nisi singulari existentiæ modo : singulari autem existentiæ modo non est, nisi personali proprietate quæ est paternitas.

Ad aliud dicendum, quod in veritate si quis totum principium generationis in generante determinet : tunc cum, sicut Damascenus dicit, generatio sit opus naturæ existens, et generans sit hic, et non sit hic nisi paternitate, sic dicet, quod Pater generat in quantum est hic Deus Pater. Et hoc intelligit Anselmus dicens, quod si per relationem solam divina natura sit in Filio, ridiculum est dicere, quod paternitas ut relatio est, solum secundum modum intelligendi consequitur actum generationis, et non antecedit ipsum. Et iste terminus, *pater*, sic a paternitate denominatus, est adjectivum : dictus autem a paternitate secundum quod est proprietas personalis, substantivum est.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod per dictum Philosophi non probatur, quod quia genuit, est pater, nisi secundum quod pater

[1] S. Augustinus, Lib. I de Trinitate, cap. 7.

est adjectivum : et hoc est in inferioribus : in divinis autem non est sic.

Ad 7. Ad aliud dicendum, quod Magister in primo *Sententiarum*, distinctione V, satis respondet ad illud dictum Augustini, dicens, quod cum dicitur, Pater de se genuit alium se, iste terminus, *alium*, tenetur substantive, et est relativum diversitatis, et diversitatem ponit inter hypostases generantis et geniti : et hoc pronomen, *se*, in generante et genito notat identitatem essentiæ sive naturæ divinæ. Unde sensus est, genuit alium qui est hoc quod ipse.

Et ad id quod ulterius dicit Augustinus, « Ut haberet Filium, » non probat patrem sequi generationem, nisi secundum quod est relativum et adjectivum.

[Ad ob]ject. [1 et] 2. Ad duo prima quæ adducuntur in contrarium, patet solutio per dicta. Illa enim probant, quod pater secundum quod paternitate singularem accipit intellectualis naturæ existentiæ modum, secundum rationem intelligendi antecedenter se habet ad generationem : et hoc verum est in divinis.

[Ad ob]ject. 3 Ad aliud dicendum, quod hoc dictum non videtur esse conveniens : quia innascibilitas non ponit ordinem ad generationem activam, sed privat generationis passivæ principium.

[Ad obj]ect. 4. Ad dictum Anselmi dicendum, quod Anselmus ibi determinat terminos generationis principii, scilicet generationis in generante secundum quod generatio est opus naturæ existens : quod opus naturæ in divinis non est nisi communicatio ejusdem naturæ. Naturam autem non communicat per generationem, nisi secundum quod est hic Deus : sicut et in humanis hic homo in quantum hic homo generat hunc hominem : et sic actus generationis est hujus ut hic est. Naturæ autem communicatio ad naturam refertur secundum quod communicabilis est. Et sic patet, quod nec in se nec in habente distinguuntur. Non enim distinguitur nisi ille cui attribuitur actus generationis ut agenti vel patienti. Nec hoc est tantum in divinis, sed in omnibus. Numquam enim natura generat : sed hic etiam numquam a natura generatur proprie loquendo, sed hic ab hoc est. Et quia generatio est opus naturæ, ut dicit Damascenus, ideo generans et genitus in eadem natura sunt, et sunt res ejusdem naturæ, ut dicit Hilarius. Dico autem *ejusdem* re et numero, ut in divinis : vel specie vel ratione, ut in aliis.

Ad aliud dicendum, quod Pater est potens et volens generare potentia et voluntate communicantibus generationem, non autem antecedentibus, sicut in præhabitis de generatione Filii dictum est : et eadem potentia similiter et voluntas quæ est in Patre ad generare, in Filio est ad genitum esse. Et hujus rationem diximus in præhabitis : quia scilicet cum dicitur potentia generandi, vel voluntas generandi, gerundivum sumitur a verbo impersonali. Et si a verbo personali sumeretur activo : tunc potentia et voluntas traherentur ad standum pro persona, et non pro essentia : et non esset una voluntas trium, nec una forma trium. Sic enim potentia generandi et voluntas est potentia et voluntas ut generet : quod non convenit nisi Patri. Ad object. 5.

MEMBRUM II.

De hujus nominis, pater, *suppositione vel significatione, quando in locutione ponitur in prædicato vel subjecto, utrum scilicet significet substantiam, vel ad aliquid ?*

Secundo, Quæritur de nominis suppositione vel significatione quando in locutione ponitur in prædicato vel subjecto.

Et quæritur, Utrum significet substantiam, vel ad aliquid ? Hæc enim sola duo prædicamenta sunt in divinis, ut dicit Boetius.

Videtur, quod non substantiam :

1. Secundum regulam Boetii in libro de *Trinitate*. Si enim substantiam significaret, et de singulis et de omnibus diceretur singulariter, ut hoc nomen, *Deus*. Dicitur enim Pater Deus, Filius Deus, Spiritus sanctus Deus : et hi tres unus Deus. Et ita diceretur, Pater est Pater, Filius est Pater, Spiritus sanctus est Pater : et hi tres unus Pater : quod falsum est : ergo ad aliquid dicit.

2. Adhuc, Augustinus dicit, quod « ea quæ in divinis substantialiter prædicantur, ad se dicuntur. » Pater autem ad se non dicitur, sed ad aliud : dicitur enim pater alicujus pater : ergo Pater non prædicatur in divinis secundum substantiam.

3. Adhuc, Damascenus : « Deitas naturam manifestat, Pater autem hypostasim. » Hypostases autem in divinis distinguuntur secundum ad aliquid. Ergo videtur, quod pater non substantiam, sed ad aliquid dicat.

4. Adhuc, Si secundum substantiam diceretur, oporteret, quod substantiam secundum ipsum diceretur alicujus substantia : quod omnino falsum.

5. Adhuc, Pater paternitate pater est. Si ergo secundum substantiam diceretur pater, substantia paternitate pater esset. Sed quidquid paternitate pater est, paternitate distinguitur et determinatur ut sit pater. Ergo substantia paternitate distinguitur et determinatur. Si autem determinatur et distinguitur, non distinguitur nisi a substantia Filii : et sic sequeretur, quod Pater et Filius non essent una substantia deitatis : quod est hæresis Arii. Dicitur ergo non secundum substantiam.

Sed contra. In contrarium est, quod

1. Essentia divina est Pater, et Pater essentia divina : quod negari non potest : quia aliter summa simplicitas non esset in divinis : et constat, quod prædicatio non est per accidens : videtur ergo, quod Pater secundum essentiam de essentia prædicetur.

2. Adhuc, Pater dicit hypostasim, ut dicit Damascenus : hypostasis autem est substantia : ergo pater in divinis secundum substantiam dicitur.

Contra hoc etiam tamen objicitur : quia si substantia est Pater, vel essentia divina : et Pater est hypostasis generans per se et non per accidens, videtur sequi, quod essentia divina sit hypostasis generans : et sic ulterius, quod essentia divina distinguitur generatione, sicut dixit Arius, et quod non sit una essentia trium personarum.

3. Si quis ad hoc velit dicere, sicut dicitur in libro de *Regulis fidei*, quod hoc nomen, *pater*, etiam in divinis dicitur multipliciter.

Aliquando enim prædicat personam, ut quando dicitur, essentia divina est Pater : tunc enim Pater substantivum est et cum articulo intelligitur, ut sit sensus, divina essentia est ille qui est Pater.

Aliquando prædicat hypostasim cum proprietate, sicut quando dicimus, Pater est Pater, hoc est, persona generans.

Aliquando prædicat relativum, sicut quando dicitur, Pater est Filii pater.

Aliquando prædicat relativum ad creaturas communiter secundum generationem, sicut in symbolo Nicæno : « Credo in Deum Patrem omnipotentem, factorem cœli et terræ. » Et sumitur, Matth. xi, 25 : *Confiteor tibi, Pater, Domine cœli et terræ*. Et, Sapient. xiii, 3 : *Sciant quanto his dominator eorum speciosior est : speciei enim generator hæc omnia constituit :* ergo pater est. Unde etiam in secunda parte *Timæi* Platonis dicitur : « Quorum opifex paterque ego. »

Aliquando prædicat relativum ad homines factos ad imaginem Dei per recreationem. Matth. vi, 9 : *Pater noster, quis es in cœlis*.

Contra hoc esse videtur, quod cum dicitur, essentia divina est Pater, per illam prædicationem non accipit pater aliam significationem quam prius habuit : secundum se autem semper significat hypostasim cum proprietate : in illa

ergo significatione prædicatur de essentia: et tunc sequitur idem quod prius, quod scilicet si essentia est pater, est alicujus pater: et si pater est generans, quod essentia est generans.

4. Idem est si dicatur, quod cum dicitur, essentia est pater, quod pater prædicat hypostasim et non proprietatem sive relationem. Hoc enim prædicat quod significat: significat autem hypostasim cum proprietate: videtur ergo, quod proprietas referatur ad essentiam.

5. Si dicatur, ut quidam dicunt, quod in divinis est res naturæ, et suppositum sive hypostasis sive substans, et individuum, et persona, et hæc non re, sed ratione sint differentia, ut scilicet res naturæ dicatur, in quo sicut in naturato natura consistit. Hypostasis autem sive suppositum est tamquam inferius. Individuum autem, quod ex individuantibus existens per se solum secundum singularem existentiæ modum constituitur. Persona autem dicit individuum distinctum proprietate ad dignitatem pertinente. Et si hoc, demonstrato generante vel genito, res naturæ est, suppositum ex additione se habet ad illud: addit enim respectum inferioris ad superius: est enim suppositum res naturæ stans, sive posita sub natura communi. Individuum autem addit ad hoc individuantia. Est enim individuum quod ex accidentalibus et substantialibus constitutum, singularem accipit existentiæ modum. Persona autem adhuc addit ad hoc, quod distinguatur in singulari sub natura dignitatem habente, et proprietatem ad dignitatem pertinente. Unde Boetius in libro de *Duabus naturis in una persona Christi*, in definitione personæ ponit individuum et substans sive suppositum, dicens, quod « persona est rationalis creaturæ individua substantia. » Si, inquam, sic dicatur, ut dicatur, quod cum dicitur, essentia est pater, quod pater stat pro supposito sive hypostasi: hoc stare non potest. Hoc enim vocabulum quod est *pater*, secundum rectam et totam suam significationem significat hypostasim cum proprietate et singularitate: et non potest assignari ratio quare secundum partem suæ significationis prædicetur de essentia, et secundum partem non.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod hoc nomen, *pater*, a generatione activa impositum, quantum ad ipsum vocabulum significat existens per se solum secundum singularis existentiæ modum, paternitate ad eumdem modum determinatum: et ideo hypostasim sine proprietate non significat: quamvis quidam dicunt, quod appellare possit hypostasim. Terminus enim aliud significat, et aliud appellat. Appellat enim eum qui est pater: significat autem singulare paternitate ad singularitatem determinatum. Sicut et Socrates appellat Socratem, hoc est, eum qui est Socrates: significat autem singulare accidentalibus et substantialibus individuatis et individuantibus in esse singularis determinatum. Pater autem potest accipi dupliciter, substantive scilicet, et adjective, sicut in præcedenti quæstione determinatum est. Si substantive accipitur: tunc formam qua ad esse singularis determinatur, ponit circa proprium suppositum, et non refert eam ad aliud. Si autem adjective sumitur: tunc formam quam significat, circa aliud ponit, quod est suum substantivum, cui subjicitur, vel de quo prædicatur, et ponit eam ut illi inhærentem et illud determinantem. Unde cum dicitur, essentia est pater, vel pater est essentia: si substantivum est *pater*, vera est locutio: et paternitas quæ proprietas distinguens est, non refertur ad essentiam, sed ad patris hypostasim sub hoc sensu, essentia est hypostasis paternitate determinata: et hoc est verum. Si autem sit adjectivum, formam suam ponit circa essentiam et determinat eam, et est sensus, essentia est pater, hoc est, essentia est generans, et ideo paternitate determinata: et hoc falsum est, et est error abbatis Joachim.

Et his visis, facile est respondere ad objecta.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod *pater* ad aliquid significat : supponit tamen secundum quod substantivum est, hypostasim, cui significat proprietatem relationis inesse : et ideo de tribus non dicitur, sed de uno.

Ad 2. Per hoc etiam patet solutio ad secundum.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod iste est intellectus Damasceni. Hypostases enim quæ sunt supposita divinæ naturæ ad hoc ut tres sint, relationibus quæ in ipsis sunt ad oppositionem pertinentibus distinguuntur : et propter identitatem hypostasis ad naturam divinam, in qua propter sui simplicitatem nihil diversum ab ea potest esse, de essentia prædicantur.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod hoc argumentum procedit ac si *pater* adjective dicatur : tunc enim proprietas poneretur inesse vel inhærere essentiæ : et tunc sequeretur, quod essentia pater esset alicujus pater : sed sicut dictum est, *pater* prædicatum de essentia, non sumitur adjective : quia nunc intelligitur cum articulo, sicut dictum est superius. Articulus enim præpositivus non præponitur nisi substantivo.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod essentia est pater, et pater est paternitate pater, et tamen essentia paternitate non est pater, sed potius identitate simplicissimæ naturæ. Cum enim dicitur, pater paternitate est pater, paternitas ut determinans refertur ad hypostasim patris, et non ad naturam. Sicut in logicis dicitur, quod determinatio explicite vel implicite circa prædicatum posita, sive circa rem prædicari, ad subjectum non habet referri. Explicite, sicut cum dicitur, iste est novus miles, novitas refertur ad militiam quæ est res prædicati, et non ad subjectum : et ideo non sequitur, quod iste sit novus. Idem est si dicatur, iste est bonus clericus, vel est bonus civis. Implicite autem, si dicatur, iste est tyro : tyro enim est novus miles. Et similiter est hic cum dicitur, essentia est pater paternitate, ablativus qui determinatio prædicati est, rem prædicati determinat, et ad subjectum quod est essentia, non refertur : et ideo essentia paternitate non distinguitur.

Ad ob. Ad aliud quod objicitur in contrarium, dicendum est, quod licet nihil per accidens sit in divinis, nihilominus tamen quæ eadem sunt re (sicut dixerunt antiqui) non semper eadem sunt suppositione, ita quod supposito uno, supponatur alterum : nec eadem sunt attributione, ita quod quidquid attribuitur uni, attribuatur alteri. Et hoc est propter diversum modum significandi. Unde licet essentia sit idem quod pater, tamen significatur ut communis re, pater autem ut singularis : et ideo distingui attribuitur patri, et non essentiæ : et pater prædicat substantiam quæ est hypostasis, et non substantiam quæ est usia sive essentia.

Ad dictum Damasceni patet solutio.

Ad [illegible] Ad aliud dicendum, quod hoc argumentum non procedit, impediente fallacia figuræ dictionis. Essentia enim quid, hypostasis autem quis : et prædicatur quis de quid ratione identitatis et simplicitatis naturæ. Cum autem dicitur, hypostasis est generans, ergo essentia est generans : procedit ac si in supponendo et attribuendo idem sint quis et quid.

Ad [illegible] Ad id quod objicitur de libro de *Regulis fidei*, dicendum quod distinctio bona est.

Et ad objectum in contrarium, dicendum, quod pater non accipit novam significationem : hypostasis enim cum proprietate prædicatur de essentia : sed (sicut dictum est) proprietas non determinat essentiam, sed hypostasim.

A[illegible] Ad aliud dicendum, quod *pater* prædicat quod significat, sed non eodem modo : significat enim proprietatem ut determinantem hypostasim propriam, et non ut determinantem essentiam de qua

prædicatur, sicut patet per antedicta.

Object. 5. Ad aliud dicendum, quod res naturæ bene est in divinis, et suppositum sive hypostasis, et etiam persona, licet non eodem modo quo in humanis. In humanis enim res naturæ a re naturæ distinguitur naturæ divisione : in divinis autem non, sed relatione ad originem pertinente. Similiter suppositum in humanis est stans sub natura communi, ita quod sit ibi natura universalis et natura particularis : in divinis autem non : quinimo natura communis est re, non ratione tantum, et suppositum non est particularem naturam sed totam habens. Individuum autem nullo modo est in divinis secundum propriam individui rationem : quia individuum non est nisi ubi dividuum, hoc est, ubi natura communis per esse dividitur : in divinis autem natura communis non dividitur per esse substantiale in personis : unum enim est esse substantiale trium personarum.

Similiter persona est in divinis: sed (ut dicit Richardus) non proprie est substantia individua sicut in humanis: quia substantia individua non est nisi naturæ dividuæ sive divisibilis : in divinis autem persona est existens per se solum secundum singularem existentiæ modum in natura intellectuali, quæ non dividitur, sed a singulis tota possidetur. Unde *pater* personam dicit cum proprietate et personalitate : et proprietas et personalitas ad essentiam non refertur, sicut sæpius antedictum est. Ex hoc autem patet quid significet nomen genitoris : hoc enim significat idem quod *pater* adjective sumptum, et a generatione imponitur.

QUÆSTIO XXXV.

De nominibus Filii.

Secundo, Quæritur de nominibus Filii, quæ sunt tria, ut dicit Magister in primo *Sententiarum*, distinctione XXVI, scilicet Filius, imago, et verbum : et ideo tria quæremus.

Primo, de Filio.

Secundo, De imagine.

Tertio, De verbo.

MEMBRUM I.

Quid sit in divinis esse Filium ?

Primo ergo quæritur, Quid sit in divinis esse Filium ?

1. Natura enim non differunt Pater et Filius, nec substantia, sed sola relatione. Diversitas autem relationis non facit alium et alium. Mutatio enim accidentis est mutatio de subjecto ad subjectum, ut dicit Aristoteles in VI *Physicorum*, et talis est, quando manente eodem subjecto mutatio est in passionibus : et ita videtur esse hic : et sic Filius non videtur differre nisi per accidens : et hoc veritatem personæ non facit, nec filii veritatem.

2. Adhuc, Essentia divina in Filio non est nata, nec proprietate Filii distincta : et cum nihil sit in Filio, nisi essentia divina et proprietas, videtur, quod sola proprietas determinatione sit Filius, et non natura. Talis autem non est filius vere. Et sic videtur, quod Filius Dei non sit vere filius.

Sed contra. Quod est contra Hilarium et Augustinum.

1. Unde Hilarius sic dicit, et ponitur a Magistro in primo *Sententiarum*, distinctione XXVI : « Cum et homines filii Dei dicantur et sint, secundum illud Psalmi LXXXI, , 6 : *Filii Excelsi omnes*, et secundum illud quod, Exod. IV, 22, ad Moysen Dominus de populo Israel ait : *Filius meus primogenitus Israel*. Quæritur quomodo proprium sit nato Deo, quod sit Dei Filius ? » Et solvit sic subdens : « Sed magna est distantia. Homines enim filii Dei sunt factura, non nativitatis proprietate : Deus autem Filius originis proprietate Filius est, et veritate nativitatis, non factura, vel adoptione. Et illi quidem ante sunt quam filii Dei sunt : fiunt enim filii Dei, quamvis non nascantur filii. »

2. Adhuc, Nasci ex aliquo in similitudine formæ et speciei generantis, facit esse verum filium. Cum ergo Filius in divinis et ex alio sit per nativitatem, et simillimus sit forma et specie generanti, ipse maxime est filius, et hoc nomen habet proprium.

3. Adhuc, Hilarius in libro XII de *Trinitate* : « Unigenitus Deus nec fuit aliquando non filius, nec fuit aliquid antequam filius, nec quidquam ipse nisi filius. Atque ita qui semper est filius, nascibilitatis proprietate ac veritate filius est. »

Quæst. Ulterius quæritur, Utrum æquivoce vel univoce dicatur filius de Filio Dei, et filiis hominum, et filiis Dei per adoptionem ?

Solutio. Solutio. Dicendum, quod Filius Dei vere filius est naturali et substantiali nativitare a Patre, eo modo quo hypostasis substantia dicitur.

Ad 1 et 2. Ad primum ergo dicendum, quod generatione hypostasis quæ res naturæ est, filius est filius : et quod ejusdem naturæ est Filius cum Patre et ejusdem substantiæ secundum totum, et non secundum partem, magis vere facit eum esse filium. Non enim vere et perfecte demonstraret Patrem si aliquid minus esset in Filio quam in Patre. Unde, Joan. XIV, 9 et 10, Philippum arguens dicit : *Quomodo tu dicis : Ostende nobis Patrem ? Non creditis quia ego in Patre, et Pater in me est ?* Et supra, ℣. 9 : *Qui videt me, videt et Patrem meum.*

Similiter secundum Richardum de sancto Victore in libro de *Trinitate*, quod Pater et Filius in eadem numero natura sunt, non officit, sed proficit ad hoc, quod vera persona sit Filius et verus filius : ex hoc enim magis connaturalis et consubstantialis est Patri, et in omnibus substantialibus et naturalibus similis.

Ad ob Ad hoc autem quod objicitur, dicendum quod nihil in Deo est per accidens, ut dicit Augustinus. Nihil enim in Deo est nisi æternum : et quod æternum est, per accidens esse non potest : et ipsa proprietas in divinis substantia est. Quamvis autem nihil sit ibi per accidens, tamen non omnia quæ sunt in divinis, dicuntur substantiæ modo : quia relatio est in divinis, et non dicitur modo substantiæ, sed modo ejus quod est ad aliquid. Substantia autem dicitur modo ejus quod est absolutum, et ad se dictum, ut dicit Augustinus.

Et quod dicitur, quod Filius differt a Patre sola proprietate, verum est, quod ut distinguente proprietate sola differt, sed ut distinctum differt etiam hypostasi : et ideo verissime Filius est ut alius in hypostasi a Patre genitus. Plura enim non exiguntur ad hoc quod aliquis sit vere filius, nisi quod in hypostasi originis proprietate sit discretus, et in naturalibus omnibus per omnia generanti sit similis.

Ad Ad id quod ulterius quæritur, Si Filius univoce vel æquivoce dicatur ?

Dicendum, quod per analogiam. Et primo quidem convenit Filio Dei. Secundo autem filiis hominum, qui in simi-

litudine formæ et speciei et non in ejusdem numero naturæ identitate genitores suos demonstrant. Tertio, filiis adoptionis, qui patrem non demonstrant nisi per consensum voluntatis quem facit in eis spiritus adoptionis : facit enim participes filiationis divinæ per filiationem hæreditatis, sicut dicitur, ad Coloss. I, 13 : *Eripuit nos de potestate tenebrarum, et transtulit nos in regnum Filii dilectionis suæ*. Hæc autem translatio non fit nisi per adoptionem.

MEMBRUM II.

Secundum quam rationem hoc nomen, imago, *conveniat Filio*[1] *!*

Secundo, Quæritur de *imagine*, quod nomen Hilarius dicit convenire Filio per hoc quod filius est.

Quæritur ergo primo, Secundum quam rationem convenit Filio ?

1. Hilarius enim duas dat definitiones *imaginis* in libro de *Synodis*. Prima est hæc : « Imago est ejus ad quem imaginatur, species indifferens. » Secunda hæc : « Imago est rei ad rem coæquandæ imaginata et indiscreta similitudo. » Secundum utramque istarum diffinitionum videtur Spiritus sanctus imago esse Patris sicut et Filius. Est enim species indifferens ad Patrem. A Patre enim est per spirationem, et specie naturæ essentiæ per omnia indifferens. Est et similis Patri sicut et Filius, et sola proprietate originis sicut distinguente, et sola hypostasi sicut distincto discretus a Patre sicut et Filius.

2. Si quis velit dicere, quod Filius in hoc dicitur *imago*, et non Spiritus sanctus, quod alius est a Filio sicut a Patre, a Spiritu autem sancto nullus. Videtur esse non causa : quia et in Patre est aliqua notio in qua dissimilis est Filio, sicut innascibilitas : et tamen Filius dicitur *imago Patris :* ergo et Spiritus sanctus non propter hoc minus imago est, quod deficit in hoc quod alius non sit ab ipso.

3. Adhuc, Imago ab imitando dicitur, ut dicit Philosophus in libro de *Reminiscentia*. Spiritus autem sanctus qui est a Patre, imitatur eum et coæquat eum per indiscretam similitudinem. Ergo est imago ejus, ut dicit definitio secunda.

IN CONTRARIUM est, quod Sed contra.

1. Ad Coloss. I, 15, de solo Filio dicitur : *Qui est imago Dei invisibilis*. Videtur ergo, quod soli Filio conveniat esse imaginem.

2. Adhuc, Augustinus in libro VII de *Trinitate :* « Eo est imago, quo Filius[2]. » Sed Filium esse, nullo modo convenit Spiritui sancto. Ergo imaginem esse Spiritui sancto convenire non potest.

3. Adhuc, Omnis generans univoce, ut dicit Aristoteles, generat filium ad imaginem et similitudinem suam. Pater autem in divinis maxime generat univoce. Maxime ergo producit Filium in imaginem et similitudinem suam. Hoc ergo convenit soli Filio, et non Spiritui sancto.

4. Adhuc, Secundum Philosophum in libro de *Animalibus*, si per generationem non producatur omnino simile patri : cum omne generans intendit producere sibi simile in specie, figura, et in sexu. In specie, ut ejusdem speciei sit cum generante. In figura : quia dicunt Aristoteles et Boetius, quod figura sequitur speciem : unde ea quæ sunt diversarum specierum, sunt diversarum figurarum in animalibus. In sexu : quia si producat fœminam, dicit esse generationem occasionatam, hoc est, in materia

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXVII, Art. 8 et 9. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. VII de Trinitate, cap. 2.

generationis passam : propter quod ad perfectam similitudinem generantis pervenire non potuit. Sed nihil tale potest esse in divina generatione, quæ simplex et æterna existens, sine motu est et materia. Filius ergo eo ipso quod genitus est, imago Patris est : et hoc ex genitura habet proprium, et non Spiritus sanctus qui genitus non est.

Quæst. 1. ULTERIUS quæritur, Quæ sit illa imago de qua dicitur, Genes. II, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* ?

Si enim illa imago est Filius : tunc non deberet dici, *nostram*, sed meam : quia Filius imago solius Patris est. Si autem est unitas essentiæ in tribus personis, ut dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate*, tunc videtur, quod male dicatur *imago*. Imago enim dicitur quasi imitago : quia imitando refert ad alterum quod est ante se. Unitas autem essentiæ in personis nihil habet ante se quod imitetur.

Quæst. 2. ADHUC quæritur ulterius, Cum imago dicatur multipliciter, de homine, de Filio, et de unitate essentiæ in tribus personis, utrum univoce, vel æquivoce dicatur ?

Et videtur, quod æquivoce.

Augustinus in libro de *Decem chordis* : « Aliter est imago regis in filio, et aliter in solido aureo. » Et intendit, quod aliter sit imago Dei in Filio, et aliter in homine. Sed imago regis in solido et in filio est æquivoce : quia animal homo, et quod pingitur, ut dicit Aristoteles in principio *Prædicamentorum*, æquivoca sunt. Ergo dicta de homine et de Filio Dei æquivoce dicitur.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum quod solus Filius ex ipsa ratione suæ emanationis ex Patre (cum emanatio illa sit naturæ) habet, quod sit imago Patris invisibilis, convenientia proprietatum principii ad Patrem intellectualiter figuratus. Cujus signum est, ut dicit Richardus, quia Pater qui totius divinitatis principium est, in hoc configuratur ei, quod principium divinitatis est, totam divinitatem in alium transfundendo sicut Pater : in quo non configuratur ei Spiritus sanctus, qui in nullum transfundit divinitatem, eo quod nullus ab ipso est : nec a Patre naturæ transfusione secundum rationem ipsius transfusionis transfunditur, sed potius transfusione voluntatis et amoris, quæ transfusio secundum propriam sui rationem et generalem non ponit, quod transfusum sit imago transfundentis : et si contingit, quod est, hoc est in aliquo, et non in omni : nec ex ratione ipsius transfusionis, sed ex natura transfundentis, in qua nihil nisi perfectissimum emanare potest vel transfundi. Perfectissimum autem est, quod hypostasis est ab hypostasi : et ideo necesse est amorem in divinis a voluntate transfusum, esse hypostasim : quod tamen ex ratione emanationis non habet. Et quia in divinis proprium est, quod secundum proprietatem originis personæ convenit, proprium est Filio esse imaginem : quia illi convenit secundum proprietatem originis. Spiritui sancto proprium esse non potest : quia illi secundum proprietatem suæ originis nullo modo convenire potest. Sic enim dicitur *imago* notionaliter et non essentialiter. Et ideo dicit Augustinus, quod « eo imago est quo Filius : » intelligens *eo quo*, hoc est, eadem proprietate originis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cum dicit Hilarius, *species indifferens*, non intelligitur *species* tantum natura, sed etiam ratio proprietatis secundum originem : et talem indifferentiam speciei non habet Spiritus sanctus. Filius enim ex hoc quod Filius est per nativitatem, accipit a Patre, quod divinitatem transfundit in alium : quia quæ potest Pater, potest et Filius naturæ transfusione : quod non est proprium amoris transfusi in amante.

Similiter ad secundam diffinitionem

dicendum est. Cum enim dicit Hilarius, quod « imago est rei ad rem coæquandam et imaginandam indifferens et indiscreta similitudo : » non intelligitur *similitudo* tantum in naturalibus et substantialibus, sed etiam in proprietate et ratione proprietatis ad originem pertinentis : et hoc cum Spiritui sancto non conveniat, non indistantem neque indiscretam cum Patre habet similitudinem.

2. Ad aliud dicendum, quod non est simile : quia ex hoc ipso quod Pater est innascibilis, nullum habet quem imitetur : et sic cum *imago* dicatur ab imitando, nomen imaginis ex ipsa proprietate Patris Patri convenire non potest. Filius autem ex eo quod ab alio est, habet quem imitetur, et ex ipsa nativitate tamquam ex proprietate originis habet quod imitetur et repræsentet Patrem : et sic proprie *imago* dicitur. Et hoc secundum eamdem rationem Spiritui sancto convenire non potest.

3. Ad aliud jam per antedicta patet responsio. Spiritus enim sanctus ex ratione originis non habet, quod sit indiscreta similitudo. Dicit enim Damascenus, quod « Spiritus sanctus est imago Filii. » Sed hoc intelligitur effective : quia scilicet inhabitando in nobis per gratiam, facit nos imaginem Filii per recreationem. Sicut, I ad Corinth. xv, 49, dicit Apostolus : *Sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem cælestis.*

ject. Quod in contrarium adducitur, conceditur.

st. 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod unitas essentiæ in tribus personis est imago ad quam factus est homo.

Ad id quod contra hoc objicitur, dicendum quod *imago* dupliciter dicitur, exemplar scilicet, et exemplatum : sive prototypus, et typus, ut dicit Damascenus. Exemplar quidem et prototypus non oportet, quod aliquid habeat ante se quod imitetur. Et sic imago est essentia una in tribus personis. Imago autem ut exemplatum est anima rationalis in tribus potentiis : et est imago quæ imitatur, et non quam imitatur aliquid : et ideo illam oportet habere aliquid ante se quod imitetur.

Ad ultimum dicendum, quod nec univoce, nec æquivoce dicitur, sed secundum analogiam. Et prima quidem imago Patris, Filius est natura et ratione proprietatis secundum originem. Secundo, quantum ad esse, imago est unitas essentiæ in tribus personis, sicut imago prius est in facie quam in speculo. Tertio, est in homine sicut in eo qui imitatur per aliquid quod est in ipso. Ad quæst. 2.

Ad dictum Augustini dicendum, quod Augustinus non intendit nisi, quod verius est imago Patris in Filio, eo quod sit ejusdem naturæ cum Patre, quam in nobis qui diversæ naturæ sumus : cum tamen in nobis sit impressa ex illa quæ est una natura in tribus personis, et non tantum extrinsecus picta, sed in ipsis naturalibus et essentialibus impressa, non potest esse omnino æquivoce dicta imprimens et impressa, nec omnino univoce, sed (sicut dictum est) per analogiam dicitur de ea quæ imitatur, et de ea ad quam refertur imitans.

MEMBRUM III.

De hoc nomine, verbum.

Tertio, Quæritur de hoc nomine quod est *verbum*.

Et quæruntur quinque.

Primo enim quæritur de multiplicitate verbi.

Secundo, De ratione verbi secundum quam dicitur in divinis.

Tertio, Utrum sit essentiale vel notionale in divinis ?

Quarto, Utrum sit unum, vel plura in divinis?

Quinto, Utrum in divinis referatur ad dicentem tantum, vel etiam ad creaturas?

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

De multiplicitate verbi [1].

Primo ergo quæritur de multiplicitate verbi.

1. Dicit enim Hieronymus in *Proœmio galeato*, quod λόγος Græce multa significat. Nam et verbum est, et ratio, et supputatio, et causa uniuscujusque rei, per quam sunt singula quæ subsistunt, quæ universa recte intelligimus in Christo.

2. Anselmus autem in *Monologio* [2], triplex dicit esse verbum, scilicet quo loquendo sensibilibus signis utimur, et hoc est *verbum vocis*. Vel quo loquendo intus cogitando apud nos volvimus quibus sensibilibus signis exprimamus : et hoc est *verbum imaginationis*. Et quo loquendo intelligibiliter, antequam imagines vocis volvamus intellectu, utimur : et hoc est *verbum rei* quod concepimus ut de ipso loquamur. Et in hoc concordant verba Augustini in libro XV de *Trinitate* [3], ubi sic dicit : « Quisquis igitur potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum ejus imagines cogitatione volvantur : hoc enim est quod ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quæ linguæ appellantur gentium, quarum nostra lingua Latina est : jam potest videre per hoc speculum et in illo ænigmate, aliquam verbi illius similitudinem de quo dictum est : *In principio erat Verbum* [4]. » Et ex hoc accipitur, quod triplex est verbum, sonans scilicet, cum imaginibus soni cogitatione volutum, et verbum quod ante imaginem soni est. Unde Augustinus, ibidem : « Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus, quod nec Græcum est, nec Latinum, nec linguæ alicujus alterius. »

3. Basilius autem sic dicit : « Filio Dei attribuitur sensus, sapientia, virtus, lumen. Hæc enim omnia competunt Filio prout verbum. »

4. Damascenus sic inquit : « Verbum tripliciter dicitur, scilicet secundum quod movetur intellectus, et cogitat quod in corde disponitur, et hoc est endiadentum, hoc est, interius dispositum, et Angelus, hoc est, nuntius intelligentiæ [5]. » Adhuc dicit Damascenus, quod « verbum Dei non est ἀναπόστατον, sed subsistens intellectivum et operativum. »

Quæritur ergo penes quid omnia hæc in verbo accipiuntur?

Solutio. Ad hoc dicendum, quod ea quæ dicit Hieronymus, multiplicitatem ejus quod est λόγος in Græco, vel *verbum* in Latino, determinant. Hoc enim dupliciter accipi potest : vel prout loquitur rem indistincte et implicite in primo principio rei, vel prout loquitur rem in se. Si primo modo : tunc est causa per quam subsistunt singula quæ sunt. Et illud est sapientia sive ars primi intellectus universaliter agentis omnia, qui a

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXVII, Art. 3. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. Anselmus, In Monologio, cap. 9.

[3] S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 10.

[4] Joan. I, 1.

[5] S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 7.

Platonicis dicitur *mundus archetypus*. Secundum illud enim verbum intellectus universaliter agentis est mundus, et ars in qua sunt ea quæ facta sunt, antequam fiant, et causa formalis et effectiva est singulorum quæ fiunt per artem illam, sicut ars in mente artificis causa formalis et effectiva est omnium quæ facit per artem. Et sic dicit Aristoteles in septimo *primæ philosophiæ*, quod domus est ex domo, tectum ex tecto, paries ex pariete, fundamentum ex fundamento, et columna ex columna. Et explanat subdens : « Formæ quæ sunt in lapidibus et lignis, sunt ex his quæ sunt in anima artificis. » Sic verbum per appropriationem convenit Filio, secundum quod Filius est sapientia et ars Patris. Psal. CIII, 24 : *Omnia in sapientia fecisti : impleta est terra possessione tua*. Et hoc modo verbum dictum implicite ponit respectum ad creaturas.

Si autem loquitur rem in se : aut implicite, aut explicite. Si implicite : tunc verbum est nomen rei. Et sic vere dicitur verbum quo significatur omne quod significatur. Et attribuitur Filio Dei secundum relationem ipsius tantum ad dicentem, quo scilicet Pater perfecte dicens se (sicut superius dictum est in quæstione de *generatione Filii*) de sua substantia format similitudinem suam in natura et specie, per quam dicendo se perfectissime manifestat. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate* : « Non enim se perfecte dixisset, si aliquid minus esset in verbo sive in Filio, quam in dicente sive in Patre. » Job, XXXIII, 14 : *Semel loquitur Deus, et secundo idipsum non repetit*. Glossa Gregorii : « Loqui Dei, est Filium generare : quem dum semel genuit, secundo idipsum non repetit. » Joan. I, 1 : *In principio erat Verbum*, Glossa : « Hoc est in Patre Filius. » Si autem explicite loquitur rem : vel loquitur eam prout definientia sunt unum in ultimo, quod est actus respectu omnium præcedentium : aut loquitur eam prout sunt in ordine ad illud. Si primo modo : tunc verbum est ratio rei definitiva. Et sic verbum convenit Filio, prout ipse est ars, ut dicit Augustinus, plena rationibus idealibus rerum, quæ omnes in ipso sunt vita et lux. Joan. I, 3 et 4 : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux hominum*. Si autem loquitur rem explicite prout sunt definientia in ordine ad unum : tunc supputatio est, et convenit Filio Dei per appropriationem, prout ideales rationes quæ sunt in ipso, non solum ad rem, sed ad singula rei constitutiva referuntur.

Sic ergo accipitur divisio Hieronymi.

Divisio autem Anselmi accipitur secundum gradus quibus verbum pronuntiatur a nobis. Ad hoc enim exigitur, quod primo per intellectum concipiatur, et sit quasi conceptus cordis sive scientia. Secundo, ut cogitando quasi coagitando, soni quibus exprimi potest, vel imagines sonorum volvantur et aptentur. Tertio, quod sono sensibili vestiatur et enuntietur, ut ad aures audientium venire possit. Et hoc verbum Filio Dei attribuitur, secundum quod est signum Patris, et quasi conceptus cordis ejus processit in carnem, et sensibilis factus est, et habitavit in nobis. Et hæc sunt verba Augustini : et ponuntur in Glossa super epistolam I Joannis, II, 1, super illud : *Sed et si quis peccaverit*, etc. Et ratio similitudinis ponitur ibidem : quia sicut sonus vestiens verbum, non mutat intentionem verbi quod est conceptus cordis, sed defert ab alios, sic caro assumpta nihil mutavit in Filio Dei, sed sensibilem fecit et visibilem inter homines. Unde etiam caro *habitus Filii* dicitur, ad Philip. II, 7 : *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*. Primum horum verborum dicitur *verbum rei*, et est quod formatur in mente, et a mente fluit sicut scientia ipsius, quando mens novit se, vel dicit se. Quia sicut dicit Anselmus in *Monologio*, « di-

Ad 2.

cere summo spiritui, nihil aliud est quam per intellectum videndo intueri [1]. » Secundum verbum est *cogitationis* cum imaginibus insensibilibus vocis. Tertium autem *verbum vocis*, sensibilibus signis vestiens verbum rei. Unde patet, quod sublalato verbo rei, quod est scientia in mente, non remanet verbum secundum, neque tertium : quia nihil esset ad quod aptarentur imagines vocum, et nihil quod ipsa voce pronuntiaretur. Et sublato secundo, non remanet tertium : sublato autem tertio remanet secundum et primum, et sublatis tertio et secundo remanet primum. Unde Augustinus in libro XV de *Trinitate* : « Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus, quod nullius linguæ est. »

Ad 3. Id autem quod dicit Basilius, quod Dei Filio attribuitur sensus, etc., accipitur secundum ordinem verbi ad nos, et secundum effectus verbi. Unde ipse Basilius dicit, quod « sensus est quo cognoscitur, hoc est, quo movet cognoscentem, sapientia qua ordinatur, virtus qua operatur, verbum quo pronuntiatur, lumen quo clarescit. » Verbum enim seipso movet ad sui sensum sive cognitionem, in quantum est intellectus Patris. Sapientia vero est, in quantum (ut dicit Augustinus) genita manat de sapientia ingenita. Virtus autem, in quantum artis primæ virtus operativa in ipso et ipsum est, secundum quod dicitur, Joan. I, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt.* Verbum vero, secundum quod loquitur Patrem omnis formæ per verbum datorem. Unde dicit Augustinus in primo *super Genesim ad litteram* : « Filius est forma omnium, hoc est, ad quam fiunt omnia. » Lumen autem est, secundum quod forma omnium lux est : et secundum quod lumen quod est forma prima, ut dicit Dionysius, ad illustrationem per omnia expandit se naturalis rei vultus.

Ad In idem fere coincidit divisio Damasceni. Verbum enim quod movet intellectum ut intelligat, verbum rei est, quod est scientia mentis et conceptus. Verbum autem interius dispositum, est quod cogitando volvitur cum insensibilibus vocis imaginibus. Verbum autem quod est angelus intelligentiæ, est quod sensibiliter sonat : et aptatur verbo quod de sinu Patris processit, *et caro factum est, et habitavit in nobis* [2]. Quod vero dicit Damascenus : Verbum Dei non est ἀναπόστατον, etc., ut supra, attribuitur Verbo Dei per differentiam ad verbum nostrum. Nostrum enim est transiens : Dei autem in quo nihil transit, est hypostasis subsistens. Nostrum obligatum est, non liberum : Dei autem ad electionem liberum. Isa. LV, 11 : *Faciet quæcumque volui, et prosperabitur in his ad quæ misi illud.* Nostrum non operativum est, sed operatum in nobis : Dei autem operativum est sæculorum. Ad Hebr. XI, 3 : *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Glossa, « Sicut exemplum ab exemplari. » Boetius in *Consolatione philosophiæ :*

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus [ipse
Mundum mente gerens, similique imagine [formans.

Unde etiam verba Christi Filii in carne existentis, instaurativa fuerunt creaturarum in cæcis, claudis, mutis, leprosis, et mortuis, in signum, quod ipse primum verbum esset, quod primo creaturas instauravit, ut dicit Ambrosius.

Et sic patet de omnibus divisionibus superius inductis.

Ad cujus autem verbi similitudinem dicatur Verbum Dei increatum, in præhabitis determinatum est in quæstione de *generatione Filii.*

[1] S. ANSELMUS, In Monologio, cap. 60.

[2] Joan. I, 14.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

De ratione verbi secundum quod dicitur in divinis [1].

Secundo, Quæritur de ratione verbi secundum quod dicitur in divinis.

Et videtur, quod eadem ratione qua dicitur filius.

In I *Sententiarum*, distinctione XXVII, dicit Magister ex verbis Augustini in libro VII de *Trinitate* [2]. « Eo dicitur verbum sive imago quo filius. » Et exponit subdens : « Id est, eadem proprietate sive notione dicitur imago et verbum qua filius : sed non eo modo quo verbum, dicitur sapientia, vel essentia : quia non notione qua dicitur verbum, dicitur sapientia vel essentia. Nam sapientia dicitur secundum essentiam, sed non secundum relationem. » Hic habetur, quod eadem relatione dicitur verbum qua filius.

Sed contra. SED CONTRA hoc est, quod

1. Verbum dicitur ad creaturas. Ad Hebr. XI, 3 : *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei.* Augustinus : « In verbo tibi coæterno fecisti omnia [3]. » Hoc non potest esse verum, nisi verbum respectum ponat ad creaturas. Filius autem non dicit respectum ad creaturas. Non ergo eo dicitur verbum quo filius.

2. Adhuc, Augustinus in libro VII de *Trinitate* : « Verbum secundum quod sapientia est et essentia, hoc est quod Pater : secundum quod verbum, non hoc est quod Pater, quia verbum non est Pater, et verbum relative dicitur filius [4]. » Ex hoc accipitur, quod verbum non dicit respectum nisi ad dicentem. Non ergo potest respectum ponere ad creaturas. Et hoc est contra prædicta.

3. Adhuc, Anselmus in *Monologio* : « Verbum quo creaturam dicit, non est verbum creaturæ, dicit enim creaturam non verbo creaturæ : sed suo verbo quod est ejus similitudo [5]. » Videtur ergo, quod verbum non dicat respectum ad creaturam, sed ad dicentem tantum. Et hoc est iterum contra prædicta.

ULTERIUS quæritur hic : quia verbum a sapientia procedit sive notitia, sicut dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate*, quod « mens gignit notitiam sui dum cognoscit se [6]. » Et sic videtur, quod Pater noscens se, dicit se. Quæst.

Quæritur, Utrum illa notitia sit contemplativa, vel operativa?

Et videtur, quod operativa. Joan. I, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt.* Et supponitur verbum.

IN CONTRARIUM videtur esse quod dicitur, Amos, III, 7 : *Non facit Dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas.* Revelatio autem pertinet ad contemplationem, et non ad opus : et ita videtur verbum esse notitiæ contemplativæ. Sed contra.

SOLUTIO. Sicut in præhabitis de generatione Filii dictum est, et dicitur in Glossa super Genesim, I, 3, super illud : *Dixitque Deus : Fiat lux.* Et, Joan. I, 3, super illud : *Omnia per ipsum facta sunt*, ubi ponit Beda exemplum Solutio.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXVII, Art. 7. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. VII de Trinitate, cap. 2.

[3] IDEM, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 63.

[4] IDEM, Lib. VII de Trinitate, cap. 2.

[5] S. ANSELMUS, In Monologio, cap. 32.

[6] S. AUGUSTINUS, Lib. XV de Trinitate, cap. 7.

de arca quæ in mente artificis vivi. Et Gregorius Nazianzenus dicit, quod « primum excogitavit Deus cœlestes essentias : et excogitatio ejus fuit opus ejus. » Et hoc recitat Joannes Damascenus in libro suo secundo de *Fide orthodoxa.*

Ex quibus omnibus accipitur, quod aliud est in verbo proprie, et aliud appropriate. *Proprie* est in ipso, quod ipsum est similitudo dicentis perfectissima. Et cum similitudo deficiat in creatura, eo quod non adæquat et implet eum cujus similitudo est, non ostendit potentiam perfectissimam producentis ex se sibi simile. Et ideo dicit Augustinus, quod « non se perfecte dixisset, si aliquid minus esset in verbo quam in seipso. » Et hoc modo proprie Pater dicit verbum. Et hoc modo verbum non refertur nisi ad dicentem. Et tunc verbum non habet respectum ad creaturas. Et de illo verum est quod eadem ratione, hoc est, eadem proprietate dicitur verbum qua filius, et non habet relationem nisi ad dicentem : et sicut generantis in quantum generans, propria et perfecta similitudo est filius : ita dicentis se hoc modo per intellectum propria et perfecta similitudo est verbum. Et ideo eadem proprietate est verbum qua est filius.

Sed quia Pater dicens dicit in verbo omnia quæ sunt in ipso : in ipso autem non est tantum potentia productionis sibi simile in essentia per generationem, sed etiam potentia productionis creaturarum : consequens est, ut in verbo dicat productionem creaturarum, secundum potentiam productionis, quæ est efficiens et formalis et finalis. Sic enim verbum *per appropriatum*, non proprium, est ars Patris, et quasi medium inter operantem et opus, non medium quod secundum aliquid factum sit, et secundum aliquid faciens, sicut dixit Arius : sed medium sicut regulans in opere medium est, sicut ars medium artificis, quæ tamen non nisi faciens est in artifice, et nihil ipsius est factum. Et hoc modo verbum in appropriato sibi intellectu respectum ponit ad creaturas : quod non facit filius. Sic enim alia ratio est nominis *filii*, et alia ratio nominis *verbi:* non tamen alia proprietas : quia aliquem respectum habet verbum quem non habet filius : quia verbum respectum ponit ad creaturas, filius autem non.

Cavendum tamen est cum dicitur, quod Deus cogitando se, dicit se, et dicit verbum : quod est verbum Anselmi et Gregorii Nazianzeni. Quia cogitatio duobus modis dicitur, proprie scilicet, et communiter. Proprie cogitatio est cogitatio eorum quæ in mente sunt, et revolutio conceptuum mentis. Et hoc modo cogitatio non est in Deo : quia in Deo non sunt cogitationes volubiles : tales enim cogitationes sive motus imperfecti sunt, quæ Deo non conveniunt. Cogitatio etiam communiter dicitur intuitio sive visio per intellectum, quando mens vel intellectus conversa ad se intuetur se, et formans ex se suam similitudinem, dicit se, et dicit suum proprium verbum, quod est verbum rei, quæ est in ipsa, et in verbo dicit quidquid est in ipsa : sed primo dicit verbum, et oblique et ex consequenti omnia quæ in ipsa sunt, dicit in verbo. Et primo modo dicere verbum concomitatur generatio filii : et ideo verbum eadem proprietate dicitur qua filius. Secundo autem modo connotatur respectus ad creaturam per appropriatum, non per proprium.

Et attende, quod in verbo hoc modo intelligitur sapientia contemplativa, secundum quod verbum est manifestativum veritatis : et sic verbum est notitiæ contemplativæ, et fit per ipsum revelatio, et est speculum in quo viderunt Prophetæ : et spiritus ejus vevelans est mysteria. I ad Corinth. II, 10 : *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Joan. XVI, 13 : *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem :... et quæ ventura sunt annuntiabit vobis.*

Secundum autem quod est Patris per appropriationem, non per proprietatem, sic est verbum notitiæ practicæ : sic enim *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil* [1]. Eccli. I, 5 : *Fons sapientiæ verbum Dei in excelsis*, id est, initium omnis operis verbum. Psal. XXXII, 9 : *Ipse dixit, et facta sunt.* Augustinus : « Hoc est, verbum genuit, in quo erant ut fierent. » Et Glossa super Genesim, dicit, quod omnia erant primo in verbo, deinde in materia, et postea tertio in propria natura distincta per creationem, dispositionem, et ornatum. Et hoc modo verbum est formata notitia mentis, et eorum quæ in mente sunt contemplative, vel practice.

Ex quo accipitur, quod notitia, sive contemplativa, sive practica, secundum rationem intelligendi antecedenter se habet ad verbum. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate*, quod « formata de mente notitia verbum est. » Eccli. I, 4 : *Prior omnium creata est sapientia, et intellectus prudentiæ ab ævo.* Eccli. XXIV, 5, dicit Sapientia : *Ego ex ore Altissimi prodivi, primogenita ante omnem creaturam.* In acceptione autem sapientiæ a nobis e converso est. Nobis enim fit revelatio sapientiæ per verbum. Eccli. I, 5 : *Fons sapientiæ verbum Dei in excelsis.* Sic enim verbum lux veritatis est, *quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* [2]. Augustinus in Glossa super illud Psalmi XI, 2 : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum.* « Una veritas quæ illustrat omnes alias, quæ tamen multæ sunt in hominibus illustratis : sicut una facies est, quæ pluries apparet in reflexione ad multa specula. »

Et ex his soluta sunt omnia quæ quæsita sunt de hoc.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS III.

Utrum verbum sit essentiale vel notionale in divinis [3] *?*

Tertio quæritur, Utrum verbum sit essentiale, vel notionale in divinis ?

Et videtur, quod notionale tantum.

1. Primo enim *Sententiarum*, distinctione XXVII, ponitur inter nomina significantia hypostases cum proprietate. Talia autem omnia notionalia sunt. Ergo verbum notionale est, non essentiale.

2. Adhuc, Augustinus in libro VI de *Trinitate* : « Verbum quidem solus Filius accipitur, non simul Pater et Filius, tamquam ambo sint unum verbum [4] : » Nomina autem quæ uni soli conveniunt, notionalia sive personalia sunt. Verbum igitur notionale est.

3. Adhuc, Verbum numquam est ipse dicens verbum, etiamsi seipsum dicat : semper enim est alia proprietas verbi, et alia dicentis. Talia autem quæ proprietatibus suis distinguunt inter personas, notionalia sunt, vel relativa. Verbum igitur relativum est.

4. Adhuc, Verbum ipso nomine aliquid dicit quod est a dicente et procedens ab ipso. Habitum autem est ab Anselmo, quod nec natura permittit, nec intellectus admittit, quod is qui ab alio est, sit ipse a quo est. Ergo nomen verbi ipsa proprietate processionis quam dicit, distinguit inter dicentem et verbum. Et talia omnia sunt notionalia, sive persona-

[1] Joan. I, 3.

[2] Joan. I, 9.

[3] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXVII, Art. 6. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[4] S. Augustinus, Lib. VI de Trinitate, cap. 2.

lia. Verbum igitur notionale est. Ipso enim nomine *verbi* processionis proprietate quam dicit, nascitur persona procedens ab alia.

5. Si quis dicat, quod aliud est in processione verbi, et aliud in processione Filii. Filius enim dicit procedentem ab alio in diversitate hypostasis : verbum vero hoc non dicit, sed dicentis manifestationem tantum. Hoc stare non potest : quia supra habitum est ex verbis Damasceni, quod verbum Dei non est ἀναπόστατον sicut verbum nostrum, sed ὑπόστατον, hoc est, in hypostasi subsistens, electivum, et operativum.

6. Adhuc, Cum verbum intellectuale essentialiter sit inter dicentem et intellectum, si non esset hypostasis, quæ sola perfectissimum esse habet, nec esset usia sive essentia, oporteret quod aliquid esset imperfectum secundum esse, et sic aliquid imperfectum esset in esse divino, quod omnino absurdum est. Verbum igitur cum proprietate dicit hypostasim.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Quælibet personarum dicit se, et quamlibet aliam : quod esse non posset si diceret esse notionale : nihil enim, ut dicit Augustinus in VI de *Trinitate*[1], refertur ad seipsum : et quod ad seipsum dicitur, essentiale est. Si autem dicere essentiale est, tunc oportet verbum dictum quod sit essentiale : et sic verbum essentiale videtur.

2. Adhuc, Idem est dicere summo spiritui quod per intellectum intueri, ut præhabitum est : intellectus autem unus est trium personarum : ergo intuitio per intellectum est una : ergo et dicere unum : ergo et dictum unum : et dictum idem est quod verbum : ergo et verbum unum. Sed dicit Augustinus in libro V de *Trinitate*, quod « quæcumque nomina de singulis personis singulariter dicuntur, essentialia sunt[2]. » Verbum igitur est essentiale.

3. Adhuc, Omne quod connotat effectum in creatura, cum omnis effectus in creatura communis sit tribus personis, essentiale est. Verbum connotat effectum in creatura, sicut prius habitum est. Ergo verbum essentiale est.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod verbum proprie sumptum notionale est, sicut probant auctoritates et rationes primo inductæ. Sed per hoc quod verbum est noscentis se, et exprimentis suam notitiam per verbum, sic verbum notitia alicujus est, et sic verbo appropriatur sapientia. Unde ab Augustino dicitur *sapientia genita*[3]. Et quia initium sive principium operis est : eo quod est verbum notitiæ practicæ sive operativæ : sic verbum initium operis est, ut dicit Ecclesiasticus : et operativum est, ut dicit Damascenus. Et sic appropriatur ei, quod sit ars Patris. Et hujus ratio est, quia dicens verbum dupliciter dicere potest. Uno modo, quod simpliciter dicat verbum, ita quod nihil aliud dicat nisi formatam notitiam suam quæ verbum est : et sic verbum non refertur nisi ad dicentem. Alio modo, quod non dicat verbum simpliciter, sed dicat aliquid in verbo, sicut artifex in verbo suo dicit domum, vel aliquid aliud artificiatum, quando verbum mentis suæ a mente procedit in imaginationem et sensum, et ab imaginatione in manum, quando movet manum ad opus artis, et a manu in dolabram ut recte secet, et a dolabra in ligna et lapides ut recte aptentur et componantur ad figuram domus. Sic enim primum et simplex verbum mentis procedens et assumens quædam, efficitur principium operis : et sic in ipso primus intellectus universaliter agens dicit creaturas, quas tamen in ipso secundum quod simplex manifestatio est dicentis, non dicit.

Ad primum ergo quod in contrarium A obj

[1] S. Augustinus, Lib. VI de Trinitate, cap. 2.

[2] Idem, Lib. V de Trinitate cap. 8.

[3] Idem, Lib. XV de Trinitate, cap. 7.

objicitur, dicendum quod dicere illud quo quilibet trium dicit se et quemlibet alium, procul dubio essentiale est, et dictum ab eo una et eadem essentia est : sed dictum illud non est verbum : et ideo non sequitur quod ulterius infertur. Ut enim dicit Augustinus, formata notitia in similitudinem dicentis verbum perfectum est. Unde in libro XV de *Trinitate* dicit, quod « sic mens de se gignit notitiam suam, et diligit eam tamquam placitam prolem [1]. » Et taliter formata notitia hypostasis est. Et talem formationem non dicit dictum, sed dictum dicit qualemcumque intellectualem manifestationem. Unde dicere dictum tribus convenit, dicere verbum soli Patri.

2. Ad aliud dicendum, quod unus est intellectus trium : sed dupliciter contingit intueri per intellectum. Aut enim intuendo format id quod intelligit, in imaginem et similitudinem et speciem intuentis : et sic solus Pater intuetur se per intellectum. Aut intueri per intellectum, est id quod intelligitur lumine intellectus declarare et simpliciter perlustrare : et sic intueri se et quemlibet alium per intellectum, essentiale est, et convenit tribus.

Ad ultimum dicendum, quod sicut jam patet, verbum de sua proprietate qua verbum est, non dicit respectum nisi ad dicentem : sed ex appropriato sibi, ex modo suæ processionis, quia scilicet verbum notitia alicujus est : et sic sapientia et ars est, et potest dicere respectum ad creaturas : et tunc effectus communis est : attribuitur tamen verbo specialiter, quia per proprium verbi magis approximat ad appropriatum quam alia persona.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS IV.

Utrum verbum sit unum vel plura in divinis ?

Quarto quæritur, Utrum verbum sit unum vel plura in divinis ?

Et videtur, quod unum solum.

1. Augustinus in libro VI de *Trinitate* : « Verbum quidem solus Filius accipitur, non simul Pater et Filius, tamquam ambo sint unum verbum [2]. »

2. Adhuc, Augustinus in libro XV de *Trinitate* : « In hac trinitate nihil dicitur verbum nisi Filius, nec donum nisi Spiritus sanctus . »

3. Adhuc, Anselmus in *Monologio* : « Mirum video, unumquemque trium pariter dicere se et alios, et unum solum ibi esse verbum : nullatenus tamen ipsum verbum potest dici verbum omnium trium, sed tantum unius eorum cujus est filius et imago [4]. »

In contrarium est, quod Sed contra.

1. Pater et Filius et Spiritus sanctus non sunt unus dicens, sed tres dicentes : et ad numerum dicentium multiplicantur verba eorum : ergo plura sunt verba in Trinitate.

2. Adhuc, Natura formans loquelam in inferioribus, exemplata est a natura divina primo loquente. Sed in inferioribus unus dicens multa dicit verba. Ergo et in natura divina ab uno dicente multa debent fluere verba.

3. Adhuc, Verbum divinum, ut habitum est, verbum notitiæ est tam contemplativæ quam practicæ : sed notitia

[1] S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 7.
[2] Idem, Lib. VI de Trinitate, cap. 2.
[3] Idem, Lib. XV de Trinitate, cap. 7.
[4] S. Anselmus, In Monologio, cap. 60.

contemplativa et practica uno verbo dici non possunt, nec in unam formam verbi redigi possunt. Cum ergo, sicut dicit Augustinus, verbum sit notitia formata, videtur quod necesse est in divinis esse pl ra verba.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod in divinis personis non est nisi unum verbum, et unus loquens vel dicens hoc verbum : et hoc notionaliter, et non essentialiter dicitur. Et hujus ratio est : quia verbum, ut dicit Augustinus, de ea re quam scimus, formata notitia est : et iterum notitia Dei Deus est : quia, ut dicit Augustinus [1], Deo idem est nosse quod esse. Et iterum in Deo nihil formatum est nisi hypostasis sive persona. Hæc enim distincta est proprietate, et sic formata. Et hoc essentiæ non convenit, ut præhabitum est. Nec Spiritui sancto convenire potest : quia ille a duobus est. Nec in divinis autem, nec in humanis intelligi potest, quod a duobus ut duo sunt, unum verbum sit. Unde, Joan. XVI, 13, ab Evangelista de Spiritu sancto dicitur : *Quæcumque audiet, loquetur.* Audire enim quis potest a duobus. Et cum, sicut dicit Augustinus, audire illi sit esse, potest esse unus a duobus in quantum unum sunt spirando. Verbum autem a duobus esse non potest, cum unica notitia formata sit. Nec Patri convenire potest quod sit verbum : omne enim verbum ab alio est : Pater autem ab alio non est. Et sic relinquitur, quod soli Filio conveniat verbum esse, et soli Patri dicere hoc verbum. Quia, sicut habitum est in quæstione de *generatione Filii*, sic dicere se per intellectum formata notitia, vel est generare, vel concomitatur generare.

Ad object. 1. AD ID autem quod in contrarium objicitur, quod unusquisque trium dicit se et alios duos, patet solutio ex prius habitis. Cum enim hoc dicere sit per intellectum intueri, oportet quod hoc dicere sit essentiale, et non notionale : et ideo dictum ab eis est essentia : quæ quia proprietate formari non potest et distingui, verbum esse non potest, etsi hoc modo dici possit : et sic dictum cum verbo in numerum non ponit, quia verbum est essentia divina. Unde, Joan. I, 1, dicitur : *In principio erat Verbum*, significans in Patre esse Filium per unitatem essentiæ. Et addit : *Et Verbum erat apud Deum*, significans distinctionem personæ. Et addit : *Et Deus erat Verbum*, notans, quod verbum ab essentia divina in nullo distinguitur.

AD ALIUD dicendum, quod in inferioribus ab uno dicente multa sunt verba propter sui verbi imperfectionem : quia scilicet unum verbum non est quo se et omnia alia dicere possit. Et propter oppositam causam in divinis non est nisi unum verbum : hoc enim sufficiens est, quo Pater sufficienter se dicere possit et omnia alia. Ut enim dicit Augustinus in epist. 66 ad Maximum, « gignendo filium de se, gignit alium se, » hoc est, alium qui est hoc quod ipse, ut in præhabitis dictum est, et determinatum in primo *Sententiarum*, distinctione quarta. Et in hoc eodem verbo ut virtus et sapientia est Patris, ut dicitur, I ad Corinth. I, 24 [2], Pater dixit omnia quæ sunt generata. Unde, Genes. I, 3 : *Dixit Deus : Fiat lux.* Glossa, « hoc est, verbum genuit, in quo erat ut fierent. »

AD ALIUD dicendum, quod in humanis alia est forma contemplativæ notitiæ, et alia practicæ : eo quod intellectus humanus potentialis est, et forma ipsius scibilis perficitur ad actum, et ex seipso non est actus, qui sit causa scibilis et notitiæ : divinus autem intellectus perfectissimus est actus, et secundum se, et luce propria omnis noscibilis et notitiæ causa tam contemplativæ quam practicæ: et ideo in ipso non differt contemplati-

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. VII de Trinitate, cap. 7.

[2] I ad Corinth. I, 24 : *Prædicamus... Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam.*

vum et practicum : et dum dicit se, de se non procedit nisi unum verbum, quod est lux operabilium et contemplabilium.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS V.

Utrum verbum in divinis referatur ad dicentem tantum, vel etiam ad creaturas [1] *?*

Quinto autem quæritur, Utrum verbum in divinis referatur ad dicentem tantum, vel etiam ad creaturas ?

Videtur enim, quod ad dicentem tantum : quia dicit Augustinus in libro VII de *Trinitate* [2] et ponitur in primo *Sententiarum*, distinctione XXVII, quod eadem proprietate est verbum qua filius. Sed proprietate qua filius est, non refertur nisi ad Patrem. Ergo proprietate qua verbum est, non refertur nisi ad dicentem Patrem.

In contrarium hujus est, quia

1. Verbum notitiæ verbum est, quia verbum notitia formata est. Filius autem secundum hoc nomen non notitiæ filius est. Et ita videtur, quod non eadem proprietate dicatur verbum qua filius.

2. Adhuc, Cum filius referatur ad solum patrem, non oportet quod verbum ad solum patrem referatur : quia, sicut dicunt Sancti et Philosophi, notitia sive scientia Dei causa creaturarum est : et ita necesse est, quod ad creaturas referatur : quia verbum notitia formata est. Unde, Psal. xxxii, 9 : *Ipse dixit, et facta sunt.*

3. Quamvis iterum contra hoc objiciatur per deductionem ad impossibile. Si enim *dixit, et facta sunt,* id est, verbum genuit, in quo erat ut fierent : et posito antecedente, de necessitate ponitur consequens : et ab æterno dixit, hoc est, verbum genuit : ergo ab æte o fa cta sunt.

Solutio. Sicut in præcedentibus dictum est,si verbum accipiatur in proprietate illius, qua Pater dicit se, verbum suum producendo ex seipso, Psal. xliv, 2 : *Eructavit cor meum verbum bonum :* procul dubio non refertur nisi ad dicentem tantum, sicut filius ad patrem. Si autem accipitur ut notitiæ verbum, sic Pater non dicit verbum tantum, sed omnia quæ sunt in notitia, dicit in verbo : et sic verbum refertur ad creaturas sicut et notitia. Solutio.

Ad id quod objicitur, quod Filius non est notitiæ, sed verbum : dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod eadem ratione dicitur verbum qua filius, non intelligitur de eadem ratione nominis, sed de eadem ratione quæ est relatio et proprietas personalis, quæ alio modo significandi significatur per nomen filii, et per nomen verbi : et ideo non potest dici filius notitiæ sicut verbum notitiæ : quia filius dicit exitum a patre per emanationem naturæ, verbum autem eumdem exitum dicit a patre per emanationem intellectus : et ideo aliud attribuitur verbo, et aliud filio. Ad object. 1.

Ad id quod objicitur de scientia, dicendum est, quod hoc non convenit verbo in quantum dicentis verbum est : sed convenit ei in quantum notitiæ verbum, hoc est, non convenit ei in quantum pater dicit verbum, sed in quantum alia dicit in verbo. Ad object. 2.

Ad id quod objicitur, quod ab æterno dixit : ergo ab æterno facta sunt : dicen- Ad object. 3.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXVII, Art. 5. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. VII de Trinitate, cap. 2.

dum est, quod antiqui facili responsione solverunt hoc, dicentes quod ab æterno dixit, sed non dixit ut ab æterno facta essent, sed ab æterno dixit ut tunc fierent, vel tunc facta essent, quando scilicet in initio temporis mundum creavit. Et hoc dicunt significari in sequenti verbo : *Mandavit, et creata sunt* [1]. Mandatum enim dirigitur ad distans.

Si quis tamen subtiliter inspiciat hoc : tunc activum non infert passivum, nisi ubi activum et passivum secundum virtutes agendi et patiendi proportionata sunt. In illis enim sequitur, quod quando iste faciat hoc, tunc istud fit ab illo. Agens autem divinum et factum creatum non sunt proportionata. Agens enim divinum incommutabiliter agit : et cum vera incommutabilitas sit vera æternitas, sequitur quod æterne agit : Deus enim est solus vel maxime cujus substantia et actio in momento æternitatis est, ut dicit Philosophus. Non tamen sequitur hoc de eo quod fit. Omne enim factum, ut dicit Joannes Damascenus, mutabile est : omne mutabile est in tempore. Unde non sequitur, si Deus ab æterno agit, quod actum ab ipso sit ab æterno : sed eo ipso quod actum vel factum est, sequitur quod sit in tempore.

QUÆSTIO XXXVI.

De nominibus Spiritus sancti quæ ex modo suæ processionis conveniunt ei.

Deinde, Quæritur de nominibus Spiritus sancti quæ ex modo suæ processionis conveniunt ei, quæ sunt tria, scilicet primum, Spiritus sanctus.

Secundum, donum.

Tertium, amor.

MEMBRUM I.

Utrum Spiritus sanctus sit proprium nomen Spiritus sancti sive tertiæ in Trinitate personæ [2] *?*

Primo ergo quæritur, Utrum Spiritus sanctus sit proprium nomen Spiritus sancti sive tertiæ in Trinitate personæ ?

Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Augustinus in libro V de *Trinitate*, quod « Pater spiritus est, et Filius spiritus est, et Spiritus sanctus spiritus est [3]. » Nomen ergo spiritus commune est tribus personis. Dicitur enim de tribus singulariter et non pluraliter. Tres enim sunt unus spiritus. Joan. IV, 24 : *Spiritus est Deus : et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.* Quod autem omnibus commune est, nulli proprium est : quia per propria distinguuntur personæ. Ergo nomen *spiritus* non est proprium personæ in Trinitate.

[1] Psal. XXXII, 9.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIX, Art. 7. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[3] S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap. 11.

2. Adhuc, Hilarius in libro VIII de *Trinitate*, dicit in spiritu Dei aliquando significari Patrem, ut cum dicitur : *Spiritus Domini super me* [1]. Aliquando significari Filium. Matth. XII,28 : *In spiritu Dei ejicio dæmones*, ubi nos habemus, *In digito Dei* [2]. Hoc enim sic exponit Hilarius : « *In spiritu Dei* dicit, naturæ suæ potestate ejicere se dæmonia demonstrans. » Aliquando significari Spiritum sanctum, ut Joel, II,28 : *Effundam spiritum meum super omnem carnem.* Ex hoc accipitur, quod *spiritus* nomen commune est tribus personis conveniens : et deinde arguitur, quod non est nomen proprium tertiæ personæ in Trinitate.

Sed contra. IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus, quod hoc retinuit nomen proprium *Spiritus sanctus*, quod erat utrisque, scilicet Patri et Filio commune.

Quæst. ULTERIUS quæritur, Per quid appropriatur ?

Non enim videtur appropriari posse per hoc quod dicitur *spiritus sanctus* : quia et illud commune est.

1. Est enim Pater sanctus, Filius sanctus, et Spiritus sanctus : et hi tres unus sanctus, et non plures sancti. Ex duobus autem communibus non fit proprium. Ex additione ergo ejus quod est sanctus, non videtur posse fieri proprium.

2. Adhuc, In his omnibus Spiritus sancti nulla importatur relatio. Per relationes autem distinguitur Trinitas, ut dicit Boetius in libro de *Trinitate.* Videtur ergo, quod Spiritus sanctus non possit esse nomen proprium alicujus personæ.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est, quod

1. Spiritus omnis spiratus est. Spiritus autem ad spirantem dicitur sicut verbum ad dicentem. Spiritus ergo originis relationem importat. Relatione autem originis distinguuntur personæ sicut per proprietates. Et sic spiritus proprium nomen importat personæ.

2. Adhuc, Richardus in libro de *Trinitate* : « Spiritus hominis ab homine procedit, sine eo omnino homo non vivit. In eo ergo quod Spiritus sanctus Dei dicitur, æterna de eo qui æternus est, processio demonstratur : et in eo quod æterna processione procedit, intelligi datur, quod Deo consubstantialis sit : quia de Deo procedere et æternitatem habere non potest quod Deus non est. » Cum ergo processio ponit relationem, videtur quod Spiritus sanctus alicujus personæ sit proprium : et non Patri proprium, nec Filio : ergo relinquitur, quod proprie conveniat Spiritui sancto.

3. Adhuc, In libro de *Regulis fidei* dicitur, quod hæc circumlocutio *Spiritus sancti* in divinis aliquando prædicat personam, ut cum dicitur, divina essentia est Spiritus sanctus, et e converso. Personalem autem proprietatem prædicat, quando respondetur ad interrogationem factam per quis : ut cum quæritur, Quis est in Trinitate tertia persona ? et respondetur, Spiritus sanctus. Aliquando relationem, ut cum dicitur, Spiritus sanctus est spiritus Patris : ac si dicatur, Pater spirat Spiritum sanctum.

SOLUTIO. Dicendum cum Augustino, quod *spiritus* nomen commune est Patri et Filio, secundum quod *spiritus* nomen essentiale est, appropriabile tantum Spiritui sancto per notionem propriam sive relationem quam significat. Et ad hoc intelligendum, sciendum, quod *spiritus* potest dici is qui active spirat : et sic Pater dicitur *spiritus*, et Filius, et etiam Spiritus sanctus. Potest etiam dici passive is qui spiratus est ut amor Patris in Filium, et Filii in Patrem, secundum quod Augustinus in libro VI de *Trinitate* dicit, quod « Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto [3] : » ita quod ablativus, *Spiritu sancto*, in vi quasi causæ formalis constituatur cum hoc verbo, Solutio.

[1] Isa. LXI, 1.
[2] Cf. Luc. XI, 20.
[3] S. AUGUSTINUS, Lib. VI de Trinitate, cap. 5.

diligunt: et accusativus *se*, in constructione retransitiva construatur in vi quasi causæ materialis. Est enim spiratio amoris unius in alterum forma dilectionis, et Pater et Filius objecta in quæ transit et retransit dilectio. Et hoc modo spiritus spiratus, per hoc quod semper ab alio procedit in alium, relationem importat originis, et sic est nomen proprium Spiritus sancti.

Et primo modo loquitur Augustinus et Hilarius de Spiritu sancto. Et sic non notat relationem, sed operationem divinam in nobis. Secundo modo autem loquitur Richardus ; quia sic spiritus notat relationem ad eum a quo spiratur. Et hoc modo etiam tripliciter accipitur spiritus, sicut dicitur in libro de *Regulis fidei*, scilicet pro persona, et pro personali proprietate, et relativo.

Et per hoc patet solutio ad quæsita pro utraque parte.

Sed in auctoritate Hilarii cavendum est, quod cum dicitur : *Spiritus Domini super me* [1] : quod præpositio *super*, non notat eminentiam dignitatis vel excessus alicujus, sed tantum auctoritatem originis. Propter quod dicit Hilarius, quod « licet Pater major sit Filio, non tamen Filius minor Patre : » quia in omnibus univoce natis et perfecte, natus in æqualitate substantialium et naturalium potestatum et virtutum et actionum nascitur gignenti. Et ideo nativitas tollit minorationem, et ponit æqualitatem in omnibus, solum reliquens auctoritatem gignentis respectu nati : quæ tantum prædicat quod ad alterum est, et nihil absolutum quod in Patre sit et non in Filio, et quo minor sit Patre.

Ad quæst. Ad id quod ulterius quæritur de additione ejus quod est, *sanctus*, dicendum sine præjudicio, quod ad hoc additur, ad coarctandum communitatem hujus nominis, *spiritus*. In philosophicis enim spiritus est in omnia quorum est spiritus procedens, penetrans, comprehendens, formans, distinguens, et virtutes invehens, et singula operans, sed non sanctus, quia commiscibilis est his in quæ penetrat. Sed Spiritus divinus ideo spiritus dicitur, quia, sicut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, « sanctitas est ab omni inquinamento libera et perfecta munditia [2] : » et quia propter sui munditiam, ut dicitur, Sapient. VII, 25, *nihil inquinatum in eam incurrit*, scilicet in Spiritum sansanctum. Dicitur *sanctus*, Sapient. VII, 22 : *Est enim in illa Spiritus intelligentiæ, sanctus, unicus, multiplex, subtilis, disertus, mobilis, incoinquinatus*, etc. Et hoc modo accepto *sancto* coarctatur hoc quod dico, *spiritus*, ad Spiritum spiratum a Patre et Filio : et hoc totum, *Spiritus sanctus*, circumlocutio est tertiæ in Trinitate personæ.

Ad objectum dicendum, quod a duobus communibus sumptis ut communibus, non fit proprium : sed a duobus communibus coarctatis ad propria, fit unum quod est circumlocutio proprii.

MEMBRUM II.

De hoc nomine, donum, *qualiter scilicet Spiritus sanctus donum dicatur ?*

Secundo, Quæritur de hoc nomine, *donum*, qualiter Spiritus sanctus scilicet donum dicatur ?

Et videtur, quod hoc nomen specialiter Spiritui sancto non conveniat.

1. Jam enim in præmissis habitum est, et ponitur in I *Sententiarum*, distinct.

[1] Isa. LXI, 1.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 12.

[3] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XVIII, Art. 3. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

XIV, quod Pater dat se, Filius dat se, et tota Trinitas dat se: donum autem est quod datur nobis, ut dicit Augustinus: donum ergo esse non specialiter convenit Spiritui sancto.

2. Adhuc, Isa. IX, 6: *Filius datus est nobis.* Ergo Filius donum est.

Sed contra. IN CONTRARIUM:

1. Ait Augustinum in libro XV *Trinitate:* « In Trinitate non est verbum nisi Filius, et non est donum nisi Spiritus sanctus [1]. » Ergo donum esse specialiter convenit Spiritui sancto.

2. Adhuc, Spiritus sanctus secundum suam proprietatem amor est. Amor autem est in ratione primi doni. Quod enim ex amore datur, donum est: et si ex amore non datur, donum dici non potest, sed debitum, vel alio nomine vocatum. Donum enim, ut dicit Aristoteles in IV *Topicorum,* datio irreddibilis est. Solus autem amor redditionem non quærit, sed gratis impendit.

Quæst. 1. ULTERIUS quæritur, Utrum Spiritui sancto conveniat donum esse ab æterno?

Et videtur, quod non.

1. Augustinus in libro XV de *Trinitate*: « Eo est donum quo datur alii [2]. » Sed ex tempore, non ab æterno datur alicui. Ergo ex tempore, non ab æterno donum est.

2. Adhuc, In I *Sententiarum*, distinct. XVIII, ex verbis Augustini dicitur, quod « eo est donum quo processit ut donabilis: » donabile autem dicit respectum ad creaturam: non ergo ab æterno videtur esse donum, sed ex respectu ad creaturam.

Sed contra. IN CONTRARIUM est:

1. Quod dicit Augustinus in libro V de *Trinitate* [3], et ponitur in I *Sententiarum*, distinct. XVIII: « Aliter intelligitur cum dicitur donum, aliter cum dicitur donatum. Nam donum potest esse etiam antequam detur, donatum autem nisi datum fuerit, nullo modo dici potest. Sempiterne ergo Spiritus sanctus donum est, temporaliter vero donatum. »

2. Adhuc, Augustinus in libro V de *Trinitate*: « Semper Spiritus sanctus procedit et non ex tempore, sed ab æternitate procedit [4]. » Sed quia sic procedebat, ut esset donabile, jam donum erat antequam esset cui donaretur. Ergo ab æterno donum est.

ULTERIUS quæritur de hoc quod quærit Magister in I *Sententiarum*, distinct. XVIII, Utrum Spiritus sanctus ex eo quod datur nobis, noster dicatur [5]? Quæst. 2.

Et videtur quod sic.

1. Augustinus in libro V de *Trinitate*: « Quod datum est, et ad eum qui dedit refertur, et ad eos quibus dedit [6]. » Itaque Spiritus sanctus non tantum Patris et Filii qui dederunt, sed etiam noster dicitur qui accepimus.

2. Adhuc, Ibidem, Scriptum est de Joanne, I, 17, quod in spiritu Eliæ veniret [7]. Ecce dictus est Eliæ spiritus quem accepit Elias, scilicet Spiritus sanctus. Et ait Dominus Moysi, Numer. XI, 17: *Et auferam de spiritu tuo, tradamque eis*, scilicet septuaginta viris, hoc est, de Spiritu sancto quem jam dedi tibi. Et concludit [8]: « Patet igitur, quod Spiritus sanctus noster dicitur spiritus, quia nobis datus: sed quia nobis datus et datus utique ad hoc, ut sancti essemus. » Similiter de Patre invenitur, quod noster est. Matth. VI, 9: *Pater noster, qui es in*

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. XV de Trinitate, cap. 19.

[2] IDEM, Ibidem.

[3] IDEM, Lib. V de Trinitate, cap. 11.

[4] IDEM, Lib. V de Trinitate, cap. 15.

[5] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XVIII, Art. 10. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[6] S. AUGUSTINUS, Lib. V de Trinitate, cap. 14.

[7] Luc. I, 17: *Et ipse præcedet ante ipsum in spiritu et virtute Eliæ*, etc.

[8] Cf. S. AUGUSTINUM, Lib. V de Trinitate, cap. 14.

cœlis. Isa. LXV, 8 : *Et nunc, Domine, pater noster es tu, nos vero lutum.* Similiter de Deo, Psal, XLV, 2 : *Deus noster refugium et virtus.* Item,Psal. CXLIII, 2 : *Benedictus Dominus Deus meus... Misericordia mea, et refugium meum,* etc.

Quæritur ergo, An sicut dicitur spiritus noster, dicatur Spiritus sanctus noster ?

Et videtur, quod non.

Magister dicit in I *Sententiarum,* distinct. XVIII : « Cum in Scriptura dicatur spiritus noster, vel spiritus tuus, vel illius (ut dictum est supra de Elia vel Moyse) nusquam tamen in Scriptura occurrit ita dici, Spiritus sanctus noster, vel tuus, vel illius : quia Spiritus sanctus eo dicitur quo donum : et utrumque relative dicitur ad Patrem et Filium, et hoc sempiterna relatione. Si tamen aliquando dicitur donum nostrum, donum accipitur pro donato vel dato. »

Quæritur etiam, Si Filius dicatur noster, quia datus est nobis sicut Spiritus sanctus ?

Sed contra. IN CONTRARIUM est :

1. Quod dicit Augustinus in libro V de *Trinitate :* « Quod de Patre natum est, ad Patrem solum refertur cum dicitur Filius. Et ideo Filius Patris est, et non noster [1]. »

2. Adhuc, ibidem, « Filius sub hac appellatione non potest dici *noster*, ita ut dicatur Filius noster : sicut nec dicitur Spiritus sanctus noster. Et tamen de Filio dicitur, panis noster : et de Spiritu sancto, spiritus noster. Ille noster panis : quia nos reficit, nobis datus. Iste noster spiritus : quia nobis inspiratur a Patre et Filio, et in nobis spirat sicut vult. »

Quæst. 1. ULTERIUS quæritur, Si donabilitas proprietas sit distinctiva Spiritus sancti a Patre et Filio ?

Et videtur, quod sic : quia jam habitum est, quod dicit Augustinus, quod in Trinitate non est donum nisi Spiritus sanctus. Et iterum dicit, quod eo donum est quo Spiritus sanctus est.

IN CONTRARIUM est, quod proprietas Filii qua distinguitur a Patre, non refertur nisi ad Patrem, et non ad creaturas. Ergo a simili et proprietas Spiritus sancti qua distinguitur a Patre et Filio, non debet referri nisi ad Patrem et Filium, et non ad creaturas. Donum autem refertur ad creaturas, ut habitum est. Ergo donum notionem non dicit qua Spiritus sanctus distinguatur a Patre et Filio. Sed co[ntra].

SOLUTIO. Ad primum quæsitum notandum est, quod *donum* dicitur dupliciter, materialiter scilicet, et formaliter. Materialiter quod quocumque modo datur, dicitur donum. Formaliter non dicitur donum, nisi quod in forma doni datur et ratione. Materialiter ergo donum esse commune est toti Trinitati : formaliter autem proprium est Spiritus sancti. Solus enim in ratione doni procedit. Voluntatis enim liberæ, et charitatis sive amoris communicatio proprie donum est. Et ad illud quod dicitur, Isaiæ, IX, 6 : *Filius datus est nobis :* materialiter donum dicitur. Ex ratione enim processionis non habet quod donum sit : generatio enim communicatio naturæ est et naturalis esse, non communicatio voluntatis et amoris sub hac appellatione quæ est generatio : et ideo donum dici proprie non potest secundum formam et rationem doni. Sol[utio]. Ad qu[...]

Et per hoc patet solutio ad omnia quæ quæsita sunt circa primum.

AD SOLUTIONEM ejus quod ulterius quæritur, notandum quod *donum* dicitur tripliciter, potentia scilicet, habitu sive aptitudine, et actu. Potentia, quod quocumque modo dari potest, sive sit in ratione doni, sive non. Et sic ab æterno Filius processit ut donum, hoc est, qui quocumque modo dari posset.Habitu sive Ad q[...]

[1] S. AUGUSTINUS. Lib. V de Trinitate, cap. 14.

aptitudine solus Spiritus sanctus ab æterno processit ut donum, hoc est, qui ex aptitudine suæ processionis, quæ communicationem voluntatis dicit et amoris, donari posset. Actu dicitur donum donatum, quod non nisi ex tempore potest convenire. Unde donum Spiritus sanctus ab æterno est : quia quod donum sit, ab æterna habet processione : quod donatum vel datum, a temporali habet datione. Et hoc ex ipso modo significandi accipitur. *Donum* enim nomen est, et in quiete sub ratione habitus dicit significatum suum, et ideo donum est etiam antequam detur. *Datum* autem vel *donatum*, participium est, cum tempore et motu rem suam designans, et ideo sine actuali datione et tempore esse non potest.

Et per hoc patet solutio ad omnia quæsita circa secundum.

quæst. 3. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum Spiritus sanctus noster dicatur ?

Considerandum est in nominibus divinis omnibus. Quædam enim non dicunt respectum nisi ad æternum. Quædam autem dicunt respectum et ad æternum et ad temporale, sed non connotant effectum in creatura. Quædam autem cum his duobus connotant effectum in creatura, ut spiritus, et donum. Quædam etiam solum connotant effectum et significant essentiam divinam, ut Deus, quando ab operatione divina imponitur, ut dicunt Dionysius et Damascenus. Dicitur enim Deus a θέος, vel a θειοῦν, quod est *ardere*, vel a θεάσθαι quod est *currere* vel *circumire*, eo quod omnia circumit providentia et cura : vel a θεωρέω-εῖς, quod est *video vides*, quia omnia videt ac considerat. Quæcumque ergo connotant effectum in creatura, etiamsi cum hoc respectum ad æternum significent, recipiunt meum, tuum, suum, nostrum. Quæcumque autem dicunt solum respectum ad æternum, vel solam essentiam divinam ut abstracta est et æterna, nullo modo recipiunt hujusmodi pronomina possessiva. Et ideo dicitur *pater noster*, secundum quod *pater* dicitur per creationem vel recreationem. Et dicitur panis noster, redemptor noster, spiritus noster, spirans in nobis prout vult : et dicitur misericordia mea, refugium meum, protector meus, Deus meus, salus mea, virtus mea, sapientia mea, patientia mea. Sed non dicitur Deus essentia mea, vel natura : nec dicitur Filius meus, vel noster : quia sub hac appellatione quæ est filius, non refertur nisi ad Patrem qui æternus est, et non ad creaturam, neque effectum connotat in creatura.

Similiter non dicitur Spiritus sanctus noster : quia, sicut dictum est, hæc circumlocutio inventa est ut non designet nisi proprietatem qua Spiritus sanctus refertur ad Patrem et ad Filium. Et hujus ratio est, quia sicut in quæstione de *processione temporali Spiritus sancti* habitum est, Spiritus sanctus non dicitur mitti vel haberi, nisi in dono gratuito gratum faciente : et ideo nisi sub appellatione nominis talem connotet effectum qui sit donum gratuitum, non dicitur haberi, vel noster esse.

Et per hoc patet solutio ad omnia quæ quæsita sunt circa tertium.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod donum esse a donabilitate habitualiter et secundum aptitudinem dicta, eamdem proprietatem dicit qua Spiritus sanctus distinguitur a Patre et Filio, quam dicit hæc circumlocutio *Spiritus sanctus*, quamvis non sub eodem modo significandi per nomen : sicut verbum eamdem signat proprietatem quam Filius, quamvis non sub eodem modo significandi per nomen. Ad quæst. 4.

Ad objectum contra dicendum, quod non oportet quod eodem modo designentur proprietates distinctivæ personarum. Unde licet *donum* referatur ad creaturas, et *filius* non, præter hoc quod refertur ad creaturas, relationem etiam habet qua refertur ad donantem vel do-

natorem, quæ est relatio sicut filiatio, in hoc quod utraque est æterna et personæ distinctiva.

Et per hoc patet solutio ad totum quod quæritur circa quartum.

MEMBRUM III.

Utrum Spiritus sanctus sit charitas et amor, quo nos invicem et Deum diligimus[1] *?*

Tertio, Quæritur de hoc nomine quod est *amor*.

Et quia de charitate tractandum erit, cum de virtutibus agetur, et de amore qui Spiritus sanctus est, supra in processione Spiritus sancti multa dicta sunt, non remanet hic quærendum, nisi utrum Spiritus sanctus sit charitas et amor quo nos invicem et Deum diligimus ?

Hoc enim multis auctoritatibus probat Magister in primo *Sententiarum*, distinct. XVII, quarum potissima est illa primæ canonicæ Joannis, IV, 7 et 8 : *Charissimi, diligamus nos invicem, quia charitas ex Deo est : et omnis qui diligit*, scilicet fratrem suum, *ex Deo natus est, et cognoscit Deum. Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus charitas est.*

Super hoc Augustinus arguit sic in libro VIII de *Trinitate*[2] *:* « Dilectionem quantum commendat Joannes, diligenter attendamus : *Qui diligit*, inquit, *fratrem suum, in lumine manet, et scandalum in eo non est*[3]. Manifestum est, quod justitiæ perfectionem in fratris dilectione posuerit. Nam in quo scandalum non est, utique perfectus est. Et tamen videtur dilectionem Dei tacuisse : quod numquam faceret, nisi quia in ipsa fraterna dilectione vult intelligi Deum. Apertissime enim in eadem epistola, paulo post, ait ita : *Dilectissimi, diligamus nos invicem, quia charitas ex Deo est : et omnis qui diligit, ex Deo natus est, et cognoscit Deum. Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus charitas est*[4].» Et paulo post concludit sic Augustinus : « Ista contextio satis aperte declarat eamdem ipsam fraternam dilectionem (nam fraterna dilectio est, qua diligimus invicem) non solum ex Deo, sed etiam Deum esse. » Et, ibidem, « Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem : nec fieri potest ut eamdem dilectionem non præcipue diligamus qua fratrem diligimus, quoniam Deus dilectio est. Et, ibidem, « Qui non diligit fratrem, non est in dilectione : et qui non est in dilectione, non est in Deo, quia Deus dilectio est.

2. Adhuc, Augustinus in libro XV de *Trinitate :* « Si in donis Dei nihil majus est charitate, et nullum est majus donum Dei quam Spiritus sanctus, quid consequentius est, quam ut ipse sit charitas, quæ dicitur et Deus et ex Deo esse[5] ? »

3. Adhuc, In eodem sic arguit Augustinus : « Joannes volens de hac re apertius loqui : *In hoc*, inquit, *cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis*[6]. Spiritus itaque sanctus de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, et ipsum in nobis. Hoc autem facit dilectio. Ipse est ergo Deus dilectio. »

4. Si quis velit dicere, quod dicitur Deus dilectio per causam, sicut dicitur sapientia mea, misericordia mea. Obviat Augustinus ibidem [7] dicens : « Hunc sensum facile refellit Scripturarum ipsa

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XVII, Art. 1. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. VIII de Trinitate, cap. 7.

[3] Joan. II, 10.

[4] I Joan. IV, 7 et 8.

[5] S. Augustinus. Lib. XV de Trinitate, cap. 1.

[6] I Joan. IV, 13.

[7] S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 17.

locutio. Tale est enim, *Tu es patientia mea* [1], quale est, *Domine, spes mea* [2], et, *Deus meus, misericordia mea* [3] : et multa similia. Non est autem dictum, Domine, charitas mea, aut, tu es charitas mea, aut Deus meus charitas mea : sed ita dictum est, *Deus charitas est* [4], sicut dictum est, *Deus spiritus est* [5].

5. Adhuc, In eadem distinctione, scilicet XVII [6], objicit Magister in contrarium et solvit. Quia si charitas augetur et minuitur per diversa tempora in homine : et si Spiritus sanctus charitas est, consequens est ut Spiritus sanctus augeatur vel minuatur. Et respondet, quod Spiritus sanctus vel charitas penitus immutabilis est, nec in se augetur, vel minuitur, nec in se recipit magis vel minus, sed in homine, vel potius homini augetur et minuitur, et magis vel minus datur vel habetur. Et confirmat solutionem per Augustinum in nona homilia super epistolam Joannis, ubi sic dicit : « Probet se quisque quantum in illo profecerit charitas, vel potius quantum ipse in charitate profecerit. Nam si charitas Deus est, nec proficit, nec deficit. Sic ergo in te proficere dicitur charitas, quia tu in ea proficis. » Et sic patet, quod Augustinus intendit, quod charitas qua diligimus Deum et invicem, sit Spiritus sanctus. Et dicit hoc Joannem intendere, cujus commendans auctoritatem dicit, quod « major est hujus scripturæ auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas. »

[Qu]æst. ULTERIUS quæritur de verbis Augustini, qui dicit, quod diligat ipsam dilectionem, et tunc diligit Deum [7].

1. Si enim dilectio dilectione diligitur : tunc illa dilectio iterum alia dilectione diligitur, et illa alia, et ibitur in infinitum, quod abhorret omnis intellectus.

2. Adhuc, Si nihil diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus, diligens dilectionem, cognoscet dilectionem : et sic aliquis scit se habere charitatem, et sic sciet se amore esse dignum, quod est contra illud Ecclesiastæ, IX, 1 : *Nescit homo utrum amore an odio dignus sit.*

3. Si quis dicat, quod melius cognoscuntur quæ per essentiam præsentia sunt in anima, quam quæ per similitudinem sunt in anima : et sic charitas quæ præsenter est in anima, melius cognoscitur quam lapis qui per similitudinem. Hoc falsum est : quod enim res cognoscatur, non causatur ex hoc quod præsens sit in anima per essentiam : quia aliter quilibet haberet scientiam eorum quæ sunt in anima sua, quod expresse falsum est. Sed oportet, quod sit in anima ut objectum cognitivæ potentiæ, circa quod est intellectus vel ratio secundum principia et causas et elementa ipsius : ex quibus contingit intelligere et scire circa omnes scientias, ut dicit Aristoteles in principio *Physicorum*. Et sic charitas non est in anima charitatem habente, nec anima est in anima hoc modo. Videtur ergo, quod illud dictum nihil sit.

IN CONTRARIUM est, quod dilectio a diligente procedit, ut dicit Augustinus. Dilectio ergo qua diligimus Deum et proximum, a nobis procedit. Si ergo Spiritus sanctus illa dilectio est essentialiter, sequitur quod Spiritus sanctus essentialiter procedit ab homine : quod et hæresis est, et intellectus non capit : quod enim ab homine procedit, spiritus humanus est, non divinus, neque Deus. Sed contra.

SOLUTIO. Prænotandum est, quod aliud est amor, et aliud dilectio, et aliud charitas : et licet hæc tria idem supponant, Solutio.

[1] Psal. LXX, 5.
[2] Psal. LXX, 5 et XC, 9.
[3] Psal. LVIII, 18.
[4] I Joan. IV, 8.
[5] Joan. IV, 24 : *Spiritus est Deus.*
[6] Cf. I Sententiarum, Dist. XVII, capp. 6 et II. Tom. XXV hujusce novæ editionis, pag. 480.
[7] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XVII, Art. 5. Tom. XXV hujusce novæ editionis nostræ.

non tamen idem significant, nec eodem modo. *Amor* enim non dicit nisi simpliciter fluxum amantis in amatum. Unde etiam secundum Ierotheum et Dionysium etiam irrationabilibus convenit : et secundum Ierotheum dividitur in divinum, angelicum, intellectualem, sensibilem et naturalem. *Dilectio* autem discretionem electionis ponit in dilecto, et ideo non convenit nisi rationabilibus, et dividitur per pulchram dilectionem et fœdam. Eccli. XXIV, 24 : *Ego mater pulchræ dilectionis. Charitas* autem est, quæ dilectum vel magno vel inæstimabili pretio æstimat : sicut dicitur charum in aliis, quando magni pretii æstimatur. Unde chara annona, charum vinum. Unde a beato Bernardo dicitur dulcis, sapiens et fortis : dulcis, ut amor : sapiens, ut dilectio : fortis, ut charitas : tanti enim pretii æstimat amatum, quod nec morte derelinquit.

His visis, sciendum est, quod sicut supra determinatum est in quæstione de *veritate*, unum lumen est extensum super omnes animas, quo sicut primo et exemplari de omni vero judicamus. Et sicut unum bonum est primum ad quod omne bonum referimus, et quantum bonum sit, illo judicamus : ita est una charitas diffusa per omnes animas sanctas per Spiritum sanctum qui datus est eis, ut dicitur, ad Roman. v, 5 [1] : ad quam sicut exemplar omnis amor et omnis dilectio, et omnis charitas nostra refertur, ut comparatione illius et assimilatione charitas dici mereatur : et quo fuerit illi similior, major est charitas : quo dissimilior, minor. Et illud est Spiritus sanctus, quo sicut primo et causativo et exemplari et primo quasi formali Deum diligimus et proximum. Et hoc est quod dicit Augustinus, quod per charitatem Spiritus sanctus habitat in nobis, et quod non oportet nos longe ire quærendo Deum : quia inspiciendo charitatem, qua Deum diligimus et proximum, et invenimus et habemus Deum. Habitus tamen et affectus et passio et actus charitatis, quibus diligimus Deum et proximum, essentialiter non sunt Spiritus sanctus. Habitus enim est qualitas in modum naturæ formalis perficiens potentiam diligendi, ut diligere possit quando voluerit cum tempus sit. Dicit enim Averroes super secundum de *Anima,* quod « habitus est quo quis aliquid agit cum voluerit. » Et dicit Augustinus in libro de *Bono conjugali*, quod « habitus est quo quis agit cum tempus sit. » Et dicit Tullius, quod « virtus est in modum naturæ rationi consentaneus habitus. » Affectus etiam in affectiva potentia dicit passionem, qua anima movetur ad diligendum. Et hoc notat Augustinus in libro *Confessionum*, dicens, quod « nihil dulcius est quam amare et amari. » Sensus autem dulcedinis passio est. Et dicit Aspasius in libro de *Passionibus animæ,* quod « passio est qua movetur anima, ut ira, concupiscentia, et amor, et hujusmodi. » Actus autem est, qui elicitur de potentia ad quam facultatem dat habitus, et cujus intentionem vel remissionem facit passionis affectus : et hæc non est essentialiter Spiritus sanctus.

Quod ergo inductum est de canonica Joannis, et de Augustino, intelligitur de charitate primo modo dicta, et sic verum est. Et quod in contrarium est, verum est de secundo modo dicta charitate. Et sic solutum est quod primo quæsitum est. Et hæc est causa, quod non potest intelligi, quod per causam sit locutio cum dicitur, *Deus patientia mea*, vel *Deus spes mea.* Primo enim modo dicta charitas Spiritus sanctus est ut primum formale dilectionis, diffusum per omnes animas sanctas, quod in se nec proficit, nec deficit : sed nos in illo proficimus, vel deficimus quanto plus vel minus per assimilatio-

[1] Ad Roman. v, 5 : *Charitas Dei diffusa est in cordibus vestris per Spiritum sanctum, qui datus est vobis.*

nem habitus et affectus et actus appropinquamus.

Quæst. 1. Ad id autem quod ulterius quæritur de verbis Augustini, dicendum, quod cum dicitur, « diligat ipsam dilectionem, » dilectio ut objectum dilectionis accipitur : materialiter enim accipitur, hoc est, diligat id quod dilectio est, hoc est, quod est prima forma dilectionis in nobis : hoc enim, ut dictum est, Spiritus sanctus est : et nostra dilectio in habitu, affectu, et actu, imago illius dilectionis est, sicut dicit Boetius in libro de *Trinitate*, quod formæ separatæ veræ formæ sunt formantes alias, et foris manentes, ut dixit Plato : et sunt formæ quæ sunt ante rem : formæ autem impressæ in materiam, non veræ formæ sunt, sed imagines formarum.

2. Ad id quod ulterius inducitur, dicendum quod proprie loquendo nihil præsenter est in anima, nisi quod est in lumine cognitionis animæ : sicut nihil præsenter in sensu est, nisi quod est in lumine cognitionis sensibilis. Lumen autem ad discernendum utrum amor qui est in nobis, sit amor charitatis per quam nos inhabitat Spiritus sanctus, non est lumen cognitionis naturalis, sed oportet, quod adsit lumen revelationis : frequenter enim contingit deceptio ex similitudine naturalis amoris ad gratuitum, sicut decipiuntur secundum consequens putantes mel esse fel. Et ideo nemo nisi per revelationem scit, utrum odio vel amore dignus sit : cum tamen suam dilectionem in corde cognoscat, sed nesciat quantum assimiletur ad primam formam dilectionis.

Ad id quod objicitur contra solutionem quorumdam, dicendum quod illa objectio procedit, nisi sic intelligatur, ut dictum est, scilicet quod per essentiam potenter sunt in anima, quæ per lumen principiorum, causarum, et elementorum suorum, sunt in lumine cognitionis animæ. Nec valet quod quidam dicunt, quod ea quæ essentialiter sunt in anima, cognoscibiliora sunt secundum se quam ea quæ per similitudinem sunt in anima solum, sed non quoad nos. Hoc enim non solvit. Quæstio enim quærit de cognitione quoad nos, et non quid cognoscibilius sit secundum se. Ad 3.

Et quod inducunt, quod Philosophus dicit in II de *Anima*, quod actus sunt prævii potentiis, et objecta actibus secundum rationem : contra mentem Auctoris inductum est. Hoc enim de potententiis passivis dictum est. In illis enim forma objecti agens est, et distinguens potentiam sive determinans, et dans formam et speciem actui : et sicut dat formam et speciem, sic dat rationem diffinitivam. Unde quod dicit, *secundum rationem*, non intelligitur quoad nos, sed simpliciter.

Ad id quod in contrarium objicitur, jam solutum est per distinctionem duplicis dilectionis, quarum una est prima forma dilectionis, altera autem est imago illius. Ad object.



TRACTATUS IX.

DE RELATIONIBUS ET NOTIONIBUS QUIBUS PERSONÆ DISTINGUUNTUR AB INVICEM.

Deinde, Quæritur de relationibus et notionibus quibus personæ distinguuntur ab invicem.

Et quærenda sunt in universali tria, scilicet de relationibus distinguentibus personas.

Et quia ex distinctione personarum ex relatione originis causatur ordo naturæ in divinis, ideo secundo quærendum est de ordine naturæ, quo alter est ex altero.

Quia vero distinctio sive divisio est causa numeri, ut dicit Damascenus, tertio quærendum est de numero qui est in divinis personis.

De relationibus autem distinguentibus personas quæremus quatuor, an scilicet in divinis sit relatio?

Secundo, Quæ et quot sunt relationes in divinis?

Tertio, De nominibus distinctivis, quæ distinctionem relationis significant.

Quarto, De nominibus diversificativis inter personas differentias significantibus.

QUÆSTIO XXXVIII.

An in divinis sit relatio[1].

Primo ergo quæritur, An in divinis sit relatio?

Quam quæstionem tractat Magister in I *Sententiarum*, distinct. XXVI.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 6. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Augustinus in libro V de *Trinitate* [1], quod nihil in Deo secundum accidens dicitur : quia nihil ei accidit : omnis autem relatio accidens est : et negato consequente negatur antecedens : ergo in Deo non est relatio, nec aliquid dicitur secundum relationem.

2. Adhuc, Boetius in libro de *Trinitate* sic dicit : « Prædicamenta quæ sunt secundum accidens, cum quis in divinum prædicationem verterit, cuncta mutantur quæ prædicari possunt. » Sed relatio prædicamentum accidentis est. Ergo in divinam prædicationem versum mutatur. Mutatum autem non remanet relatio : quia nulla substantia relatio est, et nulla relatio substantia. Videtur ergo, quod relatio non maneat relatio sumpta in divina prædicatione.

3. Adhuc, Augustinus dicit : « Quod dicitur ad alterum, non substantiam significat. » Sed immediata divisio est, quod omne quod de altero dicitur, aut secundum substantiam dicitur, aut secundum accidens. Omne enim quod est, aut est ens per se nullo indigens ut ens sit, aut ens non per se, sed per aliud et in alio et alio indigens ut sit, et nitens alii, cum non possit esse in scipso. Et si est ens per se, substantia est et substantiam prædicat. Si autem est in alio et per aliud, alio indigens et alii nitens, de necessitate accidens est et prædicat accidens quando dicitur de aliquo. « Cum ergo ad aliquid non prædicet substantiam, » ut dicit Augustinus, videtur sequi de necessitate, quod prædicet accidens : et sic ut prius arguitur, cum accidens non sit in Deo, relatio non erit in Deo.

4. Si quis ad hoc solvere velit, sicut solvit Augustinus in libro V de *Trinitate*, sic dicens : « Nihil in Deo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit. Nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. In rebus enim creatis atque mutabilibus, quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur. In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est aut amissibile. Nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur : dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium, et filius ad patrem : quod non est accidens : quia ille semper pater est, et ille semper filius [2]. » Et ad hoc redit dictum Augustini, quod relatio in divinis ideo non dicitur accidens, quia semper adest et immutabiliter. Et videtur non solvere : accidens enim naturam accidentis non habet ex hoc quod mutabile est, vel separabile, sed ex hoc quod inest. Ergo relatio ex hoc quod inest, licet inseparabiliter et ab æterno, nihilominus tamen accidens est. Et inde objicitur ut prius, quod scilicet in Deo non sit relatio : quia accidens in Deo non est.

5. Adhuc, Inter genera accidentis relatio imperfectius est : eo quod id quod est, ad alterum est, et nihil est absolute. Quod autem imperfectum est, maxime removendum est a divinis. Relatio ergo maxime erit removenda a divinis.

6. Adhuc, Omne quod secundum veritatem est in aliquo, si ipsum est et inest, addit aliquid ei cui inest, et subtractum minuit aliquid ab eo : et si aliquando insit, et aliquando non, mutat, vel mutationem quæ secundum ipsum est, inducit. Relatio ei in quo est, nihil addit, et subtracta nihil minuit, et existens aliquando et aliquando non, nullam inducit mutationem in eo in quo est. Aristoteles enim in V *Physicorum*, dicit, quod in ad aliquid non est motus. Ad aliquid ergo entis alicujus non habet veritatem. Nihil autem in Deo est nisi secundum essentiæ veritatem. Ergo relatio in Deo secundum veritatem esse non videtur. PRIMA pars patet per se. SECUNDAM scribit Boetius in libro de *Trinitate* : dicit enim, quod « relatio nec addit, nec minuit, nec mutat id in quo est. »

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. V de Trinitate, cap. 4.

[2] IDEM, Lib. V de Trinitate, cap. 5.

7. Adhuc. Omne quod simplicissimo nullam affert compositionem, quantumcumque multiplicetur in ipso, nullam habet entitatis veritatem. Relatio simplicissimo addita et in eo multiplicata, nullam affert compositionem. Ergo nullam entitatis habet veritatem. Prima probatur ex hoc, quod si haberet veram entitatem, hæc addita simplicissimo induceret compositionem. Secunda scribitur ab Avicenna in *prima sua philosophia*, ubi loquitur de relatione. Dicit enim, quod « quanto aliquid simplicius est, tanto pluribus relationibus ad plura refertur. Et quod simplicissimum, omnimodis relationibus refertur ad omnia. » Et sic patet, quod relatio nullam veram habet entitatem secundum veritatem. Ergo in divinis esse non videtur : ens enim et verum convertuntur. Et sicut dicit Aristoteles in V *primæ phylosophiæ*, « sicut se habet res ad esse, ita se habet ad verum. »

Sed contra. In contrarium hujus est.

1. Quod dicit Boetius in libro de *Trinitate*, quod « substantia continet unitatem in divinis, relatio vero multiplicat Trinitatem. » Constat autem, quod Trinitas vere multiplicatur in tres personas. Ergo id quod multiplicat eam, relatio scilicet, vere est in divinis, et secundum veram entitatem.

2. Adhuc, Damascenus dicit, quod « Pater et Filius et Spiritus sanctus non sunt nomina significantia substantiam, sed nomina habitudinis, qua personæ se habent ad invicem secundum existentiæ modum. » Sed existentiæ modus verissime est in Trinitate, quo quælibet persona secundum seipsam existit. Ergo et relativum et relatio verissime significant modum illum : et ita secundum veritatem sunt in divinis.

3. Adhuc, Quod assumptum in divinam prædicationem omnino non mutatur a modo prædicandi quod prædicat, verissime manet in divinis. Relatio assumpta in divinam prædicationem, omnino non mutatur a modo prædicandi quod prædicat. Ergo verissime manet in divinis. Prima patet per se. Secunda scribitur a Boetio in libro de *Trinitate*.

4. Adhuc, In præinducta Augustini auctoritate habetur, quod « id quod dicitur ad aliquid, non dicitur secundum substantiam. » Aut ergo vere dicitur, aut non. Si non : tunc false diceretur : quod inconveniens est : tunc enim hæc esset falsa, pater est filii pater. Si autem vere dicitur, sequitur quod vere est in divinis ad aliquid et relatio.

Ulterius quæritur, Si ea quæ dicuntur in divinis, secundum substantiam possint dici? Quæ

Et videtur, quod non.

1. Substantia enim. ut dicit Aristoteles in *Prædicamentis*, a substare dicitur : eo quod substat accidentibus et fundat ea in esse per hoc quod sunt in ipsa et de ipsa. Dicit autem Augustinus in libro VII de *Trinitate*, quod « nefas est dicere ut substet Deus et subsit bonitati suæ, tamquam illa bonitas non substantia sit, sed in illa sit tamquam in subjecto. » Ergo videtur, quod nihil in Deo secundum substantiam dicatur.

2. Adhuc, Substantia quæ maxime substat, est prima substantia, quæ sic subjectum est, ut dicit Aristoteles, quod ab ipsa nulla exit prædicatio, et rationem prædicati nullo modo suscipere potest, ut in *Logicis* determinatum est. Unde illa dicitur, quæ primo et principaliter et maxime substat : eo quod omne quod substat, compositum est ex eo quod substat et cui substat. In divinis ergo nihil secundum substantiam potest prædicari.

3. Adhuc, Omne quod prædicatur de aliquo, prædicatur ut de subjecto, sive prædicetur modo substantiæ, sive modo accidentis. In divinis nihil est subjectum, vel in ratione subjecti : eo quod simplicissimum est omne quod est in divinis. Ergo videtur, quod in Deo nihil prædicetur secundum substantiam, vel secundum accidens.

Solutio. Solutio. Ad primam partem quæstionis prænotandum est, quod multi philosophi propter rationes superius inductas relationem dixerunt non esse entis prædicamentum, sed aliquid per rationem in omnibus existens, ex hoc scilicet, quod ratio comparat unum ad alterum sicut superius ad inferius, vel sicut partem ad totum, vel sicut partem ad compartem : vel par ad compar vel dispar : rationem accipientes ex hoc, quod dicunt Alexander et Boetius in commento libri *Prædicamentorum*, quod si accipiantur ea quæ secundum dici et esse ad aliquid sunt, ut duplum et dimidium, quæ secundum eumdem casum, genitivum scilicet, ad convertentiam dicuntur, per hoc quod dicitur dimidium, nihil additur ei quod entitatis sit, sed sola divisione per medium efficitur dimidium : divisio autem nihil addit, nec minuit ab utroque divisorum, nec mutationem inducit quæ sit in ipsis dividentibus : et ideo dimidium super id quod est dimidium, nihil videtur addere quod veram habeat entitatem.

Hi tamen decepti sunt secundum Aristotelem. Constat enim, quod modus comparationis in ipsis comparatis est aliquid, ut proportio et habitudo, etiamsi numquam comparentur ad invicem secundum actum : et ille modus aliquid entitatis est, et sic cadit in modum prædicandi specialem divisum ab omnibus aliis modis prædicamentorum, qui prædicant ens absolutum : et tales modi secundum coordinationem taliter prædicabilium sub uno communi coordinati, unum speciale faciunt prædicamentum. In hoc tamen quod nihil apponunt, vel minuunt entitatis absolutæ, maxime competit summæ simplicitati distingui per relationes, ut dicit Boetius in libro de *Trinitate*, et si quis diligenter advertat, secundum rationem procedit omne prædicamentum, tam substantiæ, quam accidentis. Principia enim prædicamenti prima sunt potentia et actus. Statim autem nominata potentia, in nomine concipitur et cointelligitur comparatio potentiæ ad actum, et in ipso nomine actus cointelligitur comparatio actus ad potentiam, et comparatio utriusque ad totum : et sic relatio. Unde intellectus relationis est ante intellectum substantiæ, eo modo quo substantia prædicamentum est et genus : quia sic composita est ex esse et determinante esse ad substantiam et ad id quod est : et sunt isti tres intellectus primi consequentes se, esse scilicet, et esse hoc, et determinatum ad genus. Et ante hunc secundum intellectum est esse : ad hoc enim cointelligitur in habitudine principiorum facientium hoc esse hoc et distinctum in esse. Et post istos tres intellectus non consequitur, sed accidit intellectus ejus quod est inesse, qui est intellectus accidentis : accidentis enim esse est inesse. Unde intellectus ejus quod est esse ad aliquid, antecedit intellectum accidentis. Et propter hoc dicit Augustinus, quod « aliquid potest esse prædicamentum ad aliquid, quod non est prædicamentum secundum accidens. » Prius enim natura est esse *ad*, quam esse *in*. Et ideo non sequitur, quod prædicatum secundum aliquid prædicetur secundum accidens : prius enim natura non infert posterius natura, sed posterius natura infert prius natura.

His ita quam prænotatis, facile est respondere ad objecta.

Duo enim prima nihil concludunt : eo quod intellectus ejus quod est esse ad aliquid, est ante intellectum accidentis : et ideo ablato accidente, non aufertur intellectus ejus quod est esse ad aliquid. Ad 1 et 2.

Ad aliud dicendum, quod in creaturis bene sequitur, quod non prædicatur secundum substantiam, prædicatur secundum accidens, dummodo accidens large sumatur, ita quod commune sit ad proprium. Sed in creatore non valet, etiam secundum Philosophos : quia illi propter nimiam simplicitatem nihil accidit : et sicut non est in genere substantiæ per hoc quod substantia est, ita non est in Ad 3.

genere accidentis per hoc quod ad aliquid est. Est enim per hoc quod substantia est, ante omnem substantiam : et per hoc quod relativum est, ante omne accidens. Nec prima divisio entis est in substantiam et accidens, sed secunda : sed prima divisio est in ens ab alio, et ens non ab alio : et postea entis ab alio divisio est in substantiam et accidens. Substantia enim quæ dividit ens cum accidente, est substantiæ subjectum. Ens autem non ab alio nullius potest esse subjectum : est enim per intellectum ante substantiale, et ante accidendale. Et ideo non sequitur in illo, quod non prædicatur ut substantia, quod prædicetur ut accidens.

Ad 4. Et ex isto patet intellectus verbi Augustini.

Et ad objectum contra, dicendum est, quod hoc verum est, quod accidens est : et sive mobiliter sive immobiliter insit, semper accidens est. Sed in divinis relatio non inest ut accidens, sed inest ut idem, non differens ab eo cui insit, nisi secundum modum intelligendi vel significandi. Sicut enim habitum est in superioribus, ex illa parte prædicandi modus relativi mutatur in modum prædicandi substantiæ : paternitas enim in Patre idem est quod Pater.

Ad 5 et 6. Ad aliud dicendum, quod ad aliquid suo modo perfectum est, sicut et alia prædicamenta. Est enim forma respectiva, quæ si absolute significaretur, jam ad aliquid non esset. Unde suo modo prout perfectionem habet, in divinam refertur prædicationem. Et quod dicit Boetius, quod non addit, nec minuit, vel mutat, hoc facit relationem magis convenire maximæ simplicitati, ut in principio solutionis istius dictum est.

Et per hoc patet solutio ad sequens.

Ad 7. Ad aliud dicendum, quod *ad aliquid*, nullam habet absolutam entitatem : et ideo simplicissimo nihil addit vel minuit : et propter hoc maxime competit distinctioni quæ est in divinis.

Ad object. 1. Ad id quod in contrarium adducitur, dicendum est, quod relatio in divinis verissimo modo est, sed modo relationis, hoc est, quod non prædicat aliquid quod insit modo formæ substantialis vel accidentalis, universalis vel particularis, ut dicit Boetius : sed totum quod est, dicit et prædicat ad id quod extra est, hoc est, ad oppositum correlativum : quia ad ipsum se habet sicut terminus et finis ad quem determinatur respectus oppositionis ejus. Et ideo dicit Philosophus, quod relativum est hoc ipsum quidquid est, ad alterum, et alterius est. Et secundum hanc veritatem verissime est in divinis. Secundum hunc enim modum nihil addit, vel minuit, vel mutat : quia hoc ipsum quod est, totum ad alterum est, et nihil sui est ad id in quo est. Propter quod etiam Porretanus dicit, quod forma relationis potius est forma assistens quam inhærens, sicut in *Logicis* in libro qui dicitur *Sex principiorum*, determinatum est. Et hæc est causa propter quam nulla ei in quo est, affert compositionem secundum esse : quia cujus esse totum ad alterum est, nihil addit ei in quo est.

Ad obj. Ad dictum Damasceni dicendum, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt nomina habitudinis : sed habitudinis illius esse in hoc est, quod ad alterum est, et non in hoc quod inest alicui : hoc enim est esse accidentis, quod in divinis non est. Habitum enim est, quod intellectus relationis separatus est ab intellectu accidentis in omnibus in quibus non fundatur relatio super aliquod aliud accidens, sicut in creaturis. Unde cum dico, *similis*, similitudo fundatur super unam qualitatem. Cum dico, *pater*, paternitas fundatur super actum generationis, qui est accidens generantis : et ita est in omnibus creaturis. Et ideo relatio in creaturis in suo intellectu ponit accidens. Sed in divinis substantia, virtus, et operatio, idem sunt sub diverso modo significandi et ideo relatio fundata in his et causata in ipsis, nullum ponit intellectum accidentis.

Object. 3. Ad aliud dicendum, quod cum dicit Boetius, quod « ad aliquid omnino non mutatur, » intelligit, quod negatio formaliter signum distributivum respiciat, ut sit sensus, non omnino mutatur. Cum enim in creaturis duos habeat modos prædicandi, scilicet accidentis quod in intellectu suo ponit, et eo quod id quod causatur ab accidente, non potest esse nisi accidens : alterum autem quem habet in quantum relatio est : qui est ad extra, assumptum in divina prædicatione, mutat primum et retinet secundum, eo quod in divinis ex accidente non causatur : et ideo dicit, « non omnino mutatur. »

Object. 4. Ad aliud dicendum, quod vere dicitur in divinis *ad aliquid*, et verissime. Et bene conceditur, quod in divinis verissime est relatio veritate relationis, non veritate accidentis : quia in divinis non potuit esse accidens : eo quod non causatur ab accidente : non enim habet esse accidentis relatio nisi secundum quod ab accidente causatur, ut dictum est.

Quæst. Ad id quod ulterius quæritur, scilicet utrum aliquid secundum substantiam prædicetur in divinis?

2. Dicendum, quod *substantia* dupliciter dicitur, scilicet secundum rationem nominis quod ab actu substandi imponitur : et sic solum substantia est, quod omnium et primum subjectum est : et sic in Deo substantia non est : nec aliquid prædicatur secundum substantiam. Alio modo dicitur per se ens, quod est causa et occasio omnibus subsistendi in ipso : et sic substantia dicitur de Deo maxime, et de aliis posterius. Ab ipso enim sicut a conficiente, et in ipso sicut in continente, subsistit omne quod est. Et hoc modo aliquid secundum substantiam dicitur de Deo, sicut id quod dicitur absolute, et non ad aliquid.

Ad aliud dicendum est, quod omne quod prædicatur per inhærentiam, prædicatur ut de subjecto, et omne tale compositum est : et hoc modo nihil prædicatur in divinis. Sed id quod prædicatur per identitatem, non prædicatur per inhærentiam : quia inhærens non est id cui inhæret. Et ideo in divinis ubi est prædicatio per identitatem, non prædicatur aliquid per inhærentiam : et quod prædicatur in divinis, non prædicatur per inhærentiam, sed ut idem : et ideo non prædicatur ut de subjecto secundum rationem subjecti, sed prædicatur ut de eo quod per se existit, et ut idem illi : et ideo prædicatur secundum substantiam, sed non ut de subjecto. Ad 3.

QUÆSTIO XXXVIII.

Quæ et quot relationes sint in divinis?

Secundo quæritur, Quæ et quot relationes sint in divinis?

Sunt enim relationes superpositionis et suppositionis, ut dominus et servus.

Et sunt relationes fundatæ super aliquod dictum absolute, sicut supra qualitatem et quantitatem, ut similis, dissimilis, æqualis, et inæqualis.

Et sunt relationes fundatæ super scientiam ab alio acceptam, vel non acceptam, ut magister, et discipulus.

Et sunt relationes æqualitatis sive

æquiparantiæ, ut amicus : est enim amicus amici amicus, frater, soror, et hujusmodi.

Et sunt relationes fundatæ super diversitatem situs, ut dexter et sinister, et hujusmodi.

Et sunt relationes fundatæ super oppositionem originis, et multa alia genera sunt relationum.

Quæritur ergo, Secundum quas istarum distinguuntur personæ?

Et videtur quod non secundum primas, scilicet superpositionis et suppositionis. Nihil enim talium est in personis divinis. Fides enim non admittit aliquam personam alii superponi vel supponi. Et si dicatur, quod Pater major Filio est secundum Hilarium, tamen addit Hilarius, quod Filius non est minor.

Similiter videtur, quod non distinguantur per relationes fundatas super qualitatem, et quantitatem, vel super substantiam : quia illæ quantum est de suo intellectu, non causant modum existendi singularem, sed consequuntur esse existentis secundum singularem existentiæ modum. Similis enim non est similis simili, nisi qui etiam est singulariter, et cum alio qui etiam est singulariter, eamdem participat qualitatem. Dicit enim Boetius, quod « similitudo est rerum differentium eadem qualitas. »

Et eadem est ratio de relatione æqualitatis. Æqualia enim ab æqualitate non accipiunt existere per se sola secundum singularem existentiæ modum : sed jam existentia singulariter, per participationem ejusdem qualitatis dicuntur *æqualia*. Distinguentia autem ipsas personas, ab ipsis distinguentibus sive per seipsa habent, quod dant et causant esse personale ei quod est existens per se secundum singularem existentiæ modum : et ideo ista secundum rationem intelligendi consequuntur esse personale, et non dant ipsum.

Et eadem ratio est de hoc quod dicitur *idem*. Licet enim hoc fundetur super unitatem substantiæ, tamen idem ei cui est idem non dicitur, nisi quod jam secundum intellectum est singulare : et ei dicitur idem, quod jam secundum intellectum habet esse singulare : et ideo secundum intellectum posterius est illo quod dat esse secundum modum existentiæ singularem.

Similiter non possunt distingui personæ per relationes super scientia fundatas. Licet enim Filius sit sapientia genita, et Pater sapientia ingenita, tamen per hoc quod Pater est sapientia ingenita, non habet esse et modum esse singularis existentiæ, nec etiam Filius per hoc quod est sapientia genita, sed potius per hoc quod Pater est existens per se solum, et Filius existens per se solum, Pater modo ingeniti, Filius modo geniti habent, quod ille est sapientia ingenita, et iste est sapientia genita. Intellectus autem non admittit, quod id quod sequitur distinctum esse personale secundum intellectum, sit dans vel causans esse personale distinctum.

Et si objiciatur quod dicitur, Joan. xvi, 13, de Spiritu sancto, quod *quæcumque audiet, loquetur*. Occurrit Augustinus dicens, quod audire illi esse est. Et vult, quod cum dicitur : *Non enim loquetur a semetipso* [1], consequatur ad hoc, quod non est a semetipso, sed a Patre et Filio. Singulare ergo esse, quo Spiritus sanctus sic est, quod non a semetipso, sed a Patre et Filio est, ab aliqua relatione est, quæ secundum rationem intelligendi est ante audire, et illa causat distinctum esse personale : quæ tamen per indifferentiam simplicitatis idem est ei quod est audire non a semetipso. Nulla enim diversitas secundum rem est in prima simplicitate.

Similiter relationes fundatæ super æquiparantiam, non possunt distinguere Trinitatem, propter eamdem causam. Illæ enim nihil dicunt quod sit causa esse

[1] Joan. xvi, 13.

singularis in esse personali, sed potius id quod est consequens esse personale et singulare. Jam autem antehabitum est, quod id quod est consequens esse, non potest dare esse distinctum et singulare : et ideo fraternitas in divinis personis esse non potest.

Eodem modo probatur, quod non distinguuntur personæ per relationes fundatas super diversitatem. In primo enim simplicissimo nec fides permittit, nec intellectus admittit aliquam esse situs differentiam.

Et si objicitur, quod Filius dicitur sedere ad dexteram Patris. Occurrit Augustinus dicens, quod *dextera* symbolice dicitur. Per dexteram enim vel æqualitas, vel potissima bona intelliguntur.

Quod etiam non distinguantur per relationes fundatas super oppositionem originis, videtur ex hoc probari, quod omne quod distinctum esse accipit secundum modum esse individui singularis, accipit illud per aliquod absolutum quod est causa individuationis ejus. Et relatio qua refertur ad aliud, est illud distinctum. Ergo esse non accipit a relatione.

Et si dicatur, quod hoc non tenet in divinis, ubi nihil est per accidens. In contrarium videtur esse quod dicit Augustinus in libro VII de *Trinitate*, quod « omne relativum est etiam aliud quam relativum [1]. » Et ex hoc innuit, quod ab alio sit distinctio esse individui, et ab alio quod relativum sit, sive illud individuum sit persona, sive non sit. Isti enim intellectus consequuntur se, et non sunt simul, hoc esse ab hoc per generationem, et hic est pater, et hic est filius : et ideo hunc esse patrem, et hunc esse filium consequitur hoc esse ab hoc. Et ideo esse patrem, et esse filium, neutri confert hunc esse hunc. Distinctio ergo in esse personali non potest esse a paternitate vel filiatione.

Et sic videtur, quod per relationes originis, vel alias non possit esse distinctio personalis.

Solutio. SOLUTIO. Antequam procedamus ad quærendum, quæ in specie, et quot numero sunt relationes, ista quæ de genere relationis quæsita sunt, solvenda sunt.

Dicendum ergo, quod nulla relatio multiplicat Trinitatem, ut dicit Boetius, nisi in qua tria sunt, scilicet quod nihil addit super substantiam : quia si adderet, compositionem induceret. Et quod de suo intellectu ordinem naturæ ponat et causet. Et quod distinctum det esse personale per oppositionem quam consignificat. Et istæ sunt relationes quæ importantur per non esse ab alio, et esse ab alio, et esse ab aliis per duplicem modum communicationis sive emanationis, naturæ scilicet, et voluntatis. Cum enim in Deo idem sit substantia, virtus, et operatio, præcipue secundum quod est in operante, ab aliis nihil potest esse quod diminuat simplicitatem. Et ideo dicit Augustinus, quod « idem est Patrem generare, quod Patrem esse patrem : » nec unum addit supra alterum, sed differunt in modo intelligendi, et non in re. Cum enim dicitur, Pater est pater, significatur relatio ut proprietas, vel habitus. Cum autem dicitur, Pater generat, significatur ut actus, vel actio : nec est ibi motus, propter æternitatem quæ est in divinis : nec est ibi diversitas, propter simplicitatem. Significatur etiam necessario ordo naturæ, quo alter est ab altero : quia in ipso nomine quod est *Pater*, significatur, quod alius ab ipso sit : et in ipso nomine quod est *Filius*, significatur quod alio sit : et in oppositione ipsa significatur, quod in esse personali distincti sunt : non enim potest esse, quod idem aliquis sit qui ab alio est, et qui non ab alio est : quia sic contradictoria verificarentur de eodem, et secundum idem, quia secundum eamdem relationem.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. VII de Trinitate, cap. 1.

Adhuc, Non ab alio esse, et ab alio esse secundum propriam rationem dicunt id quod antecedit secundum intellectum, et causat et confert esse secundum modum existentis, quod existit per se solum secundum singularis existentiæ modum : et ab hoc habet, quod distinguit personam secundum esse personale. Et ideo sola relatio originis habet tria quæ dicta sunt, scilicet quod simplicitatem non adimit, quod in ordine naturæ ponit, quod per oppositionem distinguit in esse personali.

Ad objectum contra hoc, dicendum est, quod non procedit, nisi in his in quibus relatio dicit accidens, sicut probatum est in antecedenti membro istius ejusdem quæstionis.

Ad dictum Augustini dicendum, quod verum est, quod omne relativum est aliud quam relativum : sed in inferioribus est aliud secundum essentiam, in quibus relatio est accidens. In divinis autem sufficit, quod sit secundum modum significandi vel supponendi. Est enim hypostasis sive suppositum, quod est aliud in significando vel supponendo quam sit relativum : quia aliud attribuitur supposito, aliud relativo : suppositum enim absolute dicitur, relativum ad aliud.

Omnes autem aliæ argumentationes quæ contra alios modos relativorum inductæ sunt, procedunt.

QUÆSTIO XXXIX.

De nominibus distinctivis quæ distinctionem relationis significant.

Juxta hoc ulterius quæritur, Quæ in specie sint, et quot relationes distinguentes personas?

Et circa hoc duo quæruntur, scilicet quæ sint in specie, et quot in numero?

Et secundo, Quæ differentia inter notiones, et relationes, et proprietates personales, et proprietates personæ?

MEMBRUM I.

Quæ et quot sint specie et numero relationes distinguentes personas in divinis[1] *?*

Primo enim videtur, quod *innascibilitas*, quæ in libro I *Sententiarum*, Distinct. XXVIII, dicitur esse relatio, non ponat aliquam personam in ordine naturæ.

1. Non enim dicit quem a quo esse, vel a quo alium esse. Per hæc enim solum determinatur ordo naturæ, scilicet quod quis a quo sit, vel quod quis sit a quo alius sit. Innascibilitas enim nihil horum dicit, sed dicit quis a quo non sit per generationem.

2. Adhuc, Quis a quo non sit, non dicit singularem existentiæ modum : quia per negationem modus singularis existentiæ non determinatur, sed potius per affirmationem aliquam. Videtur ergo, quod innascibilitas non sit proprietas vel relatio ad personam Patris pertinens.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXVIII, Art. 2. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

3. Adhuc, De verbo Hilarii quæritur, qui dicit, quod « innascibilem esse, est non ab alio esse : » cum hoc non importetur per nomen, sed tantum non ab alio esse per generationem. Et hoc modo innascibilem esse etiam convenit Spiritui sancto : Spiritus enim sanctus non ab alio est per generationem : et sic non esset proprium Patri innascibilem esse.

4. Adhuc, Videtur quod potius deberet ei attribui improcessibilem esse : per hoc enim notaretur, quod ab alio non esset per generationem, nec per spirationem.

5. Adhuc, Si Patri attribuitur proprium, quod innascibilis sit, quæratur, Utrum innascibilis dicatur privative, vel negative ? Si negative, videtur inconveniens : quia per negationem simplicem nulla proprietas determinari potest. Omnis enim proprietas aliquid est de aliquo, ut vult Aristoteles in *Topicis* [1], qui proprium ponit inter prædicata quæ subjecto probantur inesse. Si privative : cum nihil sit susceptibile privationis, nisi quod susceptibile est habitus : nihil enim dicitur injustum, nisi quod susceptibile est justitiæ, sicut nihil cæcum, nisi quod est susceptibile visus : nihil erit susceptibile innascibilitatis, nisi quod nascibile est : Pater autem nascibilis non est : ergo proprium ejus non potest esse, innascibile esse.

6. Si dicatur, ut quidam dixerunt, quod innascibilis dicitur Pater, eo quod nullo modo referatur ad aliquid consequens generationem, sive genitum : et quod ingenitum esse, per se antecedat filium sive genitum : et quod per spirationem ab alio esse, referatur ad genitum et per medium genitum ad generationem, eo quod procedit a genito : et ideo innascibilis dicitur solus Pater, et non Spiritus sanctus. Hoc non videtur esse conveniens. Plus enim et vicinius se habet ad generationem cujus proprius actus est generare, quam ille cui nullo modo convenit, nec active, nec passive. Generatio, Patris proprius actus est : generare, Spiritui sancto nullo modo convenit, nec active, nec passive. Ergo Spiritus sanctus plus est innascibilis quam Pater.

7. Adhuc, Quæritur de verbis Magistri in libro I *Sententiarum*, distinct. XXVIII, qui dicit quod « ingenitus sive innascibilis sit relatio. » Hoc enim videtur falsum. Si enim relatio est, per ipsam Pater refertur ad aliquem, et non nisi ad nascibilem : et hoc stare non potest : per oppositum enim refertur ad nascibilem, scilicet per generativum esse : et sic videtur, quod innascibilitas non sit in prædicamento relationis.

Ulterius quæritur de *paternitate* [2]. Quæst

1. Hæc enim abstracte significatur : abstractio autem non fit nisi a composito. In divinis autem compositio nulla est. Videtur ergo, quod paternitas in divinis non sit. Et eadem objectio est de filiatione, et de communi spiratione.

2. Adhuc, Videtur quod quælibet duæ correlationes oppositæ sint una. Dicit enim Philosophus [3], quod eadem est via de Thebis ad Athenas, et de Athenis ad Thebas. A simili ergo idem est respectus Patris in Filium, et Filii in Patrem. Sed respectus Patris in Filium significatur paternitate, respectus autem Filii in Patrem significatur filiatione. Idem est ergo quod significatur paternitate et filiatione : non ergo duæ relationes sunt paternitas et filiatio.

Eadem objectio est de spiratione passiva, et de spiratione activa in Patre et Filio.

[1] Aristoteles, Lib. I Topicorum, cap. 3.

Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXIII, Art. 1. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[3] Aristoteles, Lib. III Physicorum, text. et comm. 21.

Quæst. 2. Ulterius videtur, quod relationum nullus sit numerus [1].

Quæcumque enim uni et eidem sunt eadem, ipsa sunt eadem : eo quod dicit Philosophus in I *primæ philosophiæ*, « Unum in substantia facit idem. » In divinis autem paternitas est Deus et essentia divina : similiter filiatio et communis spiratio. Istæ ergo tres relationes idem sunt cum essentia divina : ergo ad invicem sunt idem. Idem autem cum eodem non facit numerum : ergo videtur, quod in Deo non sit numerus relationum.

Sed contra. In contrarium hujus videtur, quod infinitæ sunt relationes in Deo.

Dicit enim Avicenna, quod quanto aliquid simplicius est, tanto multiplicius est in relatione. Primum autem simplicissimum est : quia ad omnia refertur quæ sunt, vel esse possunt : hæc autem infinita sunt, non enim est accipere aliquid quod a Deo sit, quin possint esse plura. Infinitæ ergo relationes sunt in Deo.

Solutio. Solutio. Ad primum quæsitum dicendum est, quod *innascibilitas* sive ingenitum esse sic convenit Patri, quod nulli alii, et convertitur cum ipso, ita quod in prædicatione et subjectione antecedit Patrem et sequitur ipsum. Est enim Pater innascibilis, et innascibilis est Pater. Et ideo proprium sive proprietas ejus dicitur, fluens de his quæ essentialia sunt paternitati ejus, sive personalitati. Non enim Pater dicitur communi ratione paternitatis : sed, ut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, « patriarchia, ex qua omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur [2]. » Et hæc non potest esse nisi prima paternitas, ante quam nec est, nec esse potest, nec intelligi potest alia paternitas. Et ex hoc sequitur, quod sit innascibilis. Si enim detur, quod nascibilis sit, sequitur ante primum patrem esse patrem, quod impossibile est etiam secundum intellectum. Unde innascibilitas proprietas est primi patris, qui (sicut dicit Augustinus in libro IV de *Trinitate* [3]) est principium non de principio totius divinitatis, non tantum Filii, in quo est tota divinitas, nec tantum Spiritus sancti, in quo est tota divinitas, sed etiam totius processionis sive emanationis Filii a Patre, et Spiritus sancti a Patre et Filio. Quia quod Spiritus sanctus procedit a Filio, hoc Filius habet a Patre, et habet illud per æternam generationem. Et hoc modo oportet, quod innascibilis sit Pater. Et per hoc quod innascibilis est, oportet quod sit non ab alio. Amor enim æqualis amanti, si rationalis sit, ut dicit Richardus de sancto Victore, non est nisi in eum qui procedit ab amante, ut per omnia similis et æqualis amanti. Hic autem non est nisi genitus. Et hæc est causa propter quam genitus in ordine naturæ est ut medius, generans autem ut principium, et procedens per modum amoris ab utroque, est ut terminus in quo stat ordo naturæ : et ideo a Spiritu sancto non est alius, sicut in præhabitis in quæstione de *processione Spiritus sancti* dictum est. In omni autem tali ordine negato principio, negatur principiatum. Si enim non sit Pater, non erit Filius : et si non sint Pater et Filius, nec erit amborum nexus, sive Spiritus sanctus. Similiter si sit Pater et non sit Filius, sequitur non esse amborum nexum, qui est Spiritus sanctus. Et hoc est quod dicit Augustinus, quod « unus est diligens eum qui ab ipso est, et unus diligens eum a quo est, et ipsa dilectio : et sic tres sunt personæ. » Et ex hoc sequitur de necessitate, quod ablata generatione

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIV, Art. 1. Tom. XXV hujusce nostræ editionis. Cf etiam comment in I Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 10. Tom. XXVI.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 2.

[3] S. Augustinus Lib. IV de Trinitate, cap. 10.

passiva, simul auferatur spiratio amoris a generante et genito. Ex quo sequitur, quod innascibilis est etiam inspirabilis, nec potest esse ab alio : quia si esset ab alio, ille alius a quo esset, spiritum amoris spiraret in ipsum, quod esse non potest. Et hæc est causa quare innascibilis universaliter est non ens ab alio. Inspirabilis autem non tollit alium a quo sit : Filius enim inspirabilis est, et tamen habet alium a quo sit, scilicet Patrem.

His itaque notatis, facile est respondere ad objecta.

1. Ad primum ergo dicendum est, quod innascibilitas, quamvis primo intellectu non dicat quis a quo sit, tamen modum principii dicit a quo alius sit per generationem, et in quem alius procedit per amorem. Generanti enim statim per hoc ipsum quod generans est, proprium est diligere placitam prolem, ut dicit Augustinus, et a placita prole diligi. Et ita determinat rationem principii de principio : et hoc est primum in ordine naturæ : et hoc modo quo primum est non dignitate, vel tempore, vel loco, sed ordine naturæ, quo, ut dicit Augustinus, alter non est prior altero, sed alter ex altero. A tali enim principio secundum rationem intelligendi incipit ordo naturæ.

2. Ad aliud dicendum, quod licet quis a quo non sit, non dicat singularem existentiæ modum, tamen dicit simpliciter existentis modum : et ideo non est proprietas personalis, sed proprietas personæ : dicit enim modum ejus qui est principium non de principio : et hic est primus pater, ut dictum est, qui patriarchia pater est, ut dicit Dionysius.

Et quod objicitur, quod negatio non determinat modum ut sit aliquid, sed ut non sit. Dicendum, quod hoc falsum est : omnia enim prima determinantur per negationem, et simplicia simpliciter, sicut patet in primo *Euclidis*, qui determinans primum et simplex in continuo dicit : « Punctum est cujus pars non est. » Talia enim nihil habent a se per modum generis, vel differentiæ vel per modum causæ, per quod affirmative determinari possint : et ideo necesse est, quod per esse quo accipiuntur ab intellectu, determinentur. Hoc autem esse per negationem significatur in genere, non per negationem simpliciter, sicut patet cum dicitur, punctum est cujus pars non est : negatio relinquit genus, ens scilicet positum, sive positionem habens in continuo, et negat participans formam continui. Omne enim quod participat formam continui, divisibile est et partem habet : et hoc negatur ad esse punctum, cui esse est poni tantum in continuo, et non participare formam continui. Et similiter cum dicitur Pater innascibilis, sive non existens ab alio, ponitur Pater existere, et modus esse ejus in ordine naturæ determinatur per innascibile sive non existere ab alio : eo quod omnis primi esse nullo modo accipi potest nisi sit determinatum.

Et iste est intellectus verbi Hilarii. Et hoc modo non potest convenire Spiritui sancto. Esse enim principium quod est Spiritus sanctus, qui (sicut dicit Augustinus) est principium de utroque principio, non potest esse per abnegationem principii de quo sit : eo quod ipse est innotescens per oppositum, scilicet per esse de principio. Generatio autem quæ negatur, quando dicitur *innascibilis*, non est generationis negatio simpliciter, sed negatio placitæ prolis, sive negatio notitiæ amatæ, ut dicit Augustinus : et hæc generatio cum qua spiratur amor a parente in prolem, et a prole in parentem : quæ generatio primo patri convenire non potest, ut dictum est : et negata hac generatione, negatur et nascibilitas et spirabilitas, et relinquitur non esse ab alio, vel (ut melius dicatur) esse non ab alio, nec per modum generationis, nec per modum spirationis. Et hæc est solutio secundum Augustinum in libro XV de *Trinitate*, qui dicit, quod « sicut est in mente, et notitia, et amore, ita est in Ad 3.

processu divinarum personarum [1]. » Notitia enim cum mens noscit se, non est generata proles sine amore : et ideo negata generatione talis prolis, simul cum illa negatione concipitur negatio spirationis. Unde hoc modo innascibilitas non convenit nisi Patri, et est proprietas ipsius.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod improcessibilem esse, commune est et non proprium : per commune autem nihil determinatur ut per proprium, sed innascibilem esse propriissimum dicit et uni soli conveniens. Non enim efficitur commune per hoc, quod negatio unius concepta est in alterius negatione, sed magis appropriatur ad innascibilitatem divinam. Sicut enim in generatione divina et in generatione imaginis divinæ quæ est in mente, concipitur processus amoris in prolem, sicut dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate* : « Verbum quod insinuare intendimus, cum amore notitia est : » ita etiam in negatione talis generationis concipitur negatio spirationis, et relinquitur esse non ab alio.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod cum dicitur pater *innascibilis*, non dicitur privative, sed negative. Sed est negatio in genere existentis in esse ordinis naturæ : et ideo negatio illa ponit, et fundatur per talem negationem in esse proprietatis. Tali negatione determinatum affirmatur de subjecto, cum dicitur, Pater est secundum esse personale aliquis non ens ab alio. Et hoc modo essentiæ divinæ non convenit innascibilem esse : quia divinæ essentiæ esse personale non convenit, secundum quod personale est personali proprietate determinatum.

Ad 6. Ad id quod objicitur de responsione quorumdam, dicendum quod procul dubio insufficiens est : non enim ostendit causam dicti Hilarii. Distincti enim modi sunt, modus emanationis per generationem, et modus emanationis per spirationem. Et ideo non solvitur dubium per hoc quod dicitur Spiritus sanctus referri ad genitum : non enim refertur ad ipsum genitum in quantum genitus est : sed refertur ad ipsum in quantum in genito spiritus amoris Patris est acceptus per generationem, et per spirationem activam reflexus in parentem : sic enim a Filio spiratur Spiritus sanctus ut nexus parentis et prolis : et quod sic spiret Spiritum sanctum Filius, habet a Patre.

Ad Ad id quod objicitur de verbis Magistri in *Sententiis*, dicendum quod Magister non dicit, quod innascibilitas sit in prædicamento relationis tamquam positum in coordinatione prædicabilium : sed dicit, quod innascibilitas negatio est in genere relationis. Sicut enim affirmat in genere relationis qui dicit nascibilem, ita negat qui dicit innascibilem : affirmatio enim et negatio sunt circa idem genus, sicut et omnis alia species oppositionis.

Ad qu… Ad id quod ulterius quæritur de *paternitate*, dicendum est, quod sine dubio vero modo abstractionis nihil est in divinis. In divinis enim paternitas est Pater. Et talis modus loquendi propter inopiam nostri intellectus est, qui non potest significare, quod in supponendo et attribuendo diversum modum habet proprietas ab hypostasi in qua est, eo quod hypostasis distincta est, proprietas autem distinguens, nisi significet unum per modum abstractionis, et alterum per modum concretionis. Et sic dicitur in alia facultate, quod abstrahentium non est mendacium : eo quod abstractionem non referunt ad rem, sive ad esse rei, sed ad modum intelligendi. Ita in divinis in tali abstractione non est mendacium : eo quod non refertur ad esse, quo scilicet proprietas abstracta sit, et hypostasis concreta, sed ad modum intelligendi aliam, scilicet in supponendo et attribuendo proprietatem, quæ in persona est ad modum distinguentis : et aliam hypostasim, in qua est ut distin-

[1] S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 7.

guens in distincto, licet idem sint secundum esse rei.

2. Ad aliud dicendum, quod illa objectio non valet, nec est simile quod inducitur. Licet enim eadem sit via inter duos terminos prout via continua est, sicut et motus continuus ut inter duos terminos : tamen respectus unius termini ad alterum non est respectus alterius ad istum. Differunt enim penes terminos, et per differentias situs terminorum : et ita relationes, cum nihil sit in medio, sed tantum in extremis relatis ad invicem, differentes et oppositæ sunt penes differentiam et oppositionem extremorum correlativorum ; et cum unum ponitur in diffinitione alterius, non ponitur ut aliquid illius sive esse ejus, sed ponitur ut finis ad quem determinatur dependentia respectus ejus : et nisi poneretur, non esset finitus, sed infinitus et confusus intellectus ejus.

t. 2. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum numerus sit in relationibus divinis?

Dicendum, quod sicut inferius probabitur, non simpliciter numerus, sed numerus quidam est in divinis relationibus et personis. Sicut enim dicit Damascenus, differentia est causa numeri : et ita secundum quod differunt, ita numerantur : non autem differunt re, sed modo significandi et attribuendi : et sic ponunt in numerum una cum alia, una et alia cum tertia. Et quod dicitur, Quæcumque uni et eidem sunt eadem, ipsa sunt eadem : non probat, nisi quod una et eadem res quæ est essentia. Et ex hoc non sequitur, quin propter diversos modos attribuendi et significandi quemdam habeant numerum, ut inferius patebit. Et sic tres sunt relationes sive proprietates Patris : duæ soli Patri convenientes, scilicet innascibilitas, et paternitas : tertia Patri et Filio communis, in quantum unum sunt in spirando, quæ dicitur communis spiratio activa : duæ convenientes Filio : una propria Filio, filiatio scilicet, alia communis Filio et Patri, quæ dicta est communis spiratio : una in Spiritu sancto, quæ dicitur spiratio passiva, qua scilicet spiratus est Spiritus sanctus vel spiratur.

Et sic patet quæ et quot sunt relationes. Quæ, quia innascibilitas, paternitas, communis spiratio activa, filiatio, spiratio passiva. Quot, quia quinque quæ enumeratæ sunt, duæ scilicet Patris, una singulariter Filii, et una communiter Patris et Filii, una Spiritus sancti.

Ad id quod in contrarium objicitur, quod infinitæ sunt relationes in Deo dicendum quod duplex est relatio. Ad object.

Una scilicet dicta proprie, quæ scilicet in utroque est relativorum secundum esse et dependentiam. Altera autem non proprie, quæ scilicet in altero est secundum esse et dependentiam, in altero vero secundum rationem tantum, sicut scilicet finita ad ipsum, et non secundum esse et dependentiam ad reliquum. Exemplum est in scibili et scientia et in omnibus quæ secundum casum genitivum non dicuntur secundum convertentiam ad invicem. Dicitur enim scientia scibilis scientia : eo quod scientia secundum esse et dependentiam est ad scibile, et non scientia nisi scibilis. Scibile autem non dicitur scientiæ scibile, sed scientia scibile : eo quod scibile non dependet ad scientiam, sed aptitudine propria scibile est, et ad scientiam non dicitur nisi secundum rationem et non secundum rem. Relationis autem quæ in utroque extremorum secundum esse dependet ad reliquum, exemplum est pater qui filii pater est, et filius qui patris filius est. Cum autem primum quod est causa omnium et simplicissimum, refertur ad omnia causata sua, hoc est secundum esse et dependentiam quæ in altero extremorum est. Causatum enim sive creatum secundum esse et dependentiam est ad creatorem sive ad causam. Creator autem et causa secundum esse et dependentiam non sunt ad creaturam et causatum, nisi secundum rationem : quia scilicet creator et causa

secundum rationem finiunt dependentiam causati et creaturæ. Et hoc modo non est inconveniens, quod infinitæ relationes conveniant primæ causæ simplicissimæ : quia talium relationum multiplicitas in creatore non est secundum esse et dependentiam essentialem, sed secundum rationem tantum. In creaturis autem quæ sunt vel esse possunt, est secundum esse et dependentiam essentialem.

Et sic patet quæ et quot sunt in numero relationes in personis.

MEMBRUM II.

Quæ sit differentia inter notiones, et relationes, et proprietates personales, et proprietates personæ ?

Ulterius quæritur circa idem, Quæ sit differentia inter notiones, et relationes, et proprietates personales, et proprietates personæ ?

Et circa hoc tria quæruntur, scilicet quæ sint notiones, relationes, proprietates personæ, et proprietates personales?

Secundo, Quæ comparatio eorum ad essentiam divinam ?

Tertio, Quæ comparatio eorum ad personam ?

Circa primum istorum duo quæruntur, Quæ scilicet sit differentia horum ad invicem?

Et secundo, Quæ comparatio horum ad invicem?

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Quæ sint notiones, relationes, proprietates personæ, et proprietates personales ?

ARTICULI PRIMI

PARTICULA I.

Quomodo notio, relatio, proprietas personæ, et proprietas personalis distinguuntur ab invicem ?

Primo ergo quæritur, Quæ sit differentia horum quatuor ab invicem, notio, relatio, proprietas personæ, et proprietas personalis?

Et dicitur communiter auctoritate Boetii, quod *notio* est conceptus mentis per quem innotescit persona in esse personali proprio. Et si hoc est notio : tunc videtur, quod non sunt quinque notiones, sed tantum tres.

1. Esse enim proprium personæ pluribus innotescere non potest, quam sunt distinguentia personas et esse personale conferentia. Hæc autem non sunt nisi tria, scilicet paternitas, filiatio, et spiratio passiva. Tres ergo erunt notiones, et non plures.

2. Adhuc, Nullum est proprium quod innotescat per commune : communis spiratio activa non est propria unius

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 8, 9 et 13. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

personæ : ergo per ipsam ut per notionem non innotescit aliqua persona singulariter in esse personali : ergo non est notio, ut videtur.

3. Adhuc, Per innascibilitatem nulla persona innotescit : non enim convenit Spiritui sancto, ut habitum est : nec convenit Filio, ut dicit Augustinus : nec videtur convenire Patri in quantum Pater est : dicit enim Augustinus, quod « multi sunt patres qui non sunt innascibiles. » Et sic per innascibilitatem in notitiam non ponitur Pater in quantum Pater est : et sic videtur, quod innascibilitas non sit notio.

4. Adhuc, Notio non videtur differre a relatione. Quia ex quo notio est per quam noscitur persona in esse distincto, et, sicut dicit Aristoteles in principio *Physicorum*, intelligere et scire circa omnes scientias contingit ex eisdem principiis ex quibus constituitur res in esse : tunc etiam ex relationibus innotescit persona in esse personali : et sic sunt idem relatio et notio.

Ulterius quæritur similiter de *proprietate personæ*, Utrum illa sit notio et relatio?

Et videtur, quod notio sit.

Dicit enim Aristoteles in libro V *Topicorum*, quod « proprium causa innotescendi assignatur. » Et quod causa innotescendi assignatur, per hoc cognoscitur res : et per quod cognoscitur persona in esse personali, est notio, ut jam habitum est : ergo idem est notio quod proprietas personæ.

Quod si concedatur, in contrarium videtur esse, quod in diverso sunt numero proprietates personæ et notiones : notiones enim dicuntur esse quinque, proprietates autem Patris dicuntur esse tres, Filii duæ, Spiritus sancti una, quæ sunt sex. Et sic videtur, quod notio et proprietas personæ non sunt idem.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XIII, Art. 10. Tom. XXV hujusce editionis nostræ.

Ulterius de hoc ipso sequitur. Videntur enim plures esse notiones, et plures proprietates personæ . Quæst. 2.

1. Sicut enim Pater innotescit per non esse ab alio, ita innotescit Spiritus sanctus per non esse alium ab ipso in ordine naturæ : et sic non esse alium ab ipso, notio et proprietas est Spiritus sancti.

2. Adhuc, Videtur esse communis spiratio non proprietas personæ : sed oppositio videtur esse in adjecto, cum dicitur commune proprium esse : commune enim est, quod pluribus convenit, proprium autem quod uni soli. Communis autem spiratio et Patri et Filio convenit, et ita pluribus. Non ergo est alicujus personæ proprium.

3. Adhuc, Proprietas per modum formæ dicit hoc quod significat : forma autem multiplicatur ad multiplicationem suppositi in quo est. Cum ergo duo supposita sint Pater et Filius, videtur quod una numero proprietas non possit esse in eis : et sic communis spiratio non est ipsa proprietas una, sed duæ.

4. Adhuc, Non conceditur ista, quod Pater et Filius sunt unus spirator, vel unus spirans, vel idem principium Spiritus sancti [2]. Ergo videtur, quod etiam non debeat concedi, quod una et eadem spiratione spirent Spiritum sanctum : et sic videtur, quod non bene assignantur proprietates personarum.

Ulterius quæritur de his quæ dicuntur *proprietates personales*. Quæst. 3.

Illæ enim dicuntur esse, quæ constituunt personas in esse personali. Et hoc videtur esse inconveniens.

1. Constituens enim in esse personali, principium est esse. Proprium autem sive proprietas secundum rationem intelligendi est post esse ejus cujus est proprium. Non ergo potest esse, quod proprietas personalis personam constituat

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIX, Art. 5 et 6. Tom. XXV

in esse personali : et sic videtur, quod nulla proprietas sit personalis.

2. Adhuc, Cum proprietas personæ sit in persona sicut proprietas personalis, videtur quod eadem ratione constituat in esse personali, sicut et proprietas personalis.

3. Adhuc, Cum esse personale sit esse distincti, et proprietas personæ distinguat sicut proprietas personalis : communis enim spiratio Patrem distinguit a Spiritu sancto, et etiam Filium : et tamen in Patre et Filio proprietas personæ est et non personalis. Per locum ergo ab effectu videtur sequi, quod proprietas personæ sit proprietas personalis. Idem enim per se et immediatus effectus vult habere unam et eamdem numero causam, maxime si est effectus causæ formalis, sicut principii formalis est effectus per distinctionem ponere in esse personali.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod cum persona sit singulariter existens secundum singularis existentiæ modum, et essentia divina communis sit re, et non susceptibilis distinctionis, vel divisionis, vel appropriationis per esse quod dat personis, sicut dicit Augustinus in libro V de *Trinitate* quod « idem est Patris esse, et Filii esse, et Spiritus sancti esse : quamvis non sit idem esse Patrem, et esse Filium, et esse Spiritum sanctum [1] : » et sic personæ distinctæ sant, cujus distinctionis essentia nullo modo potuit esse causa,cum ipsa potius sit causa communitatis et indistinctionis et indivisionis et identitatis in esse substantiali vel essentiali, compulsi sunt Sancti ponere proprietates in personis, quæ principia sint hujusmodi distinctionis. Et hoc videtur velle Gregorius in præfatione de Trinitate, cum dicit : « Quod de tua gloria, « revelante te, credimus, hoc de Filio « tuo, hoc de Spiritu sancto, sine diffe- « rentia discretionis sentimus. » Et hoc quantum ad unitatem essentiæ. Et subdit quod pertinet ad proprietates personarum : « Ut in confessione veræ, sem- « piternæque Deitatis, et in personis pro- « prietas, et in essentia unitas, et in « majestate adoretur æqualitas. » Non enim capit intellectus, quod secundum modum significandi idem sit distinguens et distinctum, vel quod aliquid sit distinctum sine distinguente, vel quod plures sive plura supposita unum sint sine uniente. Et ideo posuit fides personas esse unum in natura uniente eas, et personas distinctas esse proprietatibus quæ sunt in ipsis : quamvis Gilbertus Porretanus dixerit, quod non est aliud proprietas quam persona distincta. Sed de hoc inferius erit disputatio, ubi inquiretur de comparatione proprietatis ad personam.

His ita prænotatis, sciendum quod in divinis ponuntur notiones, proprietates personæ, proprietates personales, et relationes : et hæ differunt non secundum esse, sed secundum rationem intelligendi, sive secundum rationem supponendi et attribuendi, ut antiqui dixerunt. Aliquid enim attribuitur uni quod non attribuitur alteri : et uno istorum supposito, non necessario supponitur alterum. Si enim uno supposito supponeretur alterum : cum sicut dicit Boetius, talia sint prædicata sive attributa, qualia subjecta admiserunt sive supposita, maxime in per se suppositis et prædicatis : oporteret, quod quidquid prædicaretur de uno, prædicaretur de altero, quod falsum est in divinis. Essentiæ enim attribuitur unum facere esse in divinis, et nec distinguere, nec distingui : personæ autem discretam esse, non unam cum alia, sed distingui ab alia : proprietati autem non unam esse, nec distinctam, sed distinguere, et seipsa discretam esse ab alia proprietate, sicut in omnibus generibus entium, primæ differentiæ quibus alia differunt, seipsis differunt, quia aliter

[1] S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap. 5.

iretur in infinitum in differentiis. Unde in hoc notio differt a proprietate : quia *notio* dicitur id quod innotescit persona in esse personali distincto : *proprietas* autem dicitur per hoc, quod uni soli convenit, vel distinctum esse facit personale : unde distinctum est proprium et uni soli convenit. Et si quidem distinctum esse facit in ordine naturæ, dicitur *proprietas personalis*. Si autem distincto convenit, eo quod sic vel sic distinctum est, dicitur *proprietas personæ*. Si autem dicit relationem distincti ad distinctum, sive modum quo unum distinctum refertur ad alterum : tunc dicitur *relatio*. Tunc enim dicit modum originis sive principii quo unum est ex altero, non quo alter prior fit altero. Propter quod ab antiquis inventi sunt tres modi prædicandi, quid scilicet, quis, et quomodo. Si enim in divinis quæratur *per quid*, ut quid est Pater ? Respondetur, Deus vel aliud nomen essentiale. Si autem quæratur *per quis*, ut cum quæritur, quis Deus est principium non de principio ? Respondetur, persona Pater. Si autem quæratur *per quomodo*, ut quomodo se habet Pater ad Filium ? Respondetur, relatio, vel proprietas, vel notio, vel paternitate vel generatione. Et quoties mutatur unus modus prædicandi in alterum, incidit fallacia figuræ dictionis.

Adhuc notandum, quod ipsæ notiones significantur quatuor modis, scilicet confuse, et determinate, ut principium non de principio, et paternitas quæ determinatum principium significat. Similiter principium de principio, ut filiatio. Et similiter principium de utroque principio, ut spiratio passiva. Unde si aliquis sic arguat : Pater per hoc quod est principium non de principio, est innascibilis : et Pater est paternitas per hoc, quod alius generando est de ipso : et est Pater : ergo paternitas est innascibilitas : ergo innascibilitas est paternitas. Incidit fallacia figuræ dictionis a confusa ad determinatam. Si autem sic arguatur : Quidquid est Pater, est Filius : sed Pater est Pater : ergo Filius est Pater. Incidit fallacia figuræ dictionis ex hoc, quod mutatur *quid* in *quis*. Pater enim est Pater per hoc, quod quis est, et non per hoc quod quid est. Si vero sic arguatur : Quomodocumque se habet Pater ad Filium, communicando sibi naturam et naturalia, sic se habet ad Spiritum sanctum, sibi communicando naturam et substantiam : sed ad Filium se habet generando : ergo ad Spiritum sanctum se habet generando. Incidit eadem fallacia ex mutato modo in modum, vel ex eo quod mutatur *quis* in *quomodo*. Significantur etiam ut abstractæ et quasi ut adjectæ et denominantes id in quo sunt ut distinguens in distincto, et non ut accidens in subjecto. Cum enim dicitur, paternitas est Pater, eadem notio significatur, sed diversis modis, scilicet ut abstractum et concretum : nec per abstractum significatur ut abstractum esse habens extra Patrem, sed ut separatum modum significandi habens, quando accipitur ut principium distinctionis, a modo ejusdem, quando dicitur et accipitur ut indistincto distinctum denominans.

His ita notatis, facile est respondere ad objecta per ordinem : quæstio enim hujus particulæ soluta est.

Ad primum ergo quod objicitur de *notionibus*, quod non sint nisi tres, dicendum est, quod hoc argumentum procedit si persona in esse personali non innotescat nisi per proprietatem personalem : et hoc falsum est. Innotescit enim etiam per proprium in persona inventum et personæ attributum : et illa sunt quinque : et ideo notiones quinque sunt, tres scilicet in Patre, una in Filio propria, una in Filio et Patre, quæ secundum quod est in duobus, non facit numerum, et sic in Patre et Filio non sunt nisi quatuor, et una in Spiritu sancto. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod communis spiratio licet communis Patri et Filio, et per hoc *communis* dicatur, quia convenit utrique : tamen ad singulare esse

in esse notionali determinatur per singulare oppositum. Regulariter enim verum est quod dicit Aristoteles in primo *Topicorum*, quod « tantum unum uni oponitur uno genere oppositionis. » Unde cum spiratio passiva tantum unum sit in Spiritu sancto, relinquitur, quod spiratio activa tantum una sit in Patre et Filio. Hoc enim maxime est verum in oppositis relativis : in illis enim utrumque oppositorum finitur ad reliquum. Et cum impossibile sit unum ex eadem parte et secundum idem ad duo vel plura finiri, sequitur, quod impossibile sit quod unum et idem et secundum idem relativum referatur ad duo vel plura. Exemplum hujus est quod ponit Euclides in libro de *Visu :* Si enim secundum reflexionem speculi una forma a pluribus videatur a dextris vel a sinistris, vel supra vel infra, oportet quod omnes illi in una et eadem differentia situs se habeant ad speculum. Unde ex quo Spiritus sanctus est unus spiratus et idem a Patre et Filio, oportet quod Pater et Filius una spiratione activa spirent Spiritum sanctum, et sint unum principium Spiritus sancti : et sic spiratio communis efficitur propria per proprium oppositum, licet non sit propria per suppositum, et sic habet rationem proprietatis. Quidam tamen dixerunt, quod communis spiratio dicit proprietatem confusam : sed de dicto illo non videtur mihi esse curandum.

Si autem aliquis sic arguat : Quidquid est in Patre, est Pater : et quidquid est in Filio, est Filius : et sic communis spiratio est Pater, et communis spiratio est Filius : ergo Pater est Filius. Secundum prædicta constat, quod incidit fallacia figuræ dictionis, ex hoc quod mutat quid in quomodo. Non enim spiratio est in Patre ut quid secundum modum significandi, sed ut quomodo se habens ad Spiritum sanctum : et eodem modo est in Filio.

Ad 3. Ad aliud dicendum est, quod innascibilitas est notio, et ponit Patrem in notitiam in esse personali in quantum Pater ex patriarchia Pater est et prima paternitate. Et hujus ratio jam habita est in quæstione de *innascibilitate.*

Ad aliud dicendum, est quod relatio et notio secundum essentiam non differunt, sed secundum modum significandi, ut dictum est. Et hoc et nihil amplius probat objectio. Ad

Ad id quod ulterius quæritur de differentia notionis, proprietatis, et relationis, jam solutum est : differunt enim non re, sed modo significandi. Ad qu

Ad id quod contra objicitur, dicendum est, quod non sunt sex, sed quinque : quia communis spiratio quæ est in Filio, non ponit in numerum cum ea quæ est in Patre, sicut paulo ante probatum est : et sic proprietates personæ sunt quinque, sicut et notiones. Ad

Ad id quod ulterius quæritur, Utrum alium non esse a Spiritu sancto, sit proprietas vel notio ? Responderi consuevit, quod non. Ad q

Persona enim nomen dignitatis est : et ideo nihil innotescit in esse personali nisi quod innotescit per aliquid ad dignitatem pertinens. Aliquem autem esse ab alio dignitatis est : sed alium non esse ab ipso non dignitatis est : et ideo innascibilitas notio et proprietas est : alium autem non esse ab ipso, nec notio, nec proprietas esse potest.

Ad aliud jam patet solutio. Commune enim esse pluribus suppositis, non excludit existentiæ singularem modum in relativis ex relatione ad unum singulare oppositum.

Ad aliud dicendum, quod est proprietas, quæ absoluta est forma : et illa multiplicatur ad multiplicationem suppositi. Et est proprietas, quæ est forma respectiva : et illa non multiplicatur multiplicatione suppositi, sed oppositi, ut dictum est.

Ad aliud dicendum, quod spirator et spiratio secundum quod dicunt actum spirantis, nomina verbalia sunt : *spirans*

autem participium retinens vim verbi. Et talia dicunt actionem vel passionem secundum quod ex supposito egreditur. Dicit enim Priscianus, quod « agere et pati substantiæ est proprium, vocans substantiam suppositum. » Et quia supposita plura sunt Pater et Filius, propter hoc non potest concedi, quod sint unus spirator vel unus spirans, sed plures spiratores et plures spirantes. Principium autem habitudinem dicit ad principiatum et in quiete. Et cum illa sit respectus qui, ut probatum est, ex supposito non multiplicatur, sed ex opposito determinatur ad esse singulare, oportet quod Pater et Filius sint unum principium, quamvis non sint idem principium : eo quod idem cum sit ejus quod est idem, idem etiam dicitur ad suppositum : suppositum autem Patris non est suppositum Filii.

Et licet hæc perfecta solutio sit, tamen ad declarandum eam, oportet rememorari eorum quæ dicta sunt superius de Patre, scilicet quod aliquando est adjectivum, et aliquando substantivum. Et quando est substantivum, tunc intelligitur cum articulo : et tunc quia Pater est, generat. Quando adjectivum est, tunc sine articulo accipitur : et tunc quia generat, Pater est.

Similiter intelligendum est de hoc nomine, *principium*, quod si substantive sumatur et cum articulo, non potest Pater et Filius esse unum principium Spiritus sancti : tunc enim sequeretur, quod duo qui sunt principium, ita quod uterque est principium, essent unum : et hoc falsum est. Si autem adjective sumatur : tunc quia spirant Pater et Filius, sunt unum principium : et non quia sunt unum principium, spirant : et ex hoc non sequitur, nisi quia sunt unum proprietate spirationis. Et si objicitur : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti : aut ergo unum quod est Pater, aut unum quod non est Pater. Si unum quod est Pater, sequitur quod Pater est Filius, et Filius est Pater, quod falsum est. Si unum quod non est Pater, sequitur quod Pater non est Pater, quod etiam falsum est : hoc enim non tenet nisi principium substantivum sit, et cum articulo acceptum. Si autem adjective sumatur, non sequitur nisi quod sint unum in forma et proprietate spirandi. Et quod dicunt quidam, quod nec unum quod est Pater, nec unum quod non est Pater, sed quod est uterque, scilicet Pater et Filius : licet verum sit, tamen non solvit argumentationem, sed ex distinctione substantivi et adjectivi perfecte solvitur.

Ad id autem quod ulterius quæritur de *personali proprietate*, dicendum quod duo sunt in personali proprietate, unum scilicet quo est proprietas, alterum quo est relatio : quæ duo licet non sint duo secundum rem, sunt tamen duo secundum modum significandi. Quod autem est proprietas, non dicitur a modo proprii in inferioribus : quia, ut dicit Boetius, hoc est de genere accidentium, et in Deo nihil est per accidens, sed est per modum ejus quod sicut ultimum quod soli convenit et est convertibile cum eo cujus est actus, sicut Aristoteles in septimo *primæ philosophiæ* dicit de differentia ultima. Unde etiam Aristoteles vult, quod definitio per ultimam talem differentiam convertibilis sit et propria. Et talis proprii actum habet proprietas personalis, et non illius quod est unum de quinque prædicabilibus. Et ideo non procedit objectio, sed fallit secundum æquivocationem. Ad quæst. 3. Ad 1.

Ad aliud dicendum est, quod proprietas personæ differenter est in una persona, et proprietas personalis : proprietas enim personæ in persona est, sive in eo quod habet esse distinctive : personalis autem proprietas est in persona sicut in eo cui confert esse distinctum. Et sic non procedit objectio, sed fallit secundum accidens. Ad 2.

Ad ultimum dicendum, quod proprietas personalis distinguit personam sicut Ad 3.

principium distinctionis, distinctum esse conferens : proprietas autem personæ ostendit distinctionem non sicut principium distinctionis, sed sicut consequens distinctum esse secundum rationem intelligendi, et sicut notificans distinctum esse et distinguens ad hoc, et non simpliciter.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA II.

Quæ sit comparatio horum ad invicem ?

Secundo quæritur juxta hoc, Quæ comparatio horum sit ad invicem ?

Diversimode enim videntur significari relationes.

Augustinus enim in libro de *Fide ad Petrum*, sic significat eas : « Paternitas, filiatio, et processio [1]. »

Hilarius autem in libro XII de *Trinitate*, sic : « Proprium est Patri quod semper Pater est, et Filio quod semper Filius est, et Spiritui sancto quod semper Spiritus sanctus est, » sicut ponit Magister in primo *Sententiarum*, distinctione XXVI.

Si enim hoc verum est : tunc cui convenit unum, convenit et reliquum : sed essentiæ convenit esse Patrem : videtur igitur essentiæ convenire semper genuisse Filium, quod falsum est. Et hoc videtur maxime sequi ex hoc, quod Hilarius dicit, quod Patri semper convenit genuisse Filium.

2. Adhuc, Patri convenit paternitate determinari ad esse personale, si etiam convenit ei semper genuisse Filium, et convenit ut proprietas : tunc videtur, quod ista aut ex æquo conveniunt, aut secundum prius et posterius. Non ex æquo. Duæ enim proprietates ex æquo determinantes personam ad esse personale, esse non possunt : quia cum esse personale unius personæ sit unum et simplex, non potest esse a duobus ex æquo constituentibus ipsum. Si autem secundum prius et posterius ad hoc se habent : tunc oportet, quod prius in potentia sit ad posterius, et ut confusum ad determinantes se habeat, ut probat Aristoteles in VI *Metaphysicæ*, ubi ostendit quare definitio est unum et non multa, cum ex multis constituatur : quia ex duobus quorum utrumque potentia est, non fit unum esse : nec ex duobus quorum utrumque actus est, fit unum secundum esse : sed ex duobus quorum unum est potentia, et alterum actus, unum fit esse quod dicit definitio. Cum ergo unum esse personale sit unius personæ, et duo constituant ipsum, ut præconcessum est, oportet quod illa duo sic se habeant, quod unum sit potentia, et reliquum actus ad minus secundum rationem intelligendi.

Et tunc quæritur, Quod sit per prius ad alterum ?

Et videtur, quod paternitas sit prius : non enim convenit genuisse Filium, nisi Patri jam determinato in esse personali. Generare enim Filium actus personalis est, qui nec convenit essentiæ, nec proprietati : et hic actus secundum rationem intelligendi præsupponit personam distinctam. Non ergo generat nisi quia Pater est : Pater autem est paternitate : ergo videtur, quod paternitas vera proprietas sit Patris, et antecedenter se habeat ad generare. Non ergo verum est quod dicit Hilarius, quod proprium sit Patris genuisse Filium : et sic assignatio Hilarii inconveniens est.

3. Videtur etiam assignatio Augustini inconveniens. Simplicissimo enim quod est in fine simplicitatis, non potest intelligi simplicius. Persona autem divina simplicissima est et in fine simplicitatis.

[1] S. Augustinus, Lib. de Fide ad Petrum, cap. 10.

Ergo non potest intelligi aliquid simplicius ea. Cum autem dicitur, Pater paternitate Pater, significatur paternitas simplicior esse Patre. Male ergo assignatur proprietas Patris quando dicitur *paternitas*.

4. Adhuc, Per hoc videtur induci compositio ex quo est et quod est : paternitas enim dicit quo est : Pater autem quod est : et ita in Patre videtur esse quod est et quo est, et ita compositio, quod nefas est dicere.

Quæst. 1. Ulterius quæritur, Utrum idem sit dicere Patrem esse Patrem, et Patrem semper genuisse Filium ?

Et videtur, quod non.

Non enim necesse est eum qui est Pater, generare semper Filium : genito enim Filio sive generato, jam Pater est : non oportet, quod semper generet : non ergo proprium est, ut videtur, Patris, generare semper Filium.

Quæst. 2. Adhuc ulterius quæritur, Si proprietates istæ sint in personis, vel non ?

Videtur, quod sic.

1. Abstractum enim secundum esse non est nisi in concreto : eo quod quo est non habet esse separatum, sed semper est in eo quod est.

2. Adhuc, Distinguens non est nisi in distincto secundum esse : proprietas autem distinguens est persona distincta : ergo proprietas significatur ut ens in persona.

Sed contra. In contrarium hujus[1] objiciunt Gilbertus Porretanus et Præpositivus, supponentes quasi pro principio, quod in his de quibus fides est, non licet aliquid significari nisi per modum illum quo est de illo fides. Fides autem personam dicit simplicissimam esse, et in fine simplicitatis. Et dicit Augustinus, quod « simplicissimum est esse quidquid habet. » Persona autem habet proprietatem. Est ergo persona proprietas, et proprietas persona.

3. Adhuc, Distinguere et distingui licet correlativa non sint, tamen sunt correspectiva. Si ergo poneretur, quod proprietatis est distinguere, personæ autem distingui : cum oppositi respectus in eodem esse non possint, oporteret dare, quod diversa essent distinguens et distinctum : et sic induceretur compositio, si proprietas aliquid esset in persona.

Ulterius quæritur, Unde veniat illa communitas, quod dicimus, quod proprietas est in Patre, proprietas est in Filio, proprietas est in Spiritu sancto ? Quæst. 3.

Nihil enim commune est tribus personis, nisi essentiam vel substantiam significans, sicut hoc nomen *persona*. Proprietas autem neutrum est : nec enim essentiam dicit, nec etiam substantiam significat. Quod essentiam non dicat, patet : essentia enim unit personas : proprietas autem distinguit. Et quod non significet substantiam, patet per hoc, quod ea quæ sic significant substantiam, possunt dici hoc de hoc, ut persona de persona, substantia de substantia, lumen de lumine, Deus de Deo, sapientia de sapientia, sicut in antehabitis de *generatione Filii* determinatum est. Proprietas autem nec in communi nec in speciali dici potest hoc de hoc, ut proprietas de proprietate, vel paternitas de paternitate. Videtur ergo, quod proprietatis nomen non debeat esse commune personis.

Solutio. Ad hæc et similia dicendum est, quod proprietas in personis secundum Catholicam fidem et est persona, et essentia divina. Aliter enim non diceret Gregorius, quod « in personis proprietas, « et in essentia unitas, et in majestate « adoretur æqualitas. » Adoratione enim latriæ, qui est cultus soli Deo debitus, Solutio.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXVII, Art. 1. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

nihil adoratur nisi quod Deus est et essentia divina.

Et utraque assignatio bona est, et Augustini et Hilarii. Sed quia dupliciter dicitur *proprium,* appropriatum scilicet, et approprians : ideo duplex est assignatio. Hujus exemplum est : quia Socrates dicit proprium sicut appropriatum. Socracitas autem, quæ est collectio omnium approprianlium Socratem, est proprium sicut approprians. Augustinus igitut in assignatione sua ponit propria quæ sunt sicut apropriantia, secundum modum significandi posita. Hilarius vero ponit propria quæ sunt sicut appropriata, nec sunt diversa inter se, nisi secundum modum intelligendi, et non secundum rem. Et cum dicitur, Pater est qui genuit, vel qui semper Pater est, hoc idem est secundum rem, Pater semper paternitate Pater est, et paternitate genuit : nec differunt nisi sicut dictum est, quod unum dicit proprium appropriatum, et alterum approprians. Et hæc re in divinis non differunt : quia semper propter indifferentiam simplicitatis quæ est in divinis, approprians est appropriatum, et e converso.

Et per hoc soluta est quæstio hujus particulæ.

Ad 1. Ad id autem quod primo objicitur, dicendum quod fallit secundum accidens. Non enim necesse est idem subjecto et accidenti esse, sicut dicit Aristoteles in II *Elenchorum.* Propter diversum enim modum attribuendi licet essentia semper sit Pater, tamen non necesse est, quod quidquid attribuitur Patri, attribuatur essentiæ. Unde cum generare attribuitur Patri, non oportet quod attribuatur essentiæ.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod illa ratio teneret si proprium univoce sumeretur in assignatione Hilarii, et in assignatione Augustini, et utrumque diceretur sicut constituens in esse personali proprio et singulari : hoc autem falsum est, sicut jam habitum est : et ideo argumentatio non habet locum : proprium enim in uno accipitur sicut approprians, in alio autem sicut appropriatum. Et ideo prius determinatum est, quod cum dicitur : Quia genuit, pater est, *pater* ibi est adjectivum : et cum dicitur : Quia pater est, genuit, substantivum est. Propter hoc non valet divisio : quia nec ex æquo, nec sicut prius et posterius habent se ad esse personale, sed ut idem secundum modum intelligendi diversificatum, secundum quod unum est ut approprians, alterum autem ut appropriatum.

Ad 3. Ad id quod objicitur de assignatione Augustini, jam responsum est in præhabitis. Non enim significatur talis abstractio, ut ita significetur esse in re. Propter quod taliter abstrahentium non est mendacium. Sed fit ut ostendatur diversus modus esse in attribuendo ejus quod distinguitur, secundum quod unum accipitur in ratione distinguentis, et alterum in ratione distincti.

Ad Ad aliud dicendum, quod si secundum rem poneretur distinctio inter distinguens et distinctum : tunc verum esset quod objicitur. Nunc autem non fit ad hoc, sed ad diversum modum intelligendi tantum vel significandi. Nec tamen est vanus : in re enim ipsa secundum rei veritatem diversa attribuuntur uni et alii, et diversum habent modum prædicandi : unum enim prædicatur ut quis, alterum autem ut quomodo se habet quis ad aliquem. Et ideo talis modus intelligendi non est vanus.

Ad qu Ad aliud dicendum, quod quamvis in inferioribus actus generationis qui naturalis est, finitus sit et desinat in generante : tamen in genito quamdiu genitum est, numquam desinit secundum Aristotelem. Id enim quod patris est in genito, continue format illud quod formabile est. Sicut enim formavit id quod a matre est in utero, sic format id quod a matre est ab uberibus post exitum de utero, et sic format id quod a nutrimento est post ablactationem. Et sic, ut dicit Aristoteles, non generatur caro nisi in carne, nec

nervus nisi in nervo, nec os nisi in osse. Sed hoc verum est, quod est generans a genito distinctum subjecto et loco, sicut pater, et in illo cessat generatio. Et est generans genito unitum, sicut id quod est de patre in genito, sicut dicit Aristoteles in libro de *Animalibus*, quod sunt sexus distincti, sicut in gallo et gallina, et generaliter in patre et matre : et sunt sexus uniti, sicut in ovo, et generaliter in partu qui constituitur ex hoc quod est maris et ex hoc quod est fœminæ : et in illo numquam cessat actus generantis manente genito. In divinis tamen non sic est : ibi enim formalis generatio est, vel ad modum formalis : sicut radius generatur a luce, et illi proprium est semper generare radium. Et in hac similitudine loquitur Hilarius dicens, quod « Patri semper proprium est generare Filium sive genuisse Filium : sic enim ab æterno genuit, et numquam generando defecit. » Et hoc modo Dionysius dicit, quod « Filius et Spiritus sanctus sunt divina lumina, et divini flores, qui ab æterno in eadem natura manentes cum Patre, pullulant ex ipso. »

Ad quæst. 2. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod sine præjudicio loquendo, absurdum videtur mihi dicere, quod proprietas non sit in persona. Et licet in divinis quod est et quo est, idem sint, et quod hoc non sit nisi in divinis, sicut probatur in libro de *Causis*, et in aliis locis a multis Philosophis : tamen etiam in divinis in modo significandi differunt, et secundum modum illum significandi significant quo est esse in eo quod est, vel in eo quod quis est. Et sic, sicut jam habitum est, intellectus ille non est vanus : quia aliquo modo refertur ad rem. Et sic etiam distinguens est in distincto, sicut probat sequens objectio.

Ad 2. Ad id autem quod objicitur in contrarium, dicendum est, quod sine dubio hoc movit Gilbertum ad hoc, quod dixit proprietates nec esse in essentia divina, nec esse in persona. Relatio enim ut relatio, non prædicat aliquid intrinsecum ut inhærens essentiæ vel inhærens personæ : eo quod relatio secundum suum esse est ad aliud se habere, et sic prædicat ut extrinsecus existens. Propter quod dixit, quod proprietas nec essentia est, nec persona, nec est proprie res, sed ratio ex comparatione rei ad rem sumpta. Sed quia ex hoc sequitur, cum secundum Augustinum personæ non differant nisi proprietatibus, et quæ sunt relationes et proprietates non sunt nisi in ratione ut dicit, necessario (inquam) sequitur ut personæ non differant nisi ratione tantum, ut dixit Sabellius : videtur mihi, quod temerarium sit ita dicere. Si enim personæ differunt re : cum non differant nisi proprietate, oportet quod proprietas sit res. Dicit enim Damascenus, quod « personæ in omnibus idem sunt, præterquam in ingeneratione, generatione, et processione. » Et ideo etiam Gilbertus in concilio Remensi hoc suum dictum revocavit. Sed hoc verum est, quod re non differunt ab ipsis personis in quibus sunt : sed hoc non est nisi propter indifferentiam simplicitatis, et non propter hoc quod non sint res, sed rationes tantum. Et ideo Præpositivus dixit, quod personæ seipsis differunt : quia differunt proprietatibus quæ sunt hoc quod ipsæ personæ. Omnia enim prima simplicissima seipsis differunt, ut in antehabitis probatum est : quia aliter iretur in infinitum in differentiis.

Ad id autem quod objicitur de distinguere et distingui, dicendum quod oppositi respectus sunt, et quod in diversis sunt : sed ad diversitatem illam sufficit oppositus modus significandi et attribuendi, et diversus modus prædicandi. Persona autem prædicatur ut quis, relatio ut quomodo se habens. Ad 3.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod sicut in *Logicis* determinatum est, quod ex una communitate quæ secundum rem est, multæ causantur communitates tam secundum affirmationem Ad quæst. 3.

quam secundum negationem, quæ sunt modi communitatis secundum quid, et non simpliciter, sicut cum dicitur, Socrates et Plato sunt homo : ex hoc enim quod participatione hominis sunt homo, vere commune est eis homo : et ex hoc quod participant hominem, vere efficiuntur supposita hominis, et est eis commune hoc quod dico, *suppositum* : et quia suppositum non est suppositum nisi quia determinatum est et singulare sive individuum, efficitur eis commune hoc quod uterque determinatum individuum et singulare est : et quia uterque singulare est, efficitur eis commune hunc non esse illum, quod utrique convenit, et est commune secundum negationem. Et omnes isti modi sunt modi communis primi quod vere commune est. Et ita est in divinis, quod nihil ibi vere commune nisi natura divina. Modi autem habendi naturam divinam, sunt modi existentiæ singularis proprietate determinati, et illi sunt modi secundum negationem quo unus non est alter.

Et si inferatur ex hoc, quod tale commune est simpliciter, patet quod incidit fallacia secundum quid ad simpliciter. Natura enim commune est simpliciter in divinis, communitas autem quæ causatur ex modis habendi naturam, est communitas secundum quid : et præcipue in eo quod est commune secundum negationem.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

De comparatione notionum ad essentiam divinam, utrum scilicet sint essentia divina, vel in essentia divina[1] ?

Deinde quæritur de comparatione istarum notionum ad essentiam divinam, et quæritur, Utrum notiones sive proprietates sint essentia divina, vel in essentia divina ?

Quæritur ergo primo, Utrum proprietates sint essentia divina, vel Deus?

Videtur, quod sic.

1. Dicitur enim in præfatione Gregorii, quod « in personis adoretur proprietas : » nihil autem adoratur nisi Deus adoratione latriæ : ergo proprietas sunt Deus. Si autem sunt Deus, sunt essentia divina.

2. Adhuc, Octava distinctione primi libri *Sententiarum* ponitur verbum Augustini ex libro XI de *Civitate Dei* acceptum, quod « ideo Deus dicitur simplex, quia est hoc quod habet, excepto hoc, quod quælibet persona relative ad alteram dicitur, nec est ipsa [2]. » Cum igitur in Deo Patre sit paternitas, et aliæ proprietates in aliis personis quæ Deus sunt, sequitur quod proprietates sunt Deus et essentia divina.

3. Adhuc, Arguit beatus Bernardus contra Gilbertum Poretanum. Si paternitas vel alia proprietas non est Deus, vel essentia divina : tunc vel est major Deo, vel æqualis, vel inferior Deo, aut nihil. Non nihil : quia nihilo non distin-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 10. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 10.

guitur persona a persona. Nec inferior : quia Pater inferiori se non est pater : paternitate autem pater est : similiter Filius filiatione, et Spiritus sanctus processione : proprietas ergo non est inferior Deo. Nec æqualis : quia non possunt esse duo æqualia principia, sicut in antehabitis determinatum est et probatum in tractatu de *Bono*. Nec major : quia, sicut dicit Anselmus, non potest cogitari majus Deo. Ergo relinquitur, quod proprietas sit Deus et essentia divina : quia aliud esse non potest.

Sed contra. IN CONTRARIUM videtur,

1. Quod dicit Augustinus in libro VII de *Trinitate* : « Substantia Patris ipse Pater est, non quo est Pater, sed quo est.[1] » Pater idem est cum Patre : et hæc est proprietas Patris. Ergo proprietas videtur non esse substantia Patris.

2. Adhuc, Arguunt quidam, quod si proprietas essentia est, tunc supposita essentia supponeretur proprietas, et e converso. Sic enim est in his quæ convertuntur secundum supposita, quo supposito uno supponitur reliquum : sequitur enim, si homo currit, risibile currit : si Socrates currit, crispus musicus Sophronici filius currit. Sed supposita essentia non supponitur proprietas. Ergo a destructione consequentis, proprietas non est essentia.

3. Adhuc, Essentia est uniens personas : proprietas autem distinguens. Uniens autem et distinguens non possunt esse idem, Dicit enim Aristoteles in I de *Generatione et Corruptione*, quod idem eodem modo se habens, semper facit idem. Cum ergo omne divinum semper eodem modo se habeat, si essentia et proprietate essent idem, sic essentia semper uniret, et proprietas semper uniret, et numquam distingueret.

4. Adhuc, Deducendo ad inconveniens : Si proprietas est essentia : tunc aut est in Patre, aut non est in Patre. Si est in Patre : aut per eumdem modum quo essentia est in Patre, aut per alium. Si per eumdem : sed essentia est in Patre uniens Patrem cum Filio et Spiritu sancto : ergo proprietas est uniens Patrem cum Filio et Spiritu sancto : quod absurdum est : quia proprietate distinguitur Pater a Filio et Spiritu sancto. Si per alium : tunc cum alietatis illius causa non possit esse Pater, quia ille eodem modo se habet : nec essentia, quia etiam illa eodem modo se habet : nec identitatis proprietas cum essentia, quia identitas non est causa diversitatis sive alietatis. Relinquitur, quod alietatis illius causa non est alia, nisi quia proprietas non est essentia.

ULTERIUS quæritur, Si proprietas sit in essentia[2]? Quæst. 2.

Et videtur, quod non : quia

1. Secundum hoc essentia substaret proprietatibus, quod est contra Boetium in libro de *Trinitate*, qui dicit, quod nulli substat.

2. Adhuc, Secundum hoc essentia determinaretur proprietatibus et distingueretur, quod esse non potest. In præcedentibus enim determinatum est in quæstione de *generatione Filii*, quod essentia nec distinguit, nec distinguitur, nec aliqua proprietate determinatur.

3. Adhuc, Si proprietas esset in essentia : tunc proprietate denominaretur essentia, sicut album ab albedine. Hoc autem non videtur : proprietas enim non denominat nisi quod determinat : essentiam autem non determinat : ergo nec denominat.

4. Adhuc, Si proprietas esset in essentia : tunc esset in ea sicut in hypostasi sive in supposito, et sic omnis proprietas esset in ea : esset ergo ut una hypostasis omnium proprietatum, sive ut unum suppositum, quod expresse contra fidem est : ex hoc enim sequeretur, quod esset

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. VII de Trinitate, cap. 7.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIX, Art. 9. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

una persona sicut una essentia, quod fuit hæresis Sabellii.

5. Adhuc, Ex hoc sequeretur, quod illa hypostasis esset quina propter quinque notiones : et sic Deus deberet dici quinus, et non trinus : esset enim quinque unus, non trium unus.

Quæst. 3. Ulterius quæritur. Si sicut proprietas essentia est, ita recipiat tam substantiva quam adjectiva prædicata de essentia, sive nominaliter, sive verbaliter, sive participialiter prædicentur : ut si dicatur, quod sicut essentia est uniens tres personas, sic uniens proprietates : et sicut essentia est creans, ita proprietas creans : et sicut Deus est regens mundum, ita proprietas regens et gubernans : et sicut est Deus de Deo, sic proprietas sit de proprietate?

Et videtur, quod sic : quia in his quæ omnino eadem sunt, quod convenit uni, convenit et alteri. Si ergo ista attribuuntur essentiæ, attribuuntur et proprietati.

Sed contra. Si vero ad hoc aliquis velit respondere, quod non propter diversum modum significandi proprietatis et essentiæ. Hoc nihil est : quia etiam persona et essentia habent diversum significandi modum : et tamen quæ attribuuntur essentiæ, attribuuntur in talibus etiam personæ. Persona enim creans est et regens mundum, et persona de persona, et persona etiam communiter et pluraliter prædicatur de personis, licet singulariter non prædicetur.

Solutio. Ad quæst. 1. Solutio. Dicendum, quod propter indifferentiam simplicitatis quæ est in divinis, eo quod quidquid in divinis est, in fine simplicitatis est, et (sicut dicit Augustinus) Deus est quidquid habet, nulla potest esse in eo diversitas : eo quod omnis diversitas rei inducit compositionem, in tantum quod Præpositivus dixit, quod proprietates non essent in persona, sed essent ipsa persona : eo quod Aristoteles probat in IV *Physicorum*, quod nihil est in seipso. Præpositiones enim, ut dicit Priscianus, transitivæ sunt et diversitatem notant. Et si diceretur proprietas esse in persona, notaretur diversitas inter proprietatem et personam, quæ nulla est.

Et si objicitur Præpositivo illud præfationis, « In personis proprietas. » Respondet dicens impropriam esse locutionem, et sensum esse hunc : In personis proprietas, hoc est, in personis quæ sunt proprie, adoretur æqualitas. Propter hanc ergo causam necessarium est ponere, quod proprietas sit essentia et Deus.

Unde adducta ad hoc in prima parte articuli, concedenda sunt.

Ad ob. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod non est intentio Augustini dicere, quod proprietas non sit essentia divina : sed cum duo secundum modum intelligendi sint in Patre, scilicet quod est absolute, et quod est Pater determinatus quis in esse personali : quod Pater est absolute, habet ab essentia : quod autem Pater est Pater determinatus quis in esse personali, secundum modum intelligendi non habet ab essentia, sed a proprietate. Cujus exemplum est, si dicatur, iste albus est : ab alio habet quod est, et ab alio quod albus est : ab essentia enim habet quod est, ab albedine autem quod albus est. Hoc tamen non est simile usquequaque : quia in inferioribus non est idem quod est et quo est : in divinis autem idem est re, differens tamen secundum modum significandi. Unde cum dicit Augustinus, Essentia est qua est, vel quod est Pater, essentia est ablativi casus : sic enim essentia est, quod Pater est : et sic proprietate non est, quod Pater est. Et eodem modo proprietate est, quod Pater est : et proprietate non est, quod Pater est, hoc est, esse absolutum habet : et est constructio ablativi in vi causæ formalis cum hoc verbo, *est*. Et non intendit dicere Augustinus, quod proprietas non sit essentia. Et essentia non est nominativi casus. Et in argumento est fallacia amphibologiæ, vel æquivocationis secundum quosdam alios.

2. Ad aliud dicendum, quod in divinis ad hoc quod supposito uno non supponatur reliquum, magis operatur diversus modus significandi, quam identitas rei possit operari in opposito. Et causa hujus est : quia quilibet terminus in divinis positus, modum significandi habet a seipso, sive a suo proprio significato : identitatem autem rei non habet a seipso, sed a summa simplicitate quæ est in divinis. Propter quod non sequitur, si hoc est idem illi, quod supposito hoc supponatur illud : vel quod illud quod attribuitur uni, attribuatur alteri : identitas enim rei non excludit diversum modum significandi.

3. Ad aliud dicendum, quod uniens et distinguens in summe simplicibus sunt idem re : summe enim simplicia seipsis distinguunur, sicut etiam distinctum et simplicissime unum idem sunt, ut patet in persona et essentia, quod idem sunt re.

Ad dictum autem Aristotelis dicendum, quod idem non eodem modo se habens sed secundum diversum modum significandi, non est inconveniens, quod diversa faciat, sicut paulo ante dictum est.

4. Ad aliud dicendum, est, quod proprietas est essentia, et est [in Patre, et non per eumdem modum. Et si quæritur, Quis sit modus ille ? Dicimus, quod est modus significandi, et non est modus alterius rei et alterius rei. Modus enim significandi, ut jam dictum est, non ex re sumitur, sed ex modo significandi per terminum, sicut patet. Albus enim, albi, albo, vel albus, alba, album, idem nomen est, et eamdem rem significat : tamen secundum diversum modum significandi per terminum, aliqua conveniunt uni quæ non conveniunt alteri. Et per hoc patet, quod quia proprietas est in Patre et per modum proprietatis, et essentia est in Patre per modum essentiæ : ideo uno modo significandi significari non possunt : quia alietatis illius causa non est diversitas rei, sed diversitas propriorum modorum significandi essentiam et proprietatem.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum est, quod proprie loquendo proprietas non est in essentia[1]. Ad quæst. 2.

Et concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ.

Ad hoc quod objicitur, quod Deus deberet dici quinus, solvendum est non propter argumentum quod nullum est, sed propter quæstionem quæ consuevit fieri, Quare non dicitur quinus, sicut trinus ?

Dicendum, quod cum dicitur *trinus*, sensus est, trium unus : et cum dicitur *trium*, intelligitur, quod quilibet trium est per se existens, sive subsistens in seipso. Dicit enim Richardus, quod persona est existens per se solum secundum singularis existentiæ modum. Et propter tales tres in una natura existentes, dicitur Deus trinus et unus. Proprietas autem secundum modum significandi proprietatem, non dicit existens per se solum, sed, ut ita dicam, insistens in quodam : et ideo non dicit unum, nec duos, nec tres : sed dicit quoddam quod est unius, vel duorum, vel trium, et non ponit numerum per se existentium. Plures enim proprietates sunt in una persona, et non faciunt numerum personarum sive per se existentium. Et hæc est causa quare propter personas dicitur *Deus trinus*, et non propter notiones dicitur *Deus quinus*. Hæc est etiam causa, quare propter notiones quæ sunt in Patre, non dicitur] *Pater trinus :* et propter notiones duas quæ sunt in Filio, non dicitur *Filius binus*. Relatio enim sive proprietas non multiplicat hypostasim in qua est, ut una fiat plures : sed oppositio relationis unam distinguit ab alia, et sic multiplicat Trinitatem, ut dicit Boetius :

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIX, Art. 9. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

eo quod opposita correlativa in uno esse non possunt. Et talis multiplicatio non est ex proprietate secundum quod proprietas est, sed ex proprietate personali, secundum quod oppositionem habet ad correlativum sibi oppositum.

Ad quæst. 3. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum est, quod modus significandi proprietatem attendendus est. Sicut enim jam dictum est, proprietas non potest significari ut existens per se solum : et quia nihil agit nisi quod est existens per se solum, non potest significari ut agens.

Adhuc, Quia relatio existentium est quæ per se sola sunt, non potest significari modo relativi quod exercitam habet relationem, licet significetur modo relativi quod conceptam habet relationem.

Adhuc, Cum proprietas in aliquo sit et singulariter conveniens, non potest significari modo essentiæ quæ semper communis est, et plures uniens, licet significetur ut hoc in eo qui habet naturam. Et ideo secundum modum significandi non possunt convenire ei illa quæ repugnant modo significandi proprietatem, sed ea quæ non repugnant. Et ideo unire vel uniens, quod modum essentiæ dicit, non potest convenire proprietati : et Deus de Deo, quod modum relativi dicit, proprietati non convenit. Similiter creans, regens, gubernans, et cætera, quæ modum agentis dicunt, proprietati non conveniunt. Et similiter est de his quæ appropriantur per se existentibus, ut potens Patri, sapiens Filio, amans vel diligens Spiritui sancto : quæ proprietati convenire non possunt, eo quod proprietas non significatur ut per se existens, sed ut in quodam. Sed quæcumque significant essentiam absolute dictam et ab omnibus his modis separatam, dicuntur etiam de proprietate. Unde paternitas deitas est, essentia est, Deus est. Vel si dicantur de essentia per abnegationem ejus quod essentiæ non convenit secundum seipsam, sicut increatam esse, immensam esse, æternam esse, ubique esse, simplicissimam esse : hæc quia modo significandi proprietati non repugnant, dicuntur etiam de proprietate. Propter quod etiam proprietas, sive paternitas, sive alia, increata est, immensa est, æterna est, ubique est, simplicissima est.

Et per hoc patet solutio quæstionis. A

Ad objectum in contrarium, dicendum quod diversus modus significandi proprietatem et essentiam causa est : sed hoc non impedit in persona : quia non est idem modus significandi proprietatem et personam. Persona enim significatur ut per se existens : et ideo conveniunt ei tam adjectiva quam substantiva existentis per se. Proprietas autem non sic significatur, sed ut in quodam existens : et ideo talia prædicata, sive adjective, sive substantive prædicata, ei non conveniunt. Cujus ratio potest esse : quia ea quæ sunt in intellectu alicujus, per se prædicantur de ipso, ut de homine animal et substantia, et ea quæ conveniunt animali et substantiæ per se similiter. Quia persona de intellectu suo ponit essentiam, persona enim suppositum essentiæ est, ideo prædicata de essentia prædicantur de persona. Proprietas autem quantum est de intellectu suo, nec ponit essentiam in recto, nec in obliquo : et ideo proprietas non recipit prædicata de essentia quæ modum essentiæ dicunt : proprietas enim non est essentiæ, sed personæ.

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

Quæ sit comparatio notionum sive proprietatum ad personam [1] *?*

Tertio quæritur, Quæ sit comparatio harum notionum sive proprietatum ad personam ?

Videntur enim non esse persona.

1. Si enim paternitas est Pater, sequi videtur, quod si Pater generat, quod paternitas generat. Hoc autem, falsum est, ut jam habitum est. Quod enim generat, per se existens est : paternitas autem non significatur ut per se existens.

2. Similiter, Si filiatio Filius est, videtur sequi, quod filiatio est ille qui est genitus. Sed in divinis genitus est in generante per indifferentiam essentiæ, sicut Filius in Patre, et Pater in Filio : et sic sequeretur, quod filiatio esset in Patre : et in quocumque est filiatio, est Filius : ergo Pater est Filius : quod valde est inconveniens : quia dicit Augustinus, et idem dicit Richardus, quod nec fides permittit, nec intellectus admittit, quod ille qui est ab aliquo, sit idem masculine cum eo a quo est, licet neutraliter idem sit cum ipso, quod admittunt et fides et intellectus. Eodem modo sequitur, quod Filius est Pater : quia Pater est in Filio : et paternitas est Pater : ergo paternitas est in Filio.

3. Adhuc, Vicinius se habent persona et notio, quam persona et essentia. Notio enim sive proprietas ad minus in obliquo dicunt personam de intellectu suo : essentiam autem non dicunt : nec in divinis enim, nec in inferioribus essentia de intellectu notionis est vel proprietatis. Proprietas enim per subjectum definitur, ut dicit Aristoteles in VIII *primæ philosophiæ*. Essentia autem, ut dicit Boetius, nulli subjectum est. Cum ergo essentialia quædam dicuntur de proprietate, ut jam habitum est, propter identitatem proprietatis ad essentiam, multo magis personalia dicentur de proprietatibus propter identitatem proprietatis ad personam. Cum enim dicitur proprietas in intellectu suo habere personam ut in qua est, vicinior est intellectui proprietatis persona, quam essentia.

4. Adhuc, Si definio *simum* adjective dictum, aliter definio quam *simitatem* substantive dictam. Simum enim dico, quod est nasus curvus : et sic simum et nasus curvus sunt idem : et quod attribuitur uni, attribuitur alteri. Si autem definio simitatem substantive dictam, dico quod simitas est nasi curvitas : et sic simitas et curvitas non sunt idem : quia sic curvitas est genus, et simitas est species : et per hoc quod additur, *nasi*, contrahitur per differentiam. Genus autem et species non sunt idem. Et sic videtur esse inter paternitatem et Patrem. Unde si paternitas omnino ponatur idem esse cum Patre, videtur quod quidquid attribuitur uni, attribuatur alteri : et sic si Pater generat, paternitas generat. Si autem non omnino ponantur esse idem, sicut curvitas et simitas : tunc verum est, quod non quidquid convenit uni, convenit alteri.

5. Adhuc, Objiciunt quidam quod prima simplicissima reflectuntur super se, sicut unitas seipsa est una : sed paternitas simplicissimum est : cum ergo determinet ad generandum, et sit proprietas activæ generationis, videtur, quod seipsa generat : et sic actus notionalis personæ attribuitur proprietati.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXVIII, Art. 7. Tom. XXVII ujusce novæ editionis.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod secundum Catholicam fidem est proprietas persona illa cujus est proprietas : et hoc est propter indifferentiam simplicitatis et identitatem ejus quo est ad id quod quis est, sive quod est, secundum quod suppositum quod est esse dicitur. Proprietas enim dicitur quo est persona a persona : eo quod proprietas determinans est esse personale ut sit hæc substantia, vel illa. Hypostasis autem sive suppositum est sicut determinatum, ut sit hæc persona, vel illa. Sed si proprietas substantive per abstractionem significetur, et non adjective, et quasi per contractionem : tunc nullo modo adjective notionalia quæ conveniunt personæ, vel nominaliter, vel verbaliter, vel participialiter possunt attribui proprietati substantive significatæ. Et hujus causa paulo ante dicta est. Talia enim adjectiva quærunt et innituntur substantivis non solum per se existentibus, sed etiam significatis ut per se existentibus, sicut est hypostasis, sive suppositum singulare. Proprietas autem ut proprietas, licet idem sit cum tali supposito realiter, tamen non significatur ut per se existens, nec tali modo significari potest, quia non significaretur ut proprietas. Et ideo adjectiva per se existentis ut per se existentis, proprietati quæ ut proprietas abstracte significatur, attribui non possunt. Et ideo paternitas nec est generans, nec generat, nec filiatio generatur, nec processio procedit.

Ad 1. AD PRIMUM patet solutio ex dictis : quia propter diversum modum significandi non oportet si Pater generet, quod paternitas generet.

Ad 2. AD ALIUD dicendum est, quod licet verum sit quod concludit, tamen ex virtute argumenti non sequitur. Quia licet in divinis genitus sit in generante, et e converso : hoc non dicitur propter hoc, quod proprietas geniti ut proprietas sit in generante, quia hoc est impossibile : sed dicitur propter indivisionem et geniti. Primo autem modo procedit argumentum, et ideo non valet.

AD ALIUD dicendum, quod vicinitas vel longinquitas ab intellectu proprietatis, non est causa quare id quod attribuitur uni, vel attribuatur, vel non attribuatur alteri : sed potius repugnantia ad modum significandi unum, et ad modum significandi alterum. Id enim quod non potest esse nisi per se existentis et perfectum esse habentis in seipso, nullo modo potest convenire vel attribui ei quod non potest significari ut in seipso existens et in quodam esse habens. Et sic se habet proprietas ad personam, ut rotunditas ad circulum, et simitas ad nasum. Et ideo adjectiva significantia actus vel passiones talium subjectorum, talibus proprietatibus abstracte significatis, nullo modo attribui possunt, sicut patet in exemplis. Emungere enim vel emungi non attribuitur simitati, sed naso simo. Similiter inficere anhelitum, non simitati, sed naso simo attribuitur, licet simitas nasum ad hoc determinet. Similiter tangere in puncto planum non attribuitur rotunditati, sed rotundo, licet rotunditas rotundum ad hoc determinet.

AD ALIUD dicendum, quod non sunt omnino eadem quæ realiter sunt eadem : sed oportet, quod etiam modo significandi essent eadem : et ideo non procedit argumentum, sicut patet ex prædictis.

AD ULTIMUM dicendum, quod ad hoc quod simplicissima seipsa determinent, oportet quod idem sit in subjecto et prædicato adjective et substantive significatum : sicut cum dicimus, unitas est una, et differentia seipsa differt. Sic autem non est hic, paternitas generat, et filiatio generatur : et ideo non est simile quod inducitur pro simili.

Ex omnibus his quæ dicta sunt, quasi ex corollario patet etiam, quod una notio de alia non potest prædicari per hoc verbum, *est*, etiamsi proprietates sint in eadem persona, propter scilicet oppositos vel diversos modos significandi hanc notionem vel illam. Dico autem *opposi-*

tos, ut paternitas, et filiatio : *diversos* autem, ut paternitas, et innascibilitas. Sicut enim unitas essentiæ non excludit diversitatem personarum, sed admittit eam : ita unitas personæ non excludit diversitatem notionum, sed admittit eam. Et si fiat tale argumentum : Pater innascibilitas est : paternitas non est innascibilitas : ergo paternitas non est Pater : fallacia accidentis est, sicut hic : animal est genus : homo non est genus : ergo homo non est animal.

QUÆSTIO XL.

De nominibus diversificativis inter personas differentias significantibus.

Quarto, Quæritur de nominibus diversificativis inter personas differentias significantibus.

Et quæruntur duo. Primo enim quæritur de nominibus quæ per se distinctionem personarum significant, sicut alius, discretus, distinctus, et hujusmodi.

Secundo, De his quæ secundum intellectum suum talia excludunt, ut solus, tantum : dicimus enim solus, non alius : et dicimus tantum unus, non duo vel tres.

MEMBRUM I.

An nomina diversitatem notantia sicut alius, discretus, distinctus, etc., possint esse in Trinitate, propter distinctionem quam faciunt proprietates personales[1] *?*

Primo ergo quæritur, An nomina diversitatem notantia possint esse in Trinitate, propter distinctionem quam faciunt proprietates personales ?

Et videtur, quod sic.

1. Dicitur enim in symbolo Athanasii : « Alia persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. »

2. Adhuc, In primo *Sententiarum*, distinctione V, dicitur ex verbis Augustini, quod « Pater non genuit se Deum, sed alium qui est Deus. »

3. Adhuc, Ibidem, « Pater de se genuit alium se. » Et exponit Magister, hoc est, genuit alium qui est hoc quod ipse.

4. Adhuc, In primo libro *Sententiarum*, distinctione IV, sæpe ostenditur, quod nulla res seipsam generat ut sit. Si ergo Pater genuit Filium, constat quod alium a se genuit. Et si alium : ergo diversum et differentem a Patre et distinctum. Et quæcumque alia diversitatem notant, videntur ex hoc inferri.

In contrarium hujus est, quod Sed contra.

1. Cum dicitur, Alius est in persona Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus : ille terminus, *alius*, qui est relativum diversitatis, novam significationem non

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum. Dist. IX, Art. 4. Tom. XXV hujusce novæ editionis nostræ.

ccipit (aliter enim æquivocus esset in divinis et in aliis) sed communiter notat diversitatem substantiæ. Cum enim dicimus, Alius est Petrus a Paulo, non diversitatem colorum, vel alterius qualitatis notamus, sed diversitatem substantiæ. Cum ergo dicitur, Alius Pater, alius Filius, diversitas substantiæ videtur notari : et hæc est hæresis Ariana.

2. Adhuc, Idem et diversum opponuntur, sicut vult Aristoteles in X *primæ philosophiæ* et in VII *Topicorum* : ergo sunt circa idem. Est autem idem in substantia. Unde ibidem in X *primæ philosophiæ* dicitur, quod « unum in substantia facit idem. » Ergo videtur, quod diversum et aliud etiam in substantia sit. Ubicumque ergo ponitur talis terminus, videtur substantiæ referre diversitatem. Nulla autem substantiæ diversitas est in divinis. Ergo videtur, quod talia nomina diversitatem notantia non possint poni in divinis.

3. Adhuc, Hilarius in libro VII de *Trinitate* dicit : « Sicut in Patre et Filio credere duos deos impium est, ita Patrem et Filium singularem Deum prædicare sacrilegum est. Nihil in his novum, nihil diversum, nihil alienum, nihil separabile est. » Ex hoc accipitur, quod in Deo relativa talia, alius, diversus, separativus, alienus, poni non possint.

4. Adhuc, Augustinus in libro *Quæstionum veteris ac novæ legis*, quæst. 122 : « Unus est Deus, non singularis. » Constat, quod hoc nomen, *unus*, formaliter accipitur, ut sit sensus, unus Deus, hoc est, unicus : et sic unus est idem quod idem, et idem et diversum opponuntur, alius autem sequitur ad diversum : si ergo unus Deus est, alius et diversus in Deo poni non possunt.

5. Adhuc, Ambrosius in libro V de *Trinitate* dicit : « Quod unius est substantiæ, separari non potest, etsi non sit singularitatis, sed unitatis. Deus unus cum dicitur, nequaquam Trinitatem deitatis excludit : et ideo non quod singularitatis sed quod unitatis est, prædicatur [1]. » Videtur ergo, quod quæcumque notant separationem substantiæ, sicut alius, et diversus, in divinis poni non possint.

Quæ[st.]

Ulterius quæritur de hoc nomine, *differens*, utrum in divinis poni possit ?

Et videtur, quod sic.

Dividitur enim differentia a Porphyrio in communem, et propriam, et magis propriam. Ad communem autem differentiam sufficit, quod differat proprietate. Cum ergo una persona ab alia proprietate differat, videtur quod differentia et differens et hujusmodi, sive substantive, sive adjective sumpta, in divinis admittantur.

Sed [contra.]

In contrarium est quod dicitur in præfatione : « Quod de tua gloria, revelante « te, credimus, hoc de Filio tuo, hoc de « Spiritu sancto sine differentia discre- « tionis sentimus. »

Quæ[st.]

Ulterius quæritur, Quæ differentia sit inter ea quæ dicit Hilarius, solitudo, singularitas, novum, diversum, alienum, separabile ? quæ omnia dicit excludi a Trinitate.

So[l.] Ad [...]

Solutio. Ad hoc ultimum primo respondendum est, et dicendum, quod diversitas significationum horum nominum partim ex significato, et partim ex consignificato accipitur. Si enim significatum attenditur, *solitudo* sive *solitarius* dicit exclusionem consortii a loco : et quia Deus ubique est, ita quod quælibet persona est ubique, Deus solitarius esse non potest, nec solitudo cadit in Deum. *Singularitas* autem et singularis dicit individuationem per accidentia quæ uni soli conveniunt : et ideo ex consequenti dicit exclusionem plurium : singularis enim est, non plures : eo quod dicit Al-

[1] S. Ambrosius, Lib. V de Trinitate, cap. 2.

gazel in logica sua : « Singulare per accidentia incommunicabile efficitur. » Et quia in divinis nec individuatio est, nec aliquid prædicatur ut accidens, ut dicit Augustinus, et jam in antehabitis determinatum est : nec (sicut dicit Anselmus) unitas consortium plurium excludit, et ideo unitas illa singularitatis non est : ideo singularitas a divinis excluditur. *Alienum* autem est idem quod alterius generis : et genus non potest ibi accipi nisi pro natura : et quia nulla alia est natura in divinis, ideo alienum excluditur a prædicatione de divinis. *Novum* autem mutationem dicit. In omni enim mutatione, sive substantiali, sive accidentali, sive locali, id quod mutatur, continue novum fit : est enim talis mutatio vel renovatio formæ, vel renovatio situs : et quia nihil talium in divinis est, ideo dicit Hilarius, quod novum a Deo removetur. *Diversum* autem dicitur quasi in duo versum, vel non idem cum eo a quo diversum dicitur : et ideo diversum indicat naturam, et etiam compositionem : et quia neutrum illorum in divinis est, ideo Hilarius etiam hoc si proprie accipiatur, a divina excludit prædicatione. *Discretum* autem ex modo significandi per compositionem, dicit per visum singulariter acceptum ab alio separatum. Sicut dicimus nos discrete videre Paulum, quando non in communi, in homine scilicet, sed ab aliis distinctum singulariter videmus eum, in suis propriis cognoscentes. Et ideo quia hoc fit visu interiori et exteriori : et interiori visu fidei et intellectus in suis propriis accipimus Patrem sine Filio, et Filium sine Patre, et Spiritum sanctum sine utroque istorum, ideo hoc a divina prædicatione non removetur : quia in illa magis proprie convenit. Discretum enim est, quod discernitur : discernitur autem quod distinctum est, et ab aliis in suis propriis cernitur.

Et quod objicitur de præfatione, dicendum est, quod non intendit dicere, quod personæ sint sine personali discretione inter se, sed quod nulla sit discretio inter personas et gloriam majestatis divinæ. Distinctus autem et distinctio ex modo suæ compositionis dicit diversum in tactu : distinctum enim est in tactu ab aliis separatum. Et quia tactus duplex est, scilicet corporalis, secundum quem tangere ea dicimus, quorum ultima sunt simul, ut in VI *Physicorum* dicit Aristoteles. Et tactus spiritualis, secundum quem tangere dicimur, ut dicit Augustinus, quorum veritatem sine medio accipimus, ita quod accipimus veram personam Patris, veram personam Filii, veram personam Spiritus sancti : et alio tactu contingimus Patrem, alio Filium, alio Spiritum sanctum : ideo distinctum esse et distinctio secundum prædicationem a divinis personis non removetur : quinimo, sicut dicitur, Act. xvii, 26 et seq., ab hominibus omnibus quæritur tangi. Dicit enim sic Paulus : *Definiens statuta tempora, et terminos habitationis hominum, quærere Deum, si forte attrectent eum, aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus. Alius* autem alietatem substantiæ quidem dicit, sed non alietatem substantiæ quæ semper in prædicamento substantiæ est, sed alietatem etiam accidentium quæ ut substantia significatur. Unde dicimus, alius color est albus, et alius niger : et alia est albedo, et alia nigredo. In divinis tamen substantia quæ est suppositum, Græci *substantiam* vocant : quia aliud est suppositum sive hypostasis Filii, et alia hypostasis Spiritus sancti. Propter hoc dicitur, alius in persona Pater, et alius Filius, et alius Spiritus sanctus, licet unius sint naturæ.

Et sic patet quæ istorum et qua ratione ad divinam prædicationem admittantur, vel removeantur ab eadem.

Per hoc patet solutio ad prima quatuor. Quia enim alia est hypostasis Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. Hypostasis enim dicit suppositum cum Ad 1, 2, 3 et 4.

proprietate distinctum, secundum quod substantia dicitur a substando, non a communi natura quæ substantia est : eo quod vere substat, et res perfecta est in seipsa. Ideo vere est alia persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti : et tamen non differunt nisi proprietate : quia proprietas ipsa tale suppositum, sive talis hypostasis, sive etiam talis substantia est.

Ad object. 1 Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum est, quod novam significationem hoc nomen *alius* non accipit : significat enim alietatem suppositi vel hypostasis : quia hoc modo substantia dicitur. Nec est hæc hæresis Ariana. Arius enim dixit aliam esse substantiam Patris, et aliam Filii, secundum quod substantia communis natura dicitur, et quæ absolute prædicatur, et non ad aliud : et non dixit esse substantiam quæ ad aliud dicitur, ut Pater quando Pater ut substantivum accipitur. Pater enim ad aliud dicitur : et (sicut dicit Damascenus) Pater non est quid ἀναπόστατον, hoc est, sine hypostasi existens, sed hypostasis in seipsa perfectum esse habens.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum est, quod ex hoc non probatur, quod aliud vel alia notant diversitatem vel alietatem, nisi substantiæ quæ est hypostasis, et non illius quæ natura est communis. Et sic est quando dicimus Petrum alium a Paulo. Non enim notatur, quod aliud sit in natura humana, sed idem : sed notatur, quod alius sit in persona. Et hoc patet, quia quotiescumque alius ab alio dicitur, proprie diversitas sive alietas illorum in aliquo communi designatur. Non enim dicitur homo alius ab asino, nisi in hoc communi quod est animal, in quo communi non ponitur alietas, sed in suppositis illius communis. Nec dicitur Petrus alius à Paulo, nisi per hoc commune quod est homo. Et sic dicitur alia persona Patris, alia Filii in hoc communi quod est Deus, quod commune est re, et non ratione tantum. Similiter diversum non significat diversitatem naturæ communis, sed hypostasis tantum : et hoc sufficit. Nisi diversitas valde stricte acciperetur, ut solum illa diversa dicerentur, quæ diversam habent substantiam quæ ad se et absolute dicitur. Sic enim dicit Augustinus, quod nulla in Deo diversitas est. Et hoc probat Magister in primo *Sententiarum*, distinct. VIII : « Si enim talis esset in Deo diversitas, vel tale esset diversum, non posset in eo esse summa simplicitas. »

Ad obj. Ad dictum Hilarii jam patet solutio per explanationem paulo ante dictam. Nec separatio in divinis est. Separata enim proprie sunt loco et subjecto distincta et divisa : et hoc in Deum non cadit. Joan. xiv, 11 : *Ego in Patre, et Pater in me est.* Aliquando tamen *separatio* large sumitur : et tunc quocumque modo distincta, separata dicuntur, sicut dicit Boetius, quod ea quæ natura non separantur, intellectu dividuntur et separantur. Ut si intelligam Deum, et non intelligam eum esse bonum. Et in idem concordat Damascenus, qui dicit subtilibus intelligentiis dividi quæ per naturam unum sunt. Sic discreta et distincta separata esse dicuntur, hoc est, separatim accepta. Et sic posset concedi separatus esse Pater a Filio : sed hoc non est proprium : et ideo non est extendendum, etiamsi in auctoritate inveniatur.

Ad o. Et per hoc idem patet ad dictum Augustini quod sequitur solutio. Oppositio enim quæ est inter idem et diversum, non requirit nisi diversitatem hypostasis, et non naturæ : et quando dicitur unus Deus, intelligitur unus in natura, et unitas in natura non excludit diversitatem hypostasis.

Ad Ad dictum Ambrosii dicendum est, quod sicut paulo ante dictum est, unitas singularitatis per individuationem est, et excludit pluralitatem hypostasium : et ideo in divinis non prædicatur. Unum autem unitatis essentiæ dicit unitatem unientis personas : et ideo non excludit pluralitatem personarum, nec Trinitatem : et ideo in divinis prædicatur.

st. 1. Ad id quod ulterius quæritur de hoc nomine, *differens*, dicendum quod procul dubio in divinis *differens* non proprie admittitur, sicut nec differentia : quia nec per substantialem differentiam, nec per accidentalem differunt personæ. Et si inveniatur in auctoritate, dicendum est, quod per translationem dictum est, ut ostendatur, quod non eædem sunt personæ, sicut dicit Sabellius, secundum quod etiam Aristoteles dicit, quod « idem est, a quo non differt differentia. » Et in VI *Topicorum* : « Quantulamcumque differentiam assignantes, ostendentes erimus, quoniam non idem. » Ibi enim differentia dicitur quidquid unum ab alio distinguit : et quia proprietates distinguunt personas, translato nomine proprietatis differentiæ dicuntur.

t. et 2. Ad id quod objicitur in contrarium, jam solutum est, et similiter ad ultimum.

MEMBRUM II.

De dictionibus exclusivis in prædicationibus divinis.

Secundo, Quæritur de his quæ secundum intellectum suum talia excludunt, ut tantum, unus, solus. Dicimus enim *solus*, non alius, et tantum *unus* dicimus, non duo, vel tres. Et quia talia nomina terminos numerales supponunt et excludunt, secundum quod denominant ea a quibus exclusionem faciunt. Cum enim dicimus, solum unus, vel solum duo, vel soli tres, non solum excludimus alios, sed etiam eos qui sunt in diverso numero, ut soli tres, non quatuor, non quinque, non sex, non plures.

Ideo necesse est duo quærere circa hoc.

Quorum unum est, Quam exclusionem notet dictio exclusiva circa terminum cui conjungitur, ut cum dicitur solus Pater est, vel solus Deus.

Secundum est, Quid circa idem a quo fit exclusio dicant nomina numeralia circa talia posita, sive talibus adjuncta, ut unus, duo, tres, sive unus, una, unum, sive etiam plures, pauciores, et hujusmodi ? Ut cum dicimus, unus solus est, duo soli sunt, tres soli sunt : vel duo sunt pauciores tribus, vel tres sunt plures duobus.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Utrum possit dici, Solus Pater est Deus [1].

Primo ergo quæritur, Utrum possit dici, *Solus Pater est Deus.*

1. Hoc enim videtur per Augustinum in libro VII de *Trinitate* non posse dici. Dicit enim sic : « Quoniam ostendimus quomodo posset dici solus Pater, vel solus Filius, consideranda est illa sententia qua dicitur, Non esse solum Patrem Deum verum solum, sed Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum [2]. » Ex hoc accipitur, quod Pater vel Filius vel Spiritus sanctus non potest dici solus Deus.

2. Adhuc, I ad Timoth. I, 17, super illud : *Soli Deo honor et gloria in sæcula sæculorum. Amen.* Dicit Glossa, « quod non potest hoc intelligi de solo Patre, nec de solo Filio, nec de solo

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXI, Art. 2. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. VII de Trinitate, cap. 9.

Spiritu sancto, sed de Trinitate. » Et innuit, quod si de solo Patre intelligeretur, excluderetur Filius et Spiritus sanctus.

3. Adhuc, I ad Timoth. VI, 15 : *Beatus et solus potens*. Et, ad Roman. XVI, 27 : *Soli sapienti Deo*. Et, I ad Timoth. I, 17 : *Invisibili, soli Deo*. Dicit Augustinus in libro III contra Maximinum [1], quod hæc non de solo Patre accipienda sunt, ut dicebant hæretici, sed de Trinitate, sicut illud : *Qui solus habet immortalitatem* [2].

Adhuc, Deuter. XXXII, 39 : *Videte quod ego sim solus*. Et intelligitur Deus. Quia Pater ibi loquitur, videtur quod sequitur, quod Pater est solus Deus.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est,

1. Quod dicitur in hymno Angelorum de Filio : « Tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus Altissimus. » Cum ergo isti termini, sanctus, dominus, altissimus, sint termini essentiales et non notionales de tribus personis dicti singulariter et in communi, eadem ratione potest dici solus Deus.

2. Adhuc, Augustinus dicit in libro III contra Maximinum [3], quod « etsi de solo Patre diceretur, quod solus Deus esset, non tamen excluderetur Filius vel Spiritus sanctus : quia hi tres unum sunt. »

Quæst 1. ADHUC quæritur, Si hæc concedenda sit, Trinitas est solus Deus ?

Videtur, quod sic : quia

1. Jam habitum est ex verbis Augustini, quod solus verus Deus est Deus ipsa Trinitas.

2. Adhuc, Iste terminus, *solus Deus*, substantialis est, et non habet modum prædicandi relative. Si autem est essentialis terminus, hoc est, secundum essentiam de omnibus simul in singulari prædicatur et de quolibet per se, videtur quod debeat concedi, quod Trinitas sit solus Deus, et Pater solus Deus, et Filius solus Deus, et Spiritus sanctus solus Deus.

3. Adhuc, Constat, quod ille terminus, *Deus*, essentialis est : et per hoc quod adjungitur ei dictio exclusiva quæ est *solus*, non efficitur nisi essentialis : ergo sicut prius poterat dici, Trinitas est Deus, et Pater est Deus : ita post potest dici, Trinitas est solus Deus, et Pater est solus Deus.

Sed IN CONTRARIUM est quod Hilarius dicit [4], quod sacramentum Dei nec in solitudine, nec in diversitate consistit. Et ita videtur, quod nec Trinitas sit solus Deus, nec Pater solus Deus : videtur enim secundum Hilarium excludi pluralitas personarum cum dicitur, solus Deus.

ADHUC, Ulterius quæritur de hoc quod dicitur, Matth. XI, 27 : *Nemo novit Filium, nisi Pater : neque Patrem quis novit, nisi Filius*. Hoc enim quod dicit, *nemo nisi* tantum valet quantum *solus* : et sic videtur, quod non nisi solus Filius novit Patrem : sed Pater et Spiritus sanctus se noscunt [5].

SOLUTIO. Ad hæc difficile non est respondere : sophismata enim sunt. Cum enim dicitur, Solus Pater est Deus, dictio exclusiva potest sistere circa subjectum, et sic excludit oppositum subjecti, et est sensus, qui non est Pater, non est Deus : et hoc falsum est : quia Filius non est Pater, est tamen Deus. Potest etiam referri ad compositionem quæ est in prædicato, et sic excludit oppositum prædicati : et sic dicunt quidam, quod est vera sub hoc sensu, Pater est Deus, et non est aliud quam Deus. Posset ta-

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. III contra Maximinum, cap. 9.

[2] I ad Timoth. VI, 15.

[3] S. AUGUSTINUS, Lib. III contra Maximinum, cap. 13.

[4] S. HILARIUS, Lib. VII de Trinitate.

[5] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXI, Art. 6. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

men dici, quod adhuc duplex est: eo quod potest excludere oppositum prædicati, sicut dictum est, et vera est: vel ipsum prædicatum sive communitatem prædicati a participatione plurium subjectorum, ut sit sensus, Pater est Deus, et non sunt plures dii, sed unicus Pater: et sic est fallacia, sicut distinguitur ista in sophismatibus, iste comedit solus : non enim sensus est, quod non aliud faciat quam comedere, sed quod alius non comedit secum. Antiqui tamen aliter dicebant sic, quod quando dictio exclusiva, ut solus, et tantum, adjungitur nomini substantivo, virtutem suam exercet in genus rei, et non in rem generis, ut cum dicitur, tantum homo currit, vel solus homo currit, hoc nomen, *homo*, indeterminate supponit pro homine: et licet sequatur, tantum homo currit, vel solus homo currit: ergo non asinus: tamen non sequitur: ergo Socrates vel Plato: esset enim processus ab indeterminata suppositione ad determinatam, qui processus fallit secundum consequens. Et ideo etiam dicunt non concedi has, solus Deus solum Deum genuit, ita quod *solus* cum articulo intelligatur et substantive: et sic indeterminatam habet suppositionem. Et si dicatur, unus unum genuit, ita quod hoc nomen, *unus*, formaliter accipiatur et substantive, ut sit sensus, unicus unicum genuit, dicunt non esse concedendum. In Trinitate enim nec solus Deus est, nec unicus: et ideo prædicatum quod est Deus, nec a pluribus potest excludi, nec indeterminate supponens determinatum suppositum generationis potest inferre.

4. Et per hoc patet solutio ad sequens etiam, scilicet ad id quo quæritur, An Trinitas sit solus Deus verus? Duplex est enim sicut et aliæ. Si enim dictio exclusiva excludat communitatem prædicati a pluribus qui supponuntur in subjecto, falsa est: Deus enim Trinitas non est solitarius Deus. Si autem excludat oppositum prædicati, locutio vera est, et sensus est, Trinitas est verus Deus, et non est aliud quam verus Deus.

Et per hoc patet solutio ad quatuor prima.

Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum est, quod dictio exclusiva cum dicitur, « Tu solus Dominus, » non excludit ab opposito subjecti, sed ab opposito prædicati. Ad object. 1.

Ad dictum Augustini dicendum, quod Augustinus considerat, quod subjectum non participat prædicatum, nisi ratione essentiæ : et ideo quod essentialiter unum est cum subjecto, a participatione prædicati non excluditur. Ad object. 2.

Ad id quod ulterius objicitur, quod *solus* et *solus Deus* sunt termini essentiales, dicendum, quod termini essentiales duplices sunt: quidam enim in intellectu suo claudunt pluralitatem, vel affirmative, vel negative : et hi dicuntur de pluribus, et non de uno divisim, sicut duo, et tres, quando substantive ponuntur : sic enim Pater et Filius non sunt unus, sed duo : et Pater et Filius non sunt tres, sed duo. Solus autem et aliæ dictiones exclusivæ quando ponuntur circa terminum numeralem vel distinctivum, excludunt pluralitatem : et talis exclusio in divinis esse non potest: quia plures sunt qui sunt unus Deus. Et ideo dicit Hilarius, quod Deus nec singularis est, nec solitarius: et ideo nec Pater est solus Deus, nec Filius solus Deus, nec Spiritus sanctus solus Deus, nec Trinitas hoc modo solus Deus. In hoc enim sensu sequeretur, quod Trinitas esset solitarius Deus: quod falsum est. Et hoc est quod dicit Hilarius. Ad quæst. 1. Ad object.

Ad hoc quod ulterius quæritur de hoc: *Nemo novit Filium, nisi Pater : neque Patrem quis novit, nisi Filius* [1], non est difficile respondere. Signum enim distri- Ad quæst. 2.

[1] Matth. xi, 27.

butivum *nemo*, vel *nullus*, si dicatur, *nullus novit*, supponit communiter pro omni ente creato et increato quod est cognoscitivum Patris vel Filii : et ab hac communitate hæc dictio *nisi*, excipit Filium propter coessentialitatem cum Patre, per quam plene cognoscit Patrem et plene cognoscitur a Patre : et ideo non excluditur Pater, nec Spiritus sanctus : sed fit exclusio eorum qui in eadem coessentialitate non cognoscunt Patrem et Filium, sicut homo, et Angelus.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

De significationibus nominum numeralium cum dictionibus exclusivis[1].

Secundo quæritur juxta idem, Quid circa id a quo fit exclusio, dicant nomina numeralia circa talia posita sive talibus adjuncta, ut unus, duo, tres, sive unus, una, unum, sive etiam plures, pauciores, et hujusmodi? Ut cum dicimus, unus solus est, duo soli sunt, tres soli sunt, vel duo sunt pauciores tribus, vel tres plures duobus.

Videtur, quod talia substantiam significant, et non personam, vel notionem.

1. Omne enim quod est in divinis, ut dicit Boetius, prædicatur secundum substantiam, vel secundum ad aliquid : constat autem, quod hæc non prædicantur secundum ad aliquid : ergo secundum substantiam.

2. Adhuc, Hæc prædicantur de qualibet persona : Pater enim est unus, Filius unus, Spiritus sanctus unus : et, sicut dicit Athanasius, « non sunt tres dii, sed unus Deus. » Similiter Pater et Filius duo sunt, et Pater et Spiritus sanctus duo, et Pater et Filius et Spiritus sanctus tres : quod autem prædicatur de omnibus, secundum substantiam dicitur : ista ergo nomina secundum substantiam dicuntur.

3. Si forte dicat aliquis, sicut dicit Magister in *Sententiis*, quod isti termini negative, et non positive habent exponi, ut cum dicitur unus, intelligatur non plures : et cum dicitur duo, intelligatur non tres : et tres, hoc est, non quatuor. Videtur hoc non esse verum : quia non est ratio quare tales termini in inferioribus dicant proprietatem qua una res est una, et duæ duæ, et tres tres, et in divinis non dicant.

4. Adhuc, Si numerus non dicitur nisi privatione unitatis, et minor numerus privatione majoris, videbitur circulatio esse, et utrumque cadere in intellectu alterius, ut unum non plura, et plura non unum.

5. Adhuc, Aliqui dixerunt, quod isti termini, unus, duo, tres, unus, una, unum, officiales sunt, et nihil in re significant nisi nutum ad aggregationem divisorum : unde dicunt, quod numerus dicitur quasi nutus memeris, hoc est, divisionis. Sed hoc videtur non posse stare : quia sicut vanus est intellectus, qui ad rem referri non potest, eo quod intellectus est similitudo rei : ita nutus animæ vanus est, qui ad nihil rei innuit : et sic vanus esset intellectus istorum in divinis.

Ulterius quæritur de omnibus hujusmodi nominibus, unus, duo, tres, unus, una, unum, utrum significent rem de aliquo prædicamento? Q

Et videtur, quod

1. Si dicunt rem de prædicamento quantitatis, quod tunc prædicatio mutatur in prædicationem substantiæ, ut dicit Boetius in libro de *Trinitate*.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIV, Art. 4. Tom. XXV hujusce novæ editionis nostræ.

2. Adhuc, Isti termini non habent modum, nec rationem ejus quod est ad aliquid. Cum ergo prædicentur in divinis, relinquitur, quod prædicentur secundum substantiam, et dicant rem in genere substantiæ.

st. 2. Ulterius quæritur, Cum adjectiva alia, omnipotens, æternus, immensus, quando substantivantur per intellectum articuli, dicantur de tribus in singulari, ut Pater et Filius et Spiritus sanctus non tres omnipotentes, sed unus omnipotens : non tres æterni, sed unus æternus : non tres immensi, sed unus immensus : utrum similiter hoc nomen, *unus*, substantivatum possit dici de duabus vel tribus personis, ut dicatur sic, Pater est unus, Filius est unus, et Pater et Filius sunt unus, non duo uni, ut ita liceat dicere?

Si enim essentiam significat : tunc non excluditur, cum dicitur *unus*, nisi pluritas personarum : et sic Pater et Filius sunt unus.

ntra. In contrarium hujus est, quod *unus* est indivisus in se, et divisus ab aliis : dividi autem ab aliis non convenit essentiæ, sed personæ : et sic cum dicitur, Pater et Filius sunt unus, intelligitur unitas personæ : hoc autem modo falsum est, quod Pater et Filius sunt unus.

3. Ulterius adhuc quæritur, Cum omnis partitio et distinctio fiat sub aliquo communi habente partes plures actu vel potestate vel natura, sicut dicimus, aliquis homo, quidam homo, unus homo, solus homo : aliquis phœnix, quidam phœnix, unus phœnix, solus phœnix : aliquis sol, unus sol, quidam sol, etc. : cum in divinis sub communi quod est Deus, nec actu, nec potentia, nec intellectu, nec natura sint plura, utrum ibi possint poni plura talia, ut dicamus, aliquis Deus, quidam Deus, unus Deus, solus Deus ?

Et videtur, quod sic.

Boetius enim dicit in libro de *Trinitate*, quod « Deus a nullo differt Deo : » et sic conjungit hoc signum, *nullum*, quod distributivum et partitivum est, cum *Deo*, quod est substantivum essentiale.

Solutio. Solutio. Sicut in præhabitis dictum est, tria sunt prædicamenta in divinis, scilicet *quis, quæ, quod* : et *quis* quærit personam, *quæ* proprietatem, *quid* vel *quod* essentiam sive naturam. Masculinum enim et fœmininum genus formatum et particulatum quid significant : neutrum autem quod dicitur per abnegationem utriusque, significat essentiam inarticulatam et informatam. Unde adjectivum quando in neutro genere substantivatur, substantivatio significatur per hoc nomen, *res*, quod informe est, ut album, alba res. Si substantivatur in masculino vel fœminino, substantivari non potest, nisi per articulum appositum, vel dictionem articularem nominis vel pronominis, cujus virtute stat pro supposito, ut hic albus, hujus albi. Et propter hoc trahitur tunc ad personam. Articulus enim distinctivus est : quod non nisi personæ convenit.

Unde cum quæritur, Quid significent ista nomina, unus, duo, tres, per tria genera variata ? dicimus, quod in neutro genere significant substantiam : et ideo Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unum, et non duo, vel tria. In masculino autem genere etiam si substantivantur per articulum subintellectum, quia trahuntur ad personam, Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres, non duo, nec unus. In fœminino vero si articulata et substantivata intelligantur, determinatas dicunt proprietates, sicut una persona una proprietate distincta, duæ personæ duabus proprietatibus distinctæ, tres proprietatibus distinctæ. Et sic in inferioribus quodlibet quod est unum, suis terminis intra se contentum est, et ab aliis determinatum et divisum : et hoc significat hæc dictio, *unum*, et *duo* significat aggregationem

talium duorum unorum, et similiter tres ad summam determinatam. Et ideo unitas rei forma rei est, sub alia et alia ratione. Forma enim est, secundum quod dat esse, unitas autem secundum quod esse terminat et distinguit. Unde in divinis hæc nomina adjuncta essentialibus, significant essentiam : adjuncta personalibus, personam : et adjuncta notionalibus. notionem.

Et per hoc patet solutio partis articuli primæ.

Ad 1. Ad id autem quod primo objicitur, dicendum est, quod prædicari secundum substantiam, vel secundum ad aliquid, dupliciter dicitur, scilicet materialiter, et formaliter, ut scilicet prædicet id quod est substantia, vel id quod est persona, vel id quod est notio, vel prædicet substantiam modo substantiæ, et personam modo personæ, et notionem modo notionis. Licet enim Deus prædicet substantiam, hoc est, id quod est substantia : tamen cum dicitur *Deus de Deo*, prædicat modo personali, et non substantiali, propter notionalem præpositionem adjunctam.

Item, Licet paternitas dicat relationem, tamen modo relationis non dicit : quia dicit eam ut conceptam, et non exercitam, sicut dicit eam Pater.

Item, Aliquando dicit notionem vel personam : dicit tamen eam confuse et indeterminate in quodam communi, sicut aliquis, et unus, et duo, et tres, et hujusmodi. Et tunc illud dicit personam non personaliter, et notionem non notionaliter. Et quando dicit Boetius, quod in divinis non sunt nisi duo prædicamenta, substantia scilicet, et ad aliquid, et quæ non prædicantur secundum ad aliquid, quod prædicantur secundum substantiam : intelligit de his quæ prædicant ad aliquid ut ad aliquid, et ad aliquid non ut ad aliquid, sed ut conceptum et confusum : quæ enim non prædicant sic ad aliquid, pro certo prædicant substantiam.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod ea quæ prædicantur de omnibus in singulari, et dicunt substantiam ut substantiam, et non notionem, vel personam ut conceptam vel confusam, illa dicuntur de omnibus simul in singulari. Ista autem non sunt talia, nisi in neutro genere substantivata : sic enim tres personæ sunt unum, non tria.

Ad id quod quæritur in expositione Magistri in *Sententiis*, dicendum quod prima intentione non dicuntur negative, sed ex consequenti : quia scilicet minor numerus excludit majorem, licet major non excludat minorem, si materialiter sumatur numerus, prout est summa ex unitatibus aggregata. Si enim formaliter accipiatur, eo modo quo dicit Aristoteles in *prima philosophia*, quod decem non sunt bis quinque, nec septem et tria, et nec sex et quatuor : tunc et major excludit minorem, et minor majorem. Septenarius enim non est senarius, nec octonarius, sicut animal non est lapis, et homo non est asinus. Prima intentione enim et propria isti termini dicunt nutum memeris, vel divisionis ad aggregationem ad id quod vere est unum in se terminatum et indivisum, et ab aliis divisum vel re vel modo significandi. In terminatis enim a se invicem et distinctis, vel seipsis, ut proprietates distinguuntur, vel proprietatibus, ut distinguuntur personæ, numerus est in divinis, quo non re sed modo differunt significandi : qui tamen modus significandi vanus non est, sicut in antehabitis de notionibus dictum est.

Ad aliud dicendum, quod hoc procedit.

Ad aliud dicendum, quod illi qui hoc dicebant, ponebant numerum non esse nisi in numerante : et hoc modo verum dicebant : sic enim numerus non est nisi in anima numerantis. Sed quia nulla res numerata cadit in numerum quo numeramus, nisi per proprietatem, quæ indivisa est in se, et ab aliis divisa prout aggregabile est unum cum alio, oportet quod numerus aliquid ponat in

numerato per quod in numerum cadat : et ideo insufficienter dixerunt.

st. 1. 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod in divinis et in aliis unitas est qua quælibet res est una, ut dicit Euclides : et cum una sit sic terminata in se, et ab aliis determinata, et hoc sit essentialibus propriis, quæ vel terminus ejus sunt determinatus ab altero vel seipso determinatus, eo quod simplicia prima seipsis differunt, oportet quod unum et talis terminus esse secundum suppositum unum et idem sint, differentia tantum in modo significandi. Et ideo vult Aristoteles, quod unum substantiæ substantia est, et unum qualitatis qualitas, et sic de aliis. Et ita dicimus in divinis, quod unum cum substantiali dictione positum, substantiam significat, cum notionali notionem, et cum personali personam. Et similiter est de hoc quod numerum dicit, ut duo, et tres : non enim addit super unum nisi aggregationem, quæ secundum potissimum sui esse in anima numerantis est.

Ad aliud dicendum, quod quando isti termini ponuntur cum notionibns vel personis, supponunt notionem vel personam unam vel plures : sed quia supponunt confuse, et non determinate, dicunt notionem non notionaliter, et personam non personaliter : et ideo modum ejus quod est ad aliquid, non habent. Et hoc patet ex paulo ante dictis.

2. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod adjectiva substantivata in divinis quantum ad modum significandi duplicia sunt. Quædam enim in intellectu suo nihil important, nisi quod indifferens est in tribus personis, et nihil penitus in se habent dictionis, ut ens, bonus, sapiens, omnipotens, et etiam privativa, ut immensus, æternus, et illa de tribus vel pluribus singulariter dicuntur in summa. Quædam etiam sunt quæ distinctionem important vel actu vel potentia, ut unus, duo, tres, et pronomina discretionem notantia, ut hic, iste, ille. Et quia in divinis non distinguitur nisi persona, hæc ad personam referri necesse est : et talia etiam si substantiventur, singulariter de pluribus dici non possunt in genere masculino vel fœminino. Et ideo Pater et Filius non sunt unus, sed duo : et Pater et Filius et Spiritus sanctus non sunt duo, sed tres : nec sunt quis, sed qui : nec sunt hic, sed hi, secundum quod demonstratione ad intellectum demonstrantur in lumine fidei.

Id quod in contrarium objicitur, procedit. Ad object.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod procul dubio in divinis loquendo ut in divinis, improprie ponuntur nomina partitiva, particularia vagum vel signatum designantia, et improprie ponuntur discretiva. Et hujus causa est, quia omne particulare sub aliquo communi accipitur, quod plura potentia vel actu habet appropriata : et hoc nullo modo in divinis est : sequeretur enim, quod in divinis esset universale et particulare et compositio ex naturis diversis, quod nullo modo esse potest. Similiter etiam quod discernitur per pronomen demonstrativum, sub discreto esse et singulari ponitur, et ab aliis realiter determinatur : et illud etiam non potest esse in divinis propter eamdem causam. Discretio enim talis non potest esse nisi sub aliquo communi, sicut ostendit ipsa locutio quando dicitur, hic homo, vel iste homo. Propter quod non conceditur, quidam Deus genuit quemdam Deum, vel aliquis Deus genuit aliquem Deum, vel hic hunc, vel iste istum. Ad quæst. 3.

Et si objicitur quod, Exodi, xv,2, dicitur : *Iste Deus meus, et glorificabo eum.* Vel secundum aliam translationem : « Hic Deus meus. »

Dicendum, quod hoc pronomen, *hic*, vel *iste*, non ponit discretionem sub hoc communi quod est *Deus*, tamquam sub communi univoco, sed tamquam sub

communi æquivoco ad unum significatum discreto. Vult enim dicere, quod tali actu miraculi discernitur verus Deus ab aliis qui dii non sunt nisi nuncupative. Sicut enim terminus æquivocus potest distribui, sic per pronomen demonstrativum potest determinari, sicut cum dico, omnis canis est mordax : iste, demonstrato cœlesti, est mordax per influentiam effectus : iste, demonstrato latrabili, per dentium latrationem.

QUÆSTIO XLI.

De intentione principii et ordine naturæ in divinis.

Deinde, quia per distinctionem personarum ex relatione originis causatur ordo naturæ in divinis, ideo hic quærendum est de ordine naturæ quo alter est ex altero.

Sed quia ordo talis causatur ex hoc, quod Pater est principium non de principio, Filius autem principium de principio, et Spiritus sanctus principium de principio utroque : ideo quærenda sunt hic duo.

Primo scilicet, de intentione principii.

Secundo, De ordine naturæ.

De intentione principii quærenda sunt duo : quorum unum est, Utrum univoce de Deo dicatur respectu creaturæ quando dicitur principium omnis creaturæ, et respectu personæ quando dicitur Pater principium Filii, et Filius principium Spiritus sancti ?

Secundum est, Quid significet in divinis ?

MEMBRUM I.

De intentione principii.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Utrum principium æquivoce dicatur quando dicitur de Deo respectu creaturæ et essentialiter, et quando dicitur respectu personæ et notionaliter[1] *?*

Primo ergo quæritur, Utrum principium æquivoce dicatur quando dicitur de Deo respectu creaturæ et essentialiter, et quando dicitur de personis,et dicit rationem ordinis in ipsis ?

Et videtur, quod non.

Æquivoca enim sunt, ut dicit Aristote-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIX, Art. 1. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

les in *Prædicamentis*, quorum solum nomen commune, et ratio substantiæ diversa. Ubi autem ratio substantiæ diversa est, ibi substantia diversa est : sed essentia et persona non sunt diversæ substantiæ : si ergo nomen commune dicatur eis, secundum unam rationem substantiæ convenit eis, et ita univoce.

ntra. In contrarium hujus est, quod

1. Principium dictum notionaliter, quod ordinem naturæ dicit in personis, convenit ab æterno. Principium autem dictum essentialiter, quo principium est creaturæ, ut dicit Magister in primo *Sententiarum*, distinct. XXIX, convenit ex tempore. Nihil autem univocum est sub uno nomine conveniens temporali et æterno. Principium ergo non dicitur univoce, essentialiter dictum et notionaliter.

2. Adhuc, Principium notionaliter dictum, dicit notionem sive relationem, quæ secundum esse relationis in persona divina est, et in Deo est etiam secundum rationem. Principium autem essentialiter dictum, dicit relationem quæ secundum esse relationis in creatura est, et secundum rationem tantum in Deo. Ergo non dicitur secundum unam rationem substantiæ notionaliter et essentialiter : quia substantia non est una.

3. Adhuc, Principium dictum notionaliter, relatum ad principiatum est, quod secundum esse est ad aliud. Pater enim est Filii principium, Filius a Patre principium, ita quod uterque alterius. Sic autem non est quando dicitur principium creaturæ. Creatura enim dependet ad creatorem, et secundum esse et secundum dici. Creator autem ad creaturam secundum esse dependere non potest, sed secundum dici tantum. Videtur ergo, quod non univoce dicatur principium.

4. Si forte aliquis dicere velit, quod dicitur secundum communitatem analogiæ, et ita nec univoce, nec æquivoce principium. Hoc videtur non esse verum : quia tunc de uno diceretur simpliciter, et de alio non nisi secundum quid, sive secundum aliquem modum sicut ens de substantia dicitur simpliciter, et de accidente secundum aliquem modum : et sanum de animali simpliciter, et de urina secundum aliquem modum. Sed principium quod Pater est principium Filii, simpliciter est principium secundum perfectam rationem principii : similiter cum dicitur, Deus est principium creaturæ, simpliciter est principium secundum perfectam principii rationem. Videtur ergo, quod non dicatur per prius et posterius sive secundum analogiam.

Adhuc, Si conceditur aliquo modo secundum analogiam dici : tunc quæratur, De quo dicitur per prius? Quæst.

Et videtur, quod de notionali : quia hoc est ab æterno : essentiale autem dicitur ex tempore : æternum autem est ante temporale.

In contrarium autem hujus esse videtur, quod secundum rationem intelligendi essentia est ante personam et ante notionem : et sic videtur sequi, quod essentiale est ante personale et ante notionale. Sed contra.

Solutio. Sicut dicit Magister in primo *Sententiarum*, distinct. XXIX, *principium* est nomen multiplicem nominans relationem, et sine præjudicio loquendo, est nomen significans essentiam. Et ideo Pater est principium, Filius est principium, Spiritus sanctus est principium, et hi tres unum principium. Sed virtute præpositionis notionalis sibi adjunctæ trahitur ad standum pro persona, et efficitur notionale, notionem consignificans in persona, ut cum dicitur, *principium non de principio*, stat pro Patre, consignificans notionem paternitatis et innascibilitatis : paternitatis in eo quod dicitur, *principium* : innascibilitatis, in eo quod dicitur, *non de principio*. Et cum dicitur, *principium de principio*, stat pro persona Filii, significando notionem filiationis in eo quod dicitur, *de principio* : et notionem spirationis in hoc Solutio.

quod dicitur, *principium*. Et cum dicitur, *principium de utroque*. stat pro persona Spiritus sancti, consignificando notionem a Patre et Filio, et consignificando relationem ad creaturam in hoc quod dicitur, *principium*, et hoc habet ex unitate essentiæ quam habet cum Patre et Filio, sic unum principium est cum Patre et Filio universæ creaturæ. Et sic patet quomodo multiplicem notat relationem.

Ad primum ergo quæsitum dicendum est, quod nec simpliciter univoce, nec simpliciter æquivoce dicitur, sed secundum modum analogiæ.

Et sic patet solutio ad primam partem quæstionis et ad secundam. Identitas enim rei sive substantiæ significatæ per nomen quæ in divinis est, propter indifferentiam simplicitatis non sufficit ad faciendum simpliciter univocum in divinis, nisi adsit etiam identitas modi significandi per terminum. Et similiter diversitas modi significandi per terminum, non sufficit ad faciendum simpliciter æquivocum, nisi adsit diversitas rei ex cujus diversitate sit ratio substantiæ diversa.

Ad object. 4. Ad id quod objicitur ad hoc quod non dicatur secundum analogiam, dicendum est, quod non est tantum unus modus analogiæ, sed plures. Unde argumentum procedit ab insufficienti enumeratione, et peccat secundum fallaciam consequentis. Est enim analogia quando aliquid convenit alicui simpliciter, et aliud convenit ei non nisi ex adjuncto, ut hoc nomen, *Deus*, simpliciter essentiale est, notionale autem ex adjuncto, et ita sub uno nomine commune est ad essentiale et notionale : sed unum convenit ei ex se, alterum autem ex adjuncto : et sic nec univoce, nec æquivoce, sed per analogiam : et tamen simpliciter est Deus de Deo, et simpliciter Deus essentia divina, et neutrum secundum quid.

Ad quæst. Ad id quod quæritur, De quo dicatur secundum prius ?

Dicendum, quod est prius quoad nos, et prius quoad naturam rei. Quoad naturam rei prius dicitur de notionali : quia dicit Anselmus, quod « processio personarum est ante processionem creaturarum, sicut causa ante causatum. » Quoad nos autem, hoc est, quoad nostrum intellectum, tunc prius dicitur de essentiali quod per se principium est, et posterius de notionali pro quo stare habet ex adjuncto.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Quid principium significet in divinis ?

Secundo quæritur, Quid principium significet in divinis ?

Cum enim dicitur *principium*, videtur non significare personam Patris : principium enim non dicit relationem secundum intellectum, nisi ad post et ad unum. Pater autem est duorum principium, et illi respectus non importantur in nomine principii : sed in nomine Patris non importatur nisi principium Filii, et non Spiritus sancti : et sic per hanc circumlocutionem, *principium non de principio*, non sufficienter exprimitur Pater secundum quod ipse est principium. Similiter cum dicitur Filius principium de principio, filiatio non dicit nisi principium esse de Patre, et non importatur communis spiratio : et sic perfecte non circumloquitur Filium hoc quod dico, *principium de principio*. Similiter cum dicitur Spiritus sanctus *principium de utroque principio*, videtur non convenire Spiritui sancto : quia Spiritus sanctus nullius est principium, licet sit de utroque principio.

Adhuc, Cum dicitur, *de utroque principio*, videtur male dicere : quia hoc

signum, *utroque*, distinguit principium in plura, cum Pater et Filius non sunt nisi unum principium Spiritus sancti.

SOLUTIO. Dicendum est, quod *principium* in divinis dicit notionem qua procedit persona a persona, et distinguitur in ordine naturæ. Sed dupliciter contingit dicere notionem, scilicet determinate et distincte, et indeterminate et confuse. Determinate, ut Pater et paternitas, Filius et filiatio, Spiritus et spiratio. Confuse autem et indeterminate, sicut principium. Unde cum dicitur, *principium non de principio*, hoc quod dico, *principium*, in Patre notionem paternitatis et spirationis activæ in communi dicit et confuse : notionem autem innascibilitatis dicit per hoc quod est, non de principio, ex consequenti et indeterminate : sequitur enim, si est non de principio, quod innascibilis sit etiam, secundum quod innascibilem esse universaliter negat esse ab alio per generationem et esse ab alio per spirationem, secundum quod in quæstione de *innascibilitate* in antehabitis determinatum est. Et cum dicitur, *principium de principio*, circumloquitur personam Filii : et per hoc quod dicitur, *principium*, communiter et confuse dicit spirationem activam Spiritus sancti. Per hoc autem quod dicitur, *de principio*, confuse dicit filiationem. Et ideo nec dicit notiones distinctas, sed duas in communi et confuse. Et eodem modo est cum dicitur, *principium de utroque principio*, *principium* tunc dicit in communi et confuse et processionem passivam in hoc quod dicitur, *de utroque principio*, et relationem ad creaturas per hoc quod dicitur *principium*.

Et per hoc patet solutio ad totum, nisi ad id quod objicitur de hac dictione, *utroque*, quæ est signum distributivum, et distribuit hunc terminum, *principium*. Et ad hoc dicendum, quod cum dicitur, Spiritus sanctum est principium de utroque principio, hoc quod dico, *utroque*, substantive tenetur : et hoc quod dico, *principio*, adjective : et sic significatum distributivum distribuit pro suppositis contentis in seipso, et non distribuit formam importatam per principium : et est sensus, est de utroque qui sunt unum principium.

Et sic non procedit objectio.

MEMBRUM II.

De ordine naturæ in divinis ?

DEINDE, Quæritur de ordine naturæ.

Et quæruntur tria.

Primo, An scilicet ordo naturæ sit in divinis ?

Secundo, An possibile sit esse personam in divinis quæ sit sine ordine tali ?

Tertio, An non intellecto ordine in divinis, adhuc possibile sit distinctionem personarum esse in divinis ?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Utrum ordo sit in divinis [1] *?*

Primo ergo quæritur, Utrum ordo sit in divinis?

Et videtur, quod non.

1. Si enim accipiantur modi omnes quibus attenditur ordo, sive secundum

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XX, Art. 7. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

tempus, sive secundum locum, sive secundum numerum, sive secundum intellectum, sive secundum dignitatem, semper ordo ponit inæqualitatem in his quæ ordinata sunt in eodem naturæ ordine : quod patet per inductionem. In tempore enim ponit successionem eorum quæ sunt secundum prius et posterius. In loco ponit separationem. In natura ponit inconvertibilitatem : quoniam natura superior non convertitur cum inferiori, nec est par ei in potestate. In intellectu ponit causam et causatum, quæ sunt inæqualia secundum potestatem. In dignitate ponit præpositionem et suppositionem, quæ inæqualia sunt. Cum ergo summa æqualitas sit in divinis, videtur quod nullus ordo possit esse in divinis.

2. Adhuc, Si est ordo in divinis : tunc ordo ille aut dicit essentiam, aut notionem, aut personam. Non essentiam : quia ordo non est nisi distinctorum : essentia autem indistincta est omnino. Nec personam : ordo enim personarum est : persona autem personarum non est : sicut non sunt ordinata ordo, sed ordo est ordinatorum. Nec potest dicere notionem : notio enim dicit proprietatem distinctam : ordo autem non dicit quid distinctum, sed distinctorum reductionem ad unum.

3. Adhuc, Augustinus in libro XIX de *Civitate Dei* : « Ordo est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio [1]. » Si ergo in divinis non est aliqua dispositio quæ distribuat loca paribus et imparibus, non erit ibi aliquis ordo, per locum a definitione. Sed non est in divinis talis dispositio. Ergo nullus est ibi ordo.

4. Si dicatur, quod in divinis est ordo naturæ, et non ordo simpliciter. Contra : Ubicumque est ordo naturæ, intelligitur distinctio naturæ : sed in divinis natura omnino indistincta est : ergo nullus est ibi ordo naturæ.

5. Adhuc, Si dicatur, quod ibi est ordo naturæ secundum principium quo alter est ex altero. Contra : Ad principium secundum naturam sequitur prius esse secundum naturam : si ergo Pater est principium Filii in ordine naturæ, sequitur quod Pater prior sit Filio secundum naturam, quod est hæresis Ariana.

6. Adhuc, Cum natura in divinis idem sit quod substantia et essentia, si est ibi ordo naturæ, videtur quod ibi sit ordo essentiæ et substantiæ : quod omnino absurdum est.

7. Adhuc, Ex æquo et indifferenter et coæquæve est natura in tribus personis : ergo non secundum ordinem aliquem : et sic in divinis non est ordo naturæ.

8. Adhuc, Si est ibi ordo naturæ : aut est ibi secundum ordinem ordinantem, aut secundum ordinem ordinatum. Non primo modo : quia quo alter est ex altero, secundum quod attenditur ille ordo, ut dicit Augustinus, est secundum notionem, et non secundum naturam. Nec secundo modo : quia natura in divinis nec ordinatur a persona, nec ordinatur ad seipsam : eo quod ordo differentium est, et natura non differt a seipsa, nec differt a persona.

Ulterius quæritur, Cum ordo sit personarum, et ordo naturæ, in qua ratione differenti sit naturæ, et personarum? Qu

Si quis propter hæc diceret, quod in divinis non est ordo.

1. In contrarium erit quod dicit Augustinus in libro III contra Maximinum, quod « in divinis est ordo naturæ, quo alter sit ex altero, non quo alter prior altero [2]. »

2. Adhuc, Quæcumque secundum originem sic se habent ad invicem, quod unum est in ratione principii originalis, et alterum in ratione medii originalis, et tertium in ratione termini terminantis

[1] S. Augustinus, Lib. XIX de Civitate Dei, cap. 13.

[2] Idem, Lib. III contra Maximinum, cap. 14.

fluxum originis, in illis est ordo originis : Pater, Filius, Spiritus sanctus sic se habent ad invicem : ergo in divinis est ordo originis. Prima patet per se : quia subjectum causa est prædicati. Secunda probatur ex hoc, quod Pater est principium totius divinitatis, Filius ex Patre principium Spiritus sancti, Spiritus sanctus autem ut terminus communicatæ divinitatis, eo quod ab ipse non fluit alter.

3. Adhuc, In quacumque natura plures sunt, hos melius est esse ordinatos quam sine ordine. Cum ergo melius in omnibus attribuendum sit Deo, et in divina natura plures sint personæ, necesse est, quod sint sub ordine : per consequentiam quam in libro II *Perihermenias* ponit Aristoteles, secundum quam necesse esse sequitur ad impossibile non esse. Dicit enim Anselmus, quod « quodlibet inconveniens de Deo, impossibile est. » Unde cum sit inconveniens plures esse sine ordine, impossibile est plures non esse sub ordine : et sic necesse est plures esse sub ordine.

Ulterius quæritur, Si in divinis concedatur ordo esse, unde contingit hoc, quod in illo ordine non est prius et posterius, cum hoc videtur proprium ordinis, et generaliter consequens ad ipsum?

Solutio. Dicendum, sicut dicit Augustinus, quod in divinis est ordo naturæ, qui dicitur *ordo originis*, sive secundum relationem originis, quo alter est ex altero, qui cum ordinatis habet distinctionem, sed non habet differentiæ gradum, nisi differentia large sumatur pro proprietate distinguente et modum distinctionis importante in auctoritate et sub auctoritate ejus qui procedit, ad eum a quo procedit, sicut probat ultima inducta ratio, quæ movit Augustinus ad hoc ut diceret, quod in divinis est ordo naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod nullo istorum modorum est ordo in divinis : et propter hoc non dicitur ordo simpliciter, sed naturæ sive originis, ut per hoc quod dico, *naturæ*, extrahatur ordo extra rationem propriam et primam, ita quod non sit ordo simpliciter, sed naturæ sive originis. Sicut extrahitur aliquid extra rationem suam ex adjecto opposito, et relinquitur secundum aliquid et non simpliciter. Unde est ibi ordo aliquis, et non ordo simpliciter.

Ad aliud dicendum, quod ordo non dicit essentiam, nec personam, sed dicit notionem in communi, qua alter est ex altero, et dicit eam confuse, sicut diximus in præcedenti quæstione de *principio*, et sub alio modo significandi. Notio enim dicit sub modo significandi distinctionem : ordo autem sub modo significandi reductionem distinctorum ad unum quod est principium communicationis naturæ, secundum quod ab uno natura communicatur alteri in quo est, per generationem vel spirationem. Ad 2.

Ad aliud dicendum est, quod Augustinus definit ordinem prout est dispositio inclinans ad locum. Et bene concedendum est, quod talis ordo non est in divinis : sed ex hoc non sequitur, quod nullus ordo sit in divinis : quia negata parte multipliciter dicti, negatur totum. Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod natura in divinis dicitur duobus modis. Dicitur enim id quod est natura : et dicitur natura unde est natura, hoc est vis ex qua pullulat pallulans, ut dicit Aristoteles in V *primæ philosophiæ*. Primo modo dicitur natura absolute, et est penitus indistincta in divinis : et hoc modo non est ordo naturæ in divinis. Secundo modo natura supponit pro persona, consignificando notionem determinantem modum pullulationis, quo natura communicatur personæ pullulanti a persona ex qua fit pullulatio : et sic est in divinis ordo naturæ. Talis enim pullulatio naturæ est, et talis natura distinguitur et distinguit, et est ratio distinctionis. Sicut enim in antehabitis dictum est, cum dicitur potentia generandi, si gerundivum Ad 4.

sumatur a verbo personali activo, tunc est potentia ut quis generet, et hæc notionalis est, et non est nisi Patris. Si autem sumatur a verbo impersonali, tunc potentia generandi est ut generatio sit, et sic potentia generandi est essentialis et communis Patri et Filio, et est Patris ut generet, et Filii ut generetur, sicut dicitur in primo libro *Sententiarum*, distinctione quinta, et etiam quarta. Ita dicimus de potentia pullulandi, et per consequens de natura. Natura enim pullulandi si est natura ut pullulet, in Patre et Filio est, et dicit personam Patris et Filii, et confuse significat notionem paternitatis et spirationis. Si autem natura pullulandi dicitur ut pullulatio sit a verbo impersonali, tunc dicit personam Patris et Filii et Spiritus sancti, et sub uno communi nomine consignificat notionem paternitatis, filiationis, et spirationis tam activæ quam passivæ, et dicit eas sub modo significandi secundum reductionem eorum ad unum qui est principium emanationis divinæ.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod principium secundum naturam, non sequitur prius esse secundum numerum, nisi in his in quibus principium secundum numerum est causa per motum, et principiatum secundum numerum est causatum per mutationem. Sic autem principium secundum naturam non est in divinis, sed tantum secundum esse ab alio, sive a quo alius sine motu et mutatione in eadem re quæ non est prior et posterior.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod in argumento illo est fallacia accidentis. Licet enim natura et substantia sint idem in re, tamen secundum modum significandi non sunt idem : et ideo natura prout dicit pullulationem sive principium pullulationis, propter notionem quam significat, receptiva est ordinis distinctorum, quod non convenit substantiæ sive essentiæ.

Ad 7. Ad aliud dicendum est, quod hoc argumentum procedit de eo quod est natura, sed non de natura : unde natura principium est pullulationis. Et si vult dicere, ex æquo, id est, ex eadem proprietate : tunc non est verum. In Patre enim est proprietate illa qua alius est ab eo : in Filio autem proprietate qua ipse est ab alio. Coæquævæ tamen sunt in utroque et ab æterno. Hæc autem coæquævitas ordinem naturæ non excludit, ut sæpius dictum est.

Ad aliud dicendum, quod neutro modo est ibi ordo naturæ, secundum quod natura dicit rationem ordinis : principium enim talis pullulationis ratio ordinis est in divinis.

Ad Ad aliud quod ulterius quæritur, dicendum quod ordo in personis est sicut in ordinatis, in natura autem sicut in ratione ordinis : et sic differenter est in natura et in personis.

Et quæ adducuntur in contrarium, procedunt.

A Ad ultimum dicendum, quod in divinis non potest esse prius et posterius : quia omne quod est in divinis, æternum est : et ideo in uno totum simul et perfecte possessum, et in tali nihil est prius et posterius. Et causa hujus est, quia ex principio et principiato non potest intelligi sequi prius et posterius, nisi motu principium sit principium, et mutatione principiatum sit principiatum : et si motus ab utroque auferatur, et relinquatur principium et principiatum, erit ordo habitudinis principii ad principiatum, et e converso, sine priori et posteriori. Exemplum in sole et radio, ubi sol principium est radii sine sui mutatione, et radius principiatus, et absque exitu de potentia ad actum : et sol et radius sunt simul, non successive.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

An possibile sit personam esse in divinis quæ sit sine ordine tali[1]*?*

Secundo quæritur, An possibile sit personam esse in divinis quæ sit sine ordine tali?

Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Hilarius in libro de *Synodis* : « Si quis innascibilem et sine initio dicat Filium tamquam duo sine principio, et duo innascibilia, et duo innata dicens, duos faciat deos : anathema sit. » Hoc est synodus. Hanc exponit Hilarius sic : « Caput enim quod est principium omnium, Filius : caput autem quod est principium Christi, Deus : sic enim ad unum initiabile omnium initium per Filium universa referimus. Filium innascibilem confiteri, impiissimum est. Si enim duo innascibiles ponerentur, neuter eorum haberet naturam divinam ab altero, nec ab aliquo alio, et sic non haberet ordinem naturæ, secundum quod importatur ordo naturæ ab hoc quod dicitur, qui ab alio. Per innascibilitatem etiam non ordinatur ad post, ut scilicet a quo alius. Non enim necesse est, quod ab innascibili sit alius : quia per nomen non importatur plus, nisi quod innascibilis non sit ab alio. » Videtur ergo, quod ordo naturæ non permittat duos innascibiles esse.

2. Adhuc, Hilarius, ibidem, « Cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt. » Et quæritur, Quæ sit ratio hujus, quod ad duos innascibiles sequitur duos deos esse secundum Hilarium? Videtur enim hoc non esse necesse : essentia enim divina est indivisibilis et indistinguibilis : et unitas essentiæ, sicut præhabitum est, non excludit pluralitatem personæ sive hypostasis. Cum ergo innascibilem esse, dicat existendi modum singularem in divinis, sicut dicit existendi modum in uno, ita potest dicere existendi modum in pluribus : et sic possunt esse duo vel tres innascibiles.

3. Si quis dicat, quod una proprietas in duobus esse non potest : quia contra rationem proprietatis est, quod duobus sit communis. Hoc nihil est : quia una proprietas distinctiva etiam est in Patre et Filio respectu Spiritus sancti.

4. Adhuc, Dignitate et virtute personæ sunt æquales. Innascibilem autem esse, est idem quod a se esse et non ab alio : et hoc libertatis est, dignitatis, et virtutis : personis ergo convenit æqualiter. Videtur ergo, quod omnes personæ sint innascibiles.

5. Adhuc, Uni essentiæ et uni Deo plus competit innascibilem esse in omnibus, quam innascibilem esse in uno, et nascibilem in alio : quia nascibilem esse, ponit distinctionem, et sic videtur dividere unitatem. Cum ergo tres personæ sint unus Deus, videtur quod convenientius sit omnes eas dicere esse innascibiles, quam aliquam nascibilem.

Ulterius quæritur, Utrum secundum ordinem naturæ duo possint esse in divinis qui ab alio, ita quod neuter eorum sit ab altero? Quæst. 1.

Et videtur, quod sic : quia

1. Hoc dicunt Græci de Filio et de Spiritu sancto, quod scilicet uterque procedit a Patre, et neuter ab alio. Et dicit Magister in *Sententiis*, quod « Græci integre sapiunt et fidem Catholicam tenent. » Ergo potest dici secundum ordinem naturæ.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXI, Art. 14. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

2. Adhuc, Ea quæ sunt in creaturis, exemplata sunt ab his quæ in divinis sunt. Et hoc probat dictum Anselmi, qui dicit, quod « processio personarum præcedit ut causa et exemplar processionis creaturarum. » In humanis autem sic est, quod ab uno procedunt plures, quorum nullus procedit ab alio, non violato ordine naturæ. Ergo videtur, quod in divinis similiter possit esse.

Quæst. 2. Adhuc quæritur, Quare dicat Hilarius, quod destructo ordine ad unum innascibilem, per unum innascibilem non potest reduci universitas creatorum ad unum omnium principium?

Hoc enim non videtur esse verum : quia

1. Sicut est reducere per unum, ita est reducere per duos, dummodo illi duo sint ab uno. Omnis enim numerus, ut in II *Arithmeticæ* probatur, ad unitatem reducitur per binarium : et ita potest fieri reductio ad unum per duo.

2. Adhuc, In libro *Fontis vitæ* dicitur, quod « post monadem est dias sive binarius. » Si ergo quæ in creaturis sunt, exemplata sunt ab his quæ sunt in divinis, videtur quod secundum ordinem naturæ post unum primum innascibilem debeant esse duo, quorum neuter est a reliquo.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Si quis ponat duos innascibiles, illi non differunt proprietate : nec possunt differre essentia, quia essentia divina indivisibilis est : ergo nec essentia, nec proprietate differunt. Sed dicit Aristoteles in septimo *Topicorum*, quod « idem est a quo non differt differentia. » Duo ergo innascibiles unus et idem sunt.

2. Si quis dicat, quod possunt esse duo innascibiles : unus qui non ab alio a quo nullus, alius qui non ab alio a quo aliquis. Hoc nihil est : personæ enim divinæ in omnibus idem sunt, in quibus non distinguit eas oppositionis relatio, ut dicunt Anselmus et Boetius. Duo autem innascibiles non opponuntur ad invicem relative per hoc quod ab uno nullus, et ab alio aliquis. Ergo per hoc non distinguuntur ab invicem, et sic remanent unus et idem sicut prius.

3. Si quis dicat, quod Spiritus sanctus per hoc quod ab ipso nullus est, distinguitur a Patre et Filio, derisorium est : fundatur enim super positionem falsi : non enim per hoc distinguitur Spiritus sanctus a Patre et Filio, sed potius per oppositum relationis quo ipse est a Patre et Filio : sed per hoc quod ab ipso nullus, terminus est in ordine naturæ : quia stat in ipso divinitatis emanatio.

Objicitur etiam contra alteram partem quæstionis, qua dicitur duos posse esse qui ab alio, quorum neuter sit ab altero.

1. Illi enim cum essentiam ab uno accipiant, in essentia differre non possunt, eo quod eamdem accipiunt essentiam rei : nec proprietate opponuntur, sed potius conveniunt : ergo et proprietate et essentia unus et idem sunt, et non plures.

2. Adhuc, Richardus convenientias ponit ad hoc, quia scilicet inter eos quorum neuter ab altero est, non potest esse summa germanitas : summa enim germanitas ex prima et summa est connexione : hæc autem est ex hoc, quod unus accipit ex altero, et alter dat divinam naturam : et hoc esse non potest inter eos quorum neuter est ab altero : et inter quos non est summa germanitas, non potest esse summa dilectio, et per consequens summa felicitas. Et tales convenientias plures ponit Richardus in libro de *Trinitate*. Sed rationes vere probantes propositum, sunt quæ inductæ sunt, et extrahuntur ex verbis Anselmi et Boetii.

Ulterius posset quæri de ordine naturæ qui est inter generationem Filii, et processionem Spiritus sancti : sed quia satis patet per ea quæ dicta sunt de generatione Filii, et processione Spiritus sancti, ideo dimittitur.

tio. Solutio. Ad primam partem quæstionis dicendum est, quod supposito ordine naturæ, impossibile est dicere duos vel plures esse innascibiles. Si enim dicatur, sequitur duos deos esse, vel plures. Cujus causa est, quod omnis unitas naturæ in pluribus nulla potest esse causa, nec intelligi, nisi emanatio naturæ ab uno principio emanationis illius. Et si natura in illo divisibilis est, fit una natura in pluribus ratione, et non re. Si autem indivisibilis est omnino, fit una natura in pluribus re et ratione. Si autem duo innascibiles sint, a neutro emanat natura in alterum, nec ab uno aliquo in ambos. Quæcumque autem sic duo sunt, quod neuter eorum refertur ad alterum secundum naturæ communicationem, nec ambo ad aliquod tertium, penitus sunt diversa secundum naturam. Si ergo duo innascibiles ponantur, erunt duo dii diversi, sicut dicit Hilarius. Et quod iste sit intellectus Hilarii, accipitur ex verbis suis ibi positis sic : « Duo innascibiles esse non possunt : cum idcirco Deus unus sit, cum Pater Deus sit, et Filius Dei Deus sit, quia innascibilitas sola penes unum sit. Filius autem idcirco Deus, quia ex innascibili essentia natus existat, hoc est, ex innascibili Patre qui est essentia, in eadem essentia per nativitatem existat. »

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit.

Ad aliud dicendum, quod ratio hujus jam patuit per expositionem verborum Hilarii positam.

Et quod dicitur, quod innascibilem esse, modus est existendi singularis. Dicendum, quod hoc verum est : sed in duobus vel pluribus esse non potest, propter rationem in principio solutionis dictam : quia scilicet una natura re et ratione indivisibilis, in pluribus esse non potest, nisi illi secundum originem referantur ad unum, propter causam quæ dicta est.

Ad aliud dicendum, quod una proprietas in duobus in quantum unum sunt, esse potest, sicut Pater et Filius unum sunt in spirando. Sed innascibilitas non potest esse in duobus secundum aliquam communionem quam duo vel plures possint habere ad invicem : et ideo etiam hæc proprietas consistit in negatione : et etiam quando convenit Patri, non convenit ei ut proprietas personalis, quæ sola facit modum existendi singularem sub una natura communi, sed convenit ei ut proprietas personæ, quæ secundum rationem intelligendi consequens est ad hoc esse personale quod est primi patris in quantum primus est : et ideo innascibilitas esse personale non confert, quia non confert modum existendi singularem in esse personali.

Ad aliud dicendum, quod innascibilem esse in una persona dignitatis est, in pluribus confusionis et indignitatis : confusionis, quia aufert naturæ ordinem : indignitatis, quia dividit et particulat naturam ut non in quolibet sit secundum totum esse et posse. Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod hæc objectio supponit falsum : quia plures innascibiles esse, scindit unitatem : aliquem autem esse nascibilem ab alio, ponit unitatem, dum eamdem et totam naturam secundum esse et posse natus accipit a generante. Ad 5.

Ad id quod ulterius quæritur, Si scilicet duo possint esse qui ab alio, quorum neuter ab altero ? Ad quæst. 1.

Dicendum, quod subtiliter intuendo non possunt esse. Et de hoc de processione Spiritus sancti in quæstione contra Græcos satis dictum est.

Ad id quod objicitur, quod in creaturis sic est, dicendum quod ea quæ sunt in creaturis, perfecte imitari non possunt ea quæ sunt in divinis. Creaturæ enim dividuntur secundum esse, licet procedant ab uno, et dividuntur secundum proprietates et differentias absolutas tam essentiales, quæ sunt magis propriæ, quam proprias, quam etiam communes. In divinis autem nulla divisio potest esse se-

cundum esse substantiale, nec secundum differentias magis proprias, proprias, et communes : sed est ibi distinctio tantum secundum oppositionem relationis originis. Et ideo inter quascumque personas non distinguit oppositio talis relationis, illæ propter indifferentiam simplicitatis summæ remanent una et eadem, unus et idem.

Ad quæst. 2. Ad aliud dicendum est, quod causa dicti Hilarii est, quod omne quod reducitur ad unum principium multorum et diversorum, per idem reducitur in ipsum quod exit ab ipso. Omnia autem quæ sunt a Deo existentia per creationem, ab ipso exeunt per Verbum genitum ab eo. Joan. I, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est.* Per illud ergo verbum unum et idem reducuntur. Superius autem probatum est in quæstione de *verbo*, quod in divinis notionaliter dictum non potest esse nisi unum verbum. Qui ergo duo nota verba ponit, destruit reductionem ad unum. Et quod hic sit sensus verborum Hilarii, patet. Sicut enim dicit ibidem, caput omnium, hoc est, principium per quod facta sunt omnia, Filius est : sed caput Filii Deus est, Pater scilicet : et ad unum, scilicet Patrem, omnia hoc gradu et hac confessione referuntur : cum ab eo, scilicet Filio, sumant universa principium, cujus scilicet Filii, ipse scilicet Pater principium sit.

Ad 1. Ad id quod objicitur de arithmetica, dicendum quod omnis multitudo reducitur ad unum per divisionem multitudinis, sicut Gilbertus ibidem ostendit in commento : et ideo non reducitur ad binarium ut ibi stet, sed ut ulterius per divisionem reducatur ad unum, quod est binarii principium. In divinis autem non potest esse talis multitudinis principium, quod aggregatione suiipsius faciat multitudinem : quia primum principium creaturarum principium est sicut intellectus practicus : et intellectus practicus non est principium, nisi per verbum practicum intra se conceptum et ex se formatum : et illud est impossibile dividi secundum comparationem quam habet ad intellectum, licet plurificetur in ratione ideali secundum comparationem quam habet ad ea quæ fiunt per ipsum. Quando autem fit reductio in primum principium per verbum, non fit reductio, nisi secundum hoc quod comparatur ad primum : et ideo non fit reductio per ipsum, nisi secundum quod unum est, et non secundum quod plura.

Ad[illegible] Ad aliud dicendum, quod post monadem est dias in discretis. In principiis autem primis falsum est. In illis enim est, quod ab uno primo non est nisi unum, ut dicunt Philosophi omnes recte philosophantes, et ab uno et secundo in ordine principiorum tertium est. Et hujus exemplar est, quod a Patre Filius, et a Patre et Filio Spiritus sanctus.

Tria quæ adducuntur in contrarium, procedunt. Ad [illegible] 1, 2

Ad id quod objicitur contra alteram partem quæstionis, omnino verum est et concedendum. Ad [illegible]

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

Utrum non intellecto ordine in divinis, adhuc possibile sit distinctionem personarum esse in divinis?

Tertio quæritur, An non intellecto ordine in divinis, adhuc possibile sit distinctionem esse in personis divinis?

Et videtur, quod sic.

1. Sicut enim est in imagine, sic videtur in prototypo, sicut dicit Damascenus. In imagine autem est ordo naturæ : est enim mens generans notitiam sui,

notitia genita, amor ab utroque procedens. Est igitur ibi ordo naturæ : et tamen non est ibi personalis distinctio. Videtur ergo, quod similiter sit in prototypo, quod licet ibi sit ordo naturæ, non tamen distinctio personarum.

2. Videtur etiam e converso, quod scilicet distinctio personarum possit esse absque ordine naturæ. Distinctio enim personarum de intellectu suo non dicit nisi singularis existentiæ modum, ut dicit Richardus. Singularis autem existentiæ modus in multis est in quibus non est ordo naturæ. In omnibus enim est quæ singulariter existunt in rationali natura, sive habeant ordinem ad unum, sive non. In divinis ergo similiter potest esse, vel ad minus intelligi.

3. Ulterius, Videtur confusus esse ordo, sicut patet in imagine. Dicit enim Augustinus in libro IX de *Trinitate*, quod « amorem rei cognitæ præcedit voluntas rei cognoscendæ [1]. » Amor autem rei cognitæ respondet Spiritui sancto : voluntas autem cognoscendi etiam est amor ad cognoscendum, quod attenditur quis ad inquirendum, ut dicit Augustinus.

Quæratur ergo, Cui respondeat ille amor? Videtur, quod non Spiritui sancto : ille enim præcedit generationem cognitionis. Amor autem rei cognitæ, qui appropriatur Spiritui sancto, est amor procedens ex cognitione jam genita sive nata, sicut et Spiritus sanctus procedit a Filio. Videtur ergo, quod ante generationem Filii secundum ordinem naturæ processus sit cujusdam amoris, qui non procedit nisi a Patre generante sive a mente, cujus processus tamen non sit secundum rationem intelligendi in similitudine speciei et natura cum generante, nec sit secundum naturæ communicationem, sed secundum voluntatis communicationem, non potest referri ad generationem Filii, quia ante generationem Filii est : nec potest referri ad Patrem, quia Pater non procedit ab aliquo : amor autem procedit a mente sive generante : nec potest referri ad Spiritum sanctum, ut jam habitum est : oportet ergo, quod vel quaternitas sit in Trinitate, vel sit consensus ordo naturæ, ut scilicet processio Spiritus sancti secundum ordinem naturæ et præcedat generationem Filii, et sequatur.

Quæst. Ulterius quæritur, Utrum secundum ordinem naturæ possit dici Pater prima in Trinitate persona, et Filius secunda, et Spiritus sanctus tertia?

Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Priscianus, quod ista nomina, primum, secundum, tertium, nomina ordinalia sunt. Ordo autem in divinis, ut dicit Augustinus, non est quo alter sit prior altero, sed quo alter sit tantum ex altero propter ordinem : ergo ordine naturæ non potest dici una persona prima, vel secunda, vel tertia.

In contrarium hujus est, quod

1. Primum et simpliciter principium convertuntur in omnibus : et principiatum esse ab uno, præcedit et antecedit ad secundum esse : et secundum esse, infertur ex principiatum esse ab uno : et similiter ex principiatum esse ab uno et uno, sequitur de necessitate tertium esse, ut probant Avicena et Algazel in metaphysicis suis. Et Aristoteles etiam hoc dicit in epistola quadam de principio universi esse. Cum ergo Pater sit principium non de principio secundum ordinem naturæ, Filius principium de uno principio, Spiritus sanctus de utroque principio, uno scilicet et alio, videtur de necessitate sequi, quod Pater in ordine naturæ sit prima persona, Filius perona secunda, Spiritus sanctus persona tertia.

2. Adhuc, Hunc ordinem in glorificando personas tota tenet Ecclesia. Beatus enim Hieronymus qui fecit, « Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto, » et Damasus Papa qui confirmavit, et Psal-

[1] S. Augustinus, Lib. IX de Trinitate, cap. 1.

mis annotari fecit, hunc ordinem tenuerunt.

3. Adhuc, In antehabitis de processione Spiritus sancti probatum est, quod Pater in ordine naturæ se habet per modum principii, ut dicit Hilarius : Spiritus autem sanctus in ratione termini : eo quod ab ipso nullus est. Cum ergo Filius sit ab alio, et ab ipso alius, oportet quod habeat se in ratione medii : quia inter hæc duo, qui a nullo a quo alius, et qui ab aliis a quo nullus, secundum rationem intelligendi medius est, qui ab alio a quo alius.

Solutio. Solutio. Ad primam partem quæstionis dicendum est, quod si personæ in vera ratione personarum accipiantur et in una natura re et ratione, non possunt intelligi personæ distinctæ non intellecto ordine naturæ. Non enim in una natura sunt, quæ unam naturam ab uno non accipiunt, ut paulo ante probatum est. Nec sub communitate unius naturæ ad esse singulare distincti sunt, qui secundum relationem originis sub illa natura non habent distinctionem secundum supposita. Similiter e converso, si in rationali natura accipiatur distinctio personarum, non potest intelligi ordo naturæ sine distinctione personarum propter eamdem causam : statim enim in ipsa distinctione personarum intelligitur et qui non ab alio a quo alius, et qui ab alio a quo alius, et qui ab aliis a quo nullus : quod est principium medium et terminus in ordine naturæ.

Ad 1. Ad id quod objicitur primo contra hoc, dicendum quod imago in anima, sicut etiam dicit Augustinus non perfecte implet id cujus est imago. Unde, I *Sententiarum*, distinct. III, dicit Magister, quod « in anima Trinitatis invenitur exemplum, licet exiguum. » Unde mens, intelligentia, et voluntas in anima non sunt personæ, sed potentiæ : et in hoc deficit ab exemplari : tamen ordo qui est in potentiis comparatis ad habitus et actus, aliquatenus licet longe inferiori modo repræsentat ordinem naturæ qui est in personis. Unde ratio illa procedit ac si imago Trinitatis in anima perfecta sit, et est in argumento fallacia secundum quid ad simpliciter : procedit enim ab eo quod est secundum quid ac si esset simpliciter.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod licet singularis existentiæ modi sint qui non sint secundum ordinem naturæ, illi modi non sunt nisi singularis individui, et non singularis personæ sub una natura distinctæ. Singulares enim existentiæ modi personales non sunt nisi in natura rationali, ut dicit Boetius : nec distinguuntur, nisi per actum principii concomitantis naturam illam : quem actum semper concomitatur relatio originis : et ideo talis ordo naturæ sine distinctione personarum esse non potest, nec distinctio personarum intelligi potest sine tali ordine.

Ad id quod ulterius quæritur de confuso ordine, dicendum quod nec quaternitas est in Trinitate, nec ordo confusus. Amor enim rei cognoscendæ sive voluntas, imperfectus est, nec est voluntatis quæ sit determinata potentia in anima, sed est cujusdam naturæ, quæ placentia quædam est diffusa per omnes potentias, qua unicuique placet suum objectum et proprius actus : quam voluntatem Græce θέλησιν, hoc est antecedentem vocat Damascenus. Augustinus autem vocat eam primum motorem omnium potentiarum animæ et universalem : quæ voluntas quia communis est et imperfecta, ad nihil distinctum in Trinitate referri potest : et si referatur ad aliquid, refertur ad unitatem voluntatis essentialis quæ est una tribus personis, quia illa nihil distinctum repræsentat : ideo ex ea non potest referri quarta persona. Et quia Spiritus sanctus est amor distinctus, ideo licet præcedat generationem notitiæ secundum rationem intelligendi, non potest ex hoc inferri, quod Spiritus sancti processio præcedat in ordine naturæ generationem Filii : et sic non sequitur, quod sit confusus ordo.

uæst. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum Pater dicatur prima persona, Filius secunda, et Spiritus sanctus tertia ?

Dicendum, quod absolute et sine determinatione non debet dici, sed cum hac determinatione, prima secundum ordinem naturæ, secunda secundum ordinem naturæ, tertia secundum ordinem naturæ : quia tunc hoc ipsum quod dico, *naturæ*, tollit et privat prius et posterius, quod poneret ordo si non apponeretur naturæ. Natura enim ponit æqualitatem : quæ enim unam habent naturam, in natura illa, et in omnibus consequentibus illam naturam, æqualia sunt, et secundum æque et coæquæve habent eam : et non unum primo, et alterum secundo : quia hoc dicit gradum potestatis : ista autem secundum eamdem potestatem habent eam. Dicit enim Priscianus in majori volumine, in tractatu de *conjunctione*, quod « ordo pars potestatis est. » Unde quæ gradum differentem habent in ordine, habent etiam differentem gradum in potestate : quod in Trinitate esse non potest.

Ad id quod dicitur de Algazele, Avicenna et Aristotele, dicendum quod loquuntur de his quæ procedunt ab uno in diversitate essentiæ : inter quæ est ordo simpliciter, et non ordo naturæ tantum. Ad object. 1.

Ad rationem autem quæ inducitur, dicendum, quod ex illa ratione non probatur, quod aliqua persona sit prima in ordine simpliciter, vel secunda, vel tertia, sed quod aliqua sit prima in ordine naturæ. Et hoc attendentes Sancti, hoc modo docuerunt nos glorificare Trinitatem. Ad object. 2.

Ad aliud dicendum, quod ex illa ratione non probatur amplius, quam quod dictum est, scilicet quod Pater primus sit ordine naturæ, et Filius secundus, et Spiritus sanctus tertius, sive terminus. Ad object. 3.

QUÆSTIO XLII.

De numero qui est in divinis personis.

Deinde quæritur de numero qui est in divinis personis.

Et quæruntur tria.

Quorum primum est, An numerus sit in divinis personis ?

Secundum, Quis aut qualis numerus sit in divinis personis ?

Tertium, Quantus numerus sit in divinis personis ?

MEMBRUM I.

Utrum numerus sit in divinis personis[1] ?

Primo ergo quæritur, An numerus sit in divinis personis ?

Et videtur, quod non.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIV, Art. 1. Tom. XXV hujusce novæ editionis nostræ.

1. Boetius in libro de *Trinitate* : « Unum vere, in quo nullus numerus. » Cum ergo Deus verissime sit unum, nullus numerus potest esse in ipso.

2. Adhuc, Ambrosius, in libro I de *Trinitate* : « In Deo numquam totalitatem ponimus : quia nec numerus, nec quantitas ibi est [1]. »

3. Adhuc, Cum numerus nutus memeris sit, hoc est, divisionis, ubi divisio non est, ibi numerus non est. In Deo autem nulla potest esse divisio. Ergo nullus numerus.

4. Adhuc, Unum numero, est unum subjecto et substantia, quamvis multas habeat proprietates et accidentia : talis enim multitudo non præjudicat uni numero, nec facit multa numero. Quod ergo non est divisum per substantiam subjecti, non habet numerum, nec in ipso est numerus. In Deo autem per substantiam nihil divisum est. Videtur ergo, quod ibi nullus numerus sit, licet ibi sint proprietates diversæ.

5. Adhuc, Numerus (ut dicunt Pythagoras et Boetius) est acervus ex unitatibus profusus. Ubi ergo non est profusus acervus, non est numerus, a destructione consequentis. Sed cum dicimus, Pater est unus, Filius est unus, Spiritus sanctus est unus, intelligentes, unus Deus Pater, unus Deus Filius, unus Deus Spiritus sanctus, nullus profunditur acervus : quia hi tres sunt unus Deus, non tres dii. Ergo ex unitatibus quæ sunt in divinis, nullus profunditur numerus : ergo numerus non est in divinis.

6. Adhuc, Aristoteles dicit in I *Physicorum*, quod unum est indivisum in se, et divisum ab aliis, et hoc vere unum est : et intelligitur, quod sic essentialiter divisum sit ab aliis. Tale autem unum nullum est in divinis : quia nec sic unus Pater est, nec Filius unus, nec Spiritus sanctus unus. Et ubicumque non est vere unum, ibi non est vere acervus ex unitatibus profusus, qui est numerus. Ergo in divinis non est vere numerus.

Adhuc, Per se ens cum per se ente facit numerum : Socrates enim et Socrates musicus sunt unum, non duo. Relatio autem in divinis est minus quam in alio ens. Ergo multo minus facit numerum, quam accidens. Cum ergo istud non faciat, nec istud faciet, per locum a majori.

8. Adhuc, Licet differentia, ut dicit Damascenus, sit causa numeri : tamen hoc non habet nisi differentia divisiva, et in quantum dividit. Differentia enim communis qua Socrates stans differt a se sedente, non dividit, ideo in numerum non ponit. Cum ergo per relativa nihil differat substantialiter, per relativa nihil simpliciter ponitur in numerum. Dicit autem Boetius in libro de *Trinitate*, quod sola relatio multiplicat Trinitatem. Cum ergo relatio non dividat simpliciter secundum essentiam, relatio hoc quod distinguit, non ponit in numerum, et sic numerus non est simpliciter in divinis.

In contrarium hujus est : Se

1. Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [2], quod Deus est principium et causa et ordo et numerus : propter quod est unitas et supertrinitas.

2. Adhuc, Ex prædictis constat, quod in divinis est substantia communicabilis, et incommunicabilis substantia. In inferioribus autem ubi sunt duæ substantiæ respondentes istis, verus numerus sequitur substantias incommunicabiles : et istum impedire non potest substantia communicabilis : Socrates enim et Plato et Cicero vere sunt tres : et huic numero non obstat, quod participatione speciei sint unus homo. Cum ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ, unitas substantiæ communis non potest obstare, quin in eis sit verus numerus.

[1] S. Ambrosius, Lib. 1 de Trinitate, cap. 2.

[2] ...onysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. ult.

io. Solutio. Dicendum, quod in Trinitate sive in divinis simpliciter non est numerus sicut in creaturis. Et hujus causa est : quia dicit Aristoteles in IV *Physicorum*, quod numerum cognoscimus divisione continui, sive divisione communis, quod quasi continuum unit divisa. Omne enim quod in numerum ponit, sub aliquo communi quod secundum se divisum est in numeratis, in numerum ponitur, ut Socrates et Plato duo homines sunt, homo et asinus duo animalia, homo et lapis duæ substantiæ, substantia et accidens duo entia. Cum enim dicat Damascenus, quod « differentia est causa numeri, » intelligitur hoc de differentia simpliciter, hoc est, de differentia substantiali, quæ dividit esse substantiale : differentia enim accidentalis quia non recedit a substantiali uno, non ponit in numerum : Socrates enim et Socrates musicus substantialiter unum est, et non faciunt simpliciter numerum. Unde cum in divinis substantia uniens personas in personis numeratis non dividatur, Pater enim et Filius non sunt duo dii, sed unus, non potest in divinis simpliciter esse numerus, sed numerus quidam, scilicet numerus personarum, quæ penes quoddam numerantur, et non simpliciter, penes scilicet incommunicabilem proprietatem, qua quælibet persona totam possidet substantiam, et habet indivisam : talis enim proprietas per hoc quod relatio est, et oppositionem relationis habet, nihil intrinsecorum dividit, quia ad nihil intrinsecorum habet oppositionem. Quod patet : si enim aliquis idem sit pater unius et filius alterius, quamvis habeat oppositas relationes, in seipso non dividitur, sed ipse unus et idem manens est pater et filius, sed dividitur ab extrinsecis duobus, ad quos per duas relationes habet oppositionem, per paternitatem enim dividitur a suo filio, per filiationem autem a suo patre. Per quod patet, quod Pater non distinguitur nisi a Filio, et non a substantia divina, et Spiritus sanctus ab utroque. Numerus autem qui simpliciter numerus est, intrinseca dividit et communia substantialiter, ut Socrates et Plato sunt duo homines : et ideo in divinis non potest esse numerus simpliciter, sed numerus quidam : qui eo modo quo distinguit, in numerum ponit : non distinguit autem nisi in oppositione ad alium : non ergo in numerum ponit nisi ad alium. Unde Pater et Filius non sunt duo, nisi in quantum Pater opponitur Filio, et Filius Patri : in omnibus autem aliis unum sunt.

Per hæc quæ dicta sunt, patet solutio ad primam partem quæstionis. Illa enim non probat, nisi quod simpliciter numerus sicut est in creaturis, non est in divinis : et non prohibet, quin numerus quidam qui ex oppositione relationis est ad extra, sit in divinis, sicut jam dictum est.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod Dionysius non loquitur de numero personarum, sed de numero tali qui Deus est, omnia, sicut dicitur, Sapient. xi, 21, disponens in numero, pondere, et mensura [1]. Ubi dicit Augustinus, quod disponit in seipso, qui est numerus absque numero et numerus numerans effective. Sicut etiam Boetius in prologo *Arithmeticæ* dicit, quod « Deus omnia in numero creavit. » Et sicut Plato numerum principium entis esse dixit. Ad object. 1.

Ad aliud dicendum, quod in inferioribus dividentia sequitur numerus propter hoc, quod commune secundum esse dividitur in ipsis, hoc est, commune quod est substantiale ipsis et uniens ea. Et hoc non est in divinis : dividentia enim in divinis sive distinguentia non dividunt communem substantiam, sed determinant et distinguunt ab alio tantum : et ideo non sequitur ea numerus simpliciter, sed numerus quidam, ut dictum est. Ad object. 2.

[1] Sapient. xi, 21 : *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.*

MEMBRUM II.

Quis vel qualis numerus sit in divinis personis?

Secundo quæritur, Quis vel qualis numerus sit in divinis personis?

Et quæritur, Quis numerus numerans?

1. Videtur autem per Augustinum, quod relatio est numerus numerans in divinis. Dicit enim: «In relatione personarum numerus cernitur, in divinitate naturæ quid unum sit, apprehenditur.»

2. Adhuc, Hoc videtur per rationem: Sicut enim in re divisione continui numeramus, et quoties unum nutum ad divisionem facimus, tantum numerum esse dicimus: sic videtur secundum analogiam esse in divinis. In his enim distinguens per modum dividentis est. Unde quoties nutum ad distinguens in esse personali facimus, tantum numerum personarum esse dicimus. Oppositione autem relationis nutum facimus ad distinctionem in esse personali. Ergo oppositione relationis numeramus: et sic videtur numerans esse proprietas personalis sive relatio.

3. Adhuc, In divinis personis, sicut in præhabito membro quæstionis probatum est, non potest esse numerus per distinguens ad intus, sed per id quod ponit oppositionem ad extra. Nihil autem ponit talem oppositionem nisi personalis proprietas, sive relatio. Ergo nihil ponit numerum in divinis, nisi personalis proprietas per oppositionem quam habet ad correlativum.

Sed contra. In contrarium hujus est,

1. Quod dicit Boetius in libro de *Trinitate*, quod «relatio nihil addit ad esse relativi.» In omni autem numero quo numeramus, unum addit alteri. Ergo relatio non potest esse numerus quo numeramus in divinis.

2. Adhuc, Ex cujus unitatibus aggregatio non provenit, non ponit in numerum: ex unitatibus relationum nulla congesta provenit pluralitas vel aggregatio: ergo relationibus non numeramus in divinis. Prima pars patet per se, et per numeri definitionem. Secunda probatur in exemplo. Punctum enim per hoc quod principium est a quo fluit linea, et per hoc quod est finis ad quem linea terminatur, et per hoc quod est medium in quo copulantur duæ lineæ, nullam congestam facit aggregationem vel pluralitatem, sed remanet unum et idem. Si autem relatio hoc haberet per se, quod numerum poneret, tunc ubique haberet: et si ubique non habet, nusquam habet: relatione ergo numerus fieri non potest in divinis.

Ulterius ex hoc videtur, quod non numerus realis, sed rationis solum sit in divinis. Quæ

1. Dicit enim Joannes Damascenus, quod «in creaturis commune consideratur ratione, hypostases autem re.» In divinis autem e converso est, quod in divinis commune consideratur re, hypostases autem ratione. Sed quo considerantur differre hypostases, eo numerantur et in numerum ponuntur: ratione considerantur differre: ergo ratione in numerum ponuntur.

2. Adhuc, Punctum per hoc quod est principium, medium, et finis, non differt re, sed ratione tantum: ergo relatio differentiam non facit nisi rationis, et non rei. Et sic a simili, in divinis inter Patrem et Filium et Spiritum sanctum non erit differentia nisi rationis tantum: et per consequens nec numerus nisi rationis: quia differentia est causa numeri, ut dicit Damascenus.

3. Adhuc, Cum dico, Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus est Deus, non constituo numerum realem: quia hi tres sunt una res, quæ est Deus:

sicut enim Pater est Deus, ita paternitas est Deus : et sicut Filius Deus, ita filiatio Deus : et sicut Spiritus sanctus Deus, ita spiratio Deus : nihil enim hic est actum in aliquam pluralitatem ex repetitione istorum. Videtur ergo, quod repetitio istorum non faciat nisi pluralitatem rationis, et non rei alicujus.

4. Adhuc, Si aliquis dicat, quod propter ordinem naturæ in relatione originis est ibi numerus rei, et non rationis tantum. Videtur hoc non esse verum. In imagine enim similitudinis quæ est in anima, ordo naturæ est secundum relationem originis, qua ex mente est intellectus, et ex mente sive memoria voluntas : et tamen hæc non differunt re, nec re numerantur, sed ratione tantum : hæc enim, ut dicit Augustinus in libro X de *Trinitate*[1], sunt una anima, una vita, una substantia, et non differunt nisi ratione.

ra. Si hoc concedatur, videbitur hæresis Sabelliana incidere : quia secundum hoc personæ non differunt nisi ratione, et non re, sed solum secundum intellectum nostrum : et hoc dixit Sabellius.

2. Ulterius quæritur, Quis sit numerus numeratus, utrum relatio, vel hypostasis ?

Et videtur, quod relatio : quia

1. Dicit Boetius in libro de *Trinitate*, quod « sola relatio multiplicat Trinitatem : » non autem multiplicat, nisi per hoc quod multiplex est : multiplex autem est, quod numeratur in omni numero, cum omnis numerus multitudo quædam sit aggregata per unum.

2. Adhuc, Quidquid absolutum est in Trinitate, ut dicit Augustinus, de qualibet persona dicitur sigillatim et in singulari, et de omnibus simul in singulari. Ergo nihil absolute dictum agitur in pluralitatem, ex hoc quod sigillatim dicitur de singulis : nihil ergo absolute dictum numeratur in Trinitate : ergo relinquitur, quod sola relatio numeratur.

In contrarium hujus est, quod non intellectis relationibus, adhuc sunt tres hypostases habentes divinitatem : et si tres sunt, cadunt in numerum : et sic hypostases numerantur. Hoc probatur per Augustinum in libro VII de *Trinitate*, ubi dicit, quod « omne relativum est etiam aliud quam relativum : est enim hypostasis in qua est relatio. » Sed contra.

Solutio. Ad quæstionem dicendum est, quod pro certo sicut probatum est, hoc modo quo in divinis est numerus aliquis, ita est ibi numerus numerans, et numerus numeratus. Et numerus numerans, est proprietas personalis per oppositionem relationis distinguens in esse personali, et non in esse simpliciter, secundum quod Augustinus in libro V de *Trinitate*, dicit, quod « aliud est esse Patrem, et aliud est esse Filium : quamvis idem neutraliter, non masculine dictum, sit Patrem esse, et Filium esse[2]. » Unde sicut in rebus creatis, in quibus simpliciter numerus est, numerus numerans relatus ad rem est id quod distinguit in esse communi, et facit unum esse indivisum in se, et divisum ab alio, per hoc quod terminat ipsum in se, et determinat ab aliis : et tale unum additum uni facit numerum in esse in quo ponit distinctionem, et non in esse in quo nullam ponit distinctionem, ut unum quod est Socrates, et unum quod est Plato, sunt duo in esse hominis : quia hoc distinguitur in Socrate et Platone : et ideo sunt duo homines, non unus homo : ita in divinis per modum quo est ibi numerus, numerus numerans est id quod distinguit in esse personali, et facit unum terminatum in se, et ab alio determinatum in esse personali in quantum personale est : et unum et unum facit duas personas, et unum et unum et Solutio.

[1] S. Augustinus, Lib. X de Trinitate, cap. 2.

[2] S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap. 5.

unum facit tres personas : sed non facit duos vel tres deos : quia in esse divino nullam ponit determinationem sive distinctionem : esse enim substantiale divinum non distinguitur nec determinatur proprietate aliqua, ut in antehabitis sæpius determinatum est. Esse autem personale, in quo personæ distinguuntur, est quod significatur in hoc verbo, *est*, quando est tertium adjacens, et non alterum extremorum, quando dicitur, Pater est persona, Filius est persona, et persona Patris non est persona Filii, et Pater et Filius sunt duæ personæ et non una : quia in esse personali distinguuntur, et distinguens est incommunicabilis proprietas : et per hoc quod est distinguens in esse personali, est in numerum ponens. Numerus autem numeratus hoc numero, est pluralitas hypostasum sive personarum.

Unde tria prima quæ hoc modo procedunt, concedenda sunt.

Ad object. 1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod relatio nihil addit rei absolutæ : addit tamen aliquid quantum ad modum significandi : qui tamen modus significandi vere est in divinis : qui refertur ad esse personale, quod vere est in divinis veritate relationis et communicabilitatis : et hoc sufficit in divinis ad numerum aliquem qui est in divinis, licet non sufficiat ad numerum simpliciter.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod alia est relatio in divinis, et alia in puncto secundum quod est principium, medium, et finis. Relatio enim in divinis est relatio originis substantialis emanationis unius ab alio : et ideo facit eum quem distinguit, totam divinitatem incommunicabili proprietate possidere, et est vere id quod est substantia, licet differat per modum significandi, et non distinguit nisi in esse personali : et id in quo ponit distinctionem, ponit in numerum verum et realem veritate esse personalis et realitate : quia persona est ens ratum et perfectum : et hoc numeratur in divinis. In puncto autem secundum quod est principium, medium, et finis, non ponit relationem ad oppositam rem, sed ad oppositam positionem in continuo, sive ad oppositum situm : et ideo in puncto non diversum facit ens ratum, ut suppositum a supposito diversum est : sed facit diversum secundum rationem, quæ causatur ex diversitate situs, ut dictum est, ex qua provenit diversitas actus puncti, et non suppositi, secundum quod punctum aliud est actione principians, copulans, et terminans, nec tamen aliud supposito vel subjecto.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod *ratio* dupliciter dicitur, scilicet prout est actus ratiocinantis tantum, et prout est actus rei de qua fit ratio. Sicut dicitur universale ratio, non ideo quia tantum fit in nobis, sive in mente nostra : sed ideo quia est res non in uno absolute accepta, sed quæ in collatione accipitur, quæ est in multis et de multis : quam collationem facit ratio. Et hoc modo Damascenus accipit rationem. Et sic ratio ad idem refertur, sicut res quædam est, quod conferendo accipitur ut unum in Socrate et Platone, et de Socrate et Platone : et res in qua est et de qua est realiter distincte, accipitur Socrates et Plato. In divinis autem e converso est : quia natura accipitur ut res eadem secundum esse in Patre et Filio : Pater autem et Filius ut ratione et relatione distincti. Et ex hoc non sequitur, quod personæ non differant nisi ratione quæ sit actus ratiocinantis. Et hoc ignoravit Sabellius.

Et per hoc patet solutio ad sequens.

Ad aliud dicendum, quod realiter nihil agitur in pluralitatem, nisi quod realiter distinguitur : esse autem divinum non distinguitur, ut jam habitum est, sed esse personale per oppositionem ad alterum, et non per differentiam quam habeat ad aliquid quod sit in persona : et ideo esse personale numeratur ut esse personale, et nihil aliud.

Ad aliud dicendum, quod ex ordine naturæ numerus est in divinis, in quantum natura principium pullulationis est et emanationis substantialis unius ab alio : eo quod in divinis nihil est per accidens, ut dicit Augustinus, et nihil ἀναπόστατον, ut dicit Damascenus, sed unusquisque est secundum incommunicabilis existentiæ modum in hypostasi perfectus. In anima autem non est sic. Substantiali enim emanatione non emanat mens de anima, nec intelligentia de mente, nec voluntas de utroque, sed ut potentiæ naturales : et in talibus est ordo naturæ secundum quid, et non simpliciter : propter quod personas efficere non potest, sed differentiam potentiarum in una persona quæ est homo, et in una substantia quæ est anima et vita vel essentia. In divinis autem ordo naturæ est secundum perfectissimam rationem naturæ, quæ perfectissime principium est pullulandi et emanandi, quo alter procedit ex altero : et ideo in divinis constituit perfectissime rem naturæ et hypostasim, quæ cum incommunicabili proprietate naturam possideat, perfectissime habet nomen personæ et veritatem.

Ad id quod in contrarium objicitur, jam solutum est. Sabellius enim dixit personas differre ratione quæ est actus ratiocinantis tantum, et non quæ est res de qua est ratio.

Ad id quod ulterius quæritur, Quid numeretur in divinis ?

Dicendum, quod hypostasis in esse personali in quantum personale est et incommunicabile est : hoc enim est esse Patri per hoc quod Pater est, et esse Filii per hoc quod Filius est, et esse Spiritus Sancti per hoc quod Spiritus sanctus est.

Ad dictum Boetii dicendum, quod hoc non ostendit, nisi quod illa relatio effective multiplicet Trinitatem ut numerus numerans, et non ut numerus numeratus. Et quod dicitur, quod non multiplicat nisi in quantum est multiplex, falsum est : nullum enim multiplex multiplici numeratur, sed numeratur uno, quod congregatione agitur in multitudinem. Et sic est in divinis, quod relatio in diversitate oppositorum, quæ fundatur super diversum modum originis, multiplicat Trinitatem. Sic enim Pater est una persona, et Pater cum suo opposito correlativo duæ personæ, et Pater et Filius per hoc quod sunt unum principium spirationis, cum suo opposito correlativo sunt tres personæ.

Ad dictum Augustini dicendum est, quod esse personale et persona non est simpliciter absolutum, sicut patebit in sequentibus : sed intelligitur distinctum incommunicabili proprietate, quæ rationem incommunicabilitatis non habet nisi ex oppositione relationis originis. Quia, sicut dicit Richardus in libro de *Trinitate*, nec natura permittit, nec intellectus admittit, ut idem sit masculine ille qui est ab alio, cum eo a quo est. Ad 2.

Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum est, quod licet verum sit quod concluditur, tamen id quod proponitur, caute intelligendum est. Non enim aliud est hypostasis et relatio re, sed modo significandi, ut sæpius dictum est : et si relationes non essent in divinis quæ sunt incommunicabiles proprietates, non esset ponere diversas emanationes et singulares modos existendi, ad quos secundum modum intelligendi de necessitate concomitantur incommunicabiles proprietates, determinantes eos qui procedunt ab his in quibus procedunt : et si intelligerentur sine his, impossibile esset, quod differrent ab invicem, cum hoc solo differant per incommunicabilem proprietatem. Ad object.

MEMBRUM III.

Quantus sit numerus in divinis, utrum scilicet finitus, vel infinitus? Et, si finitus, in quo numero stat ut in termino [1] *?*

Tertio quæritur, Quantus sit numerus in divinis personis, utrum scilicet finitus ? Et si finitus, in quo numero stat ut in termino ?

Videtur autem, quod infinitus.

1. Si enim perfectio bonitatis et perfectio charitatis et perfectio virtutis, ut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [2], Deum non sinit esse sine germine, sed facit ex ipso pullulare ut divinos flores et ut divina lumina Filium et Spiritum sanctum : tunc quanto plures pullulant, tanto perfectior est virtus, bonitas, et charitas communior. Charitatis autem perfectio est in communitate, ut dicit Augustinus. Privatus enim amor vituperabilis est : communis autem laudabilis. Perfectissima autem charitas et incomparabilis omni charitati, est charitas divina, et est infinita. Ergo non stat nisi ad infinitos quos diligit ut seipsum. Videtur ergo, quod numerus personarum sit infinitus.

2. Adhuc, Ad hoc videntur facere convenientiæ superius adductæ de Richardo in tractatu de *bono*, et tractatu de *uno*.

3. Adhuc, Principii primi non est deficere in principiando sive producendo. Pater principium est totius divinitatis. Ergo non deficit in hoc, quin semper producat. Sempiterna autem productio est ad infinitos. Videtur ergo, quod et Pater producat infinitos filios, et Pater et Filius infinitos spiritus.

4. Adhuc, Hoc modo in secundo de *Generatione et Corruptione* probat Aristoteles generationem infinitam et inquietam esse : quia scilicet accessus solis et recessus in circulo declivi sive obliqui inquietus est et infinitus. Videtur ergo a simili cum potentia principiandi in Patre sit infinita, et similiter in Patre et Filio sit infinita, quod productio infinita sit et infinitorum.

5. Adhuc, Unumquodque potentius est in sibi coessentialibus, quam in his quæ sunt diversæ essentiæ ab ipso. Deus infinitus est in creando quæ creata sunt in diversitate essentiæ ab ipso. Ergo multo magis infinitus debet esse in producendo personas quæ sunt ejusdem essentiæ cum ipso.

6. Si quis ad hoc dicat, sicut dicunt quidam, quod infinitum esse confusionis est, et non ordinis naturæ : et ideo personæ non possunt esse infinitæ : quia confusio in divina non cadit. CONTRA hoc est : quia id quod est de demonstratione potentiæ, non est confusionis, sed potius exigentiæ naturalis. Dicit autem Aristoteles in primo *Cœli et mundi*, quod potentia activa non demonstratur perfecte nisi in ultimo et maximo in quo est virtus ejus, et ultra quod nihil potest : sicut et potentia passiva non demonstratur, nisi in ultimo et minimo in quo est virtus passionis ejus, et ex quo ut ex principio infertur omnis passibilitas ejus. Et dat exemplum : quia si aliquid patitur ab uno quod minimum est, statim infertur, quod patitur a duobus, et sic in infinitum. Et si aliquid potentia activa potest in centum quod maximum est, statim infertur, quod potest in nonaginta et in octoginta, et sic in infinitum. Cum ergo potentia principiandi in Deo sit infinita et activa, videtur, quod virtus ejus

[1] Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. X, Art. 12. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

non demonstratur nisi producat infinitos.

In contrarium hujus est quod disputatum est supra in tractatu de *generatione Filii*, et in tractatu de *ordine naturæ*, ubi ostensum est, quod productio personarum stat in tribus, quorum unus est principium, et alter medium, et tertius in ratione termini, in quo stat productio non ex impotentia quæ sit in ipso, sed ex hoc quod in ordine naturæ in ratione termini est, ex ratione proprietatis qua distinguitur a Patre et Filio.

Solutio. Dicendum est, quod nec sunt, nec esse possunt in divinis nisi tres personæ. In illis enim sufficientia perfectionis est, bonitatis, virtutis, et charitatis, delectationis, jucunditatis, et amicitiæ. Et hæc omnia in præhabitis ostensa sunt. Si enim attenditur ordo naturæ, perfectio in tribus est, in principio, medio, et fine. Non enim sunt nisi duo principia communicationis, natura scilicet, et voluntas. Si natura attenditur, multiplicari non potest nisi in tres, scilicet in eum qui pullulat ex seipso, et in eum qui pullulat ex alio, et in eum qui pullulat tantum ex alio passive : sive in eum qui producit non productus, et in eum qui producit productus, et in eum qui producitur non producens : sive secundum verba Augustini, « á quo alius qui non ab alio, a quo alius qui ab alio, et qui ab alio a quo nullus. »

Si enim dicatur, quod est quartus, qui nec est ab alio, nec ab ipso alius, ille non potest esse in communicatione naturæ : in eadem enim natura non est secundum communionem, nisi qui vel dat naturam, vel accipit : non enim habet communionem in natura, nisi accipiens eam ab alio, vel dans eam alii, vel utroque modo. Si autem diceretur, quod essent duo dantes, et non accipientes, illi proprietate non differrent, sive specie : nec materia differrent, quia materia non potest esse in divinis : nec essentia differrent, quia essentia in divinis nec dividitur, nec distinguitur : et sic sequeretur, quod penitus idem essent et una persona. Idem enim est, ut dicit Aristoteles in VII *Topicorum*, a quo non differt differentia. Penitus eodem modo probatur, quod si essent duo vel plures qui ab alio a quibus alii, quod essent una et eadem persona et proprietate et essentia. Et eodem modo probatur, quod si duo vel plures essent qui ab alio a quibus nulli, quod essent una et eadem persona.

Si autem diceretur, quod essent plures dii in diversitate essentiæ, sequeretur, quod non essent in uno et eodem ordine naturæ. Et ideo dixit synodus Nicæna, quod si quis dicat duos innascibiles, duos faciens deos, anathema sit. Sic enim dicens, ut dicit Hilarius, destruit ordinem naturæ ad unum, et per consequens diversos esse deos ponit.

Similiter perfectio communicationis voluntatis in tribus est, et non in pluribus, scilicet in uno qui diligit eum qui ab ipso est, et in uno qui diligit eum a quo est, et in uno qui est nexus amborum : et si ponantur duo vel plures diligentes eos qui ab ipsis sunt, vel diligentes a quibus sunt, vel qui sunt nexus amborum, probabitur, quod omnes illi idem sunt, sicut prius probatum est, cum nec formalem nec materialem nec essentialem habeant differentiam. Et sic patet, quod utriusque communicationis perfectio in tribus est. Hoc enim patet per verba Augustini : « Omnis enim multitudo quæ procedit ab uno principio, per eadem principia reducitur per quæ exit ab ipso. Exit autem omne quod exit ab intellectu agente per principium efficiens, per formam qua fit, et per spiritum qui formam invehit ei quod fit. Si autem reducitur, oportet quod spiritu apprehendatur, et spiritu ordinetur. Dico autem *spiritu*, quem concepit ex primo faciente. Et oportet ut formam qua exivit, sequatur, et sic in principium unde exivit, reducatur. » Sic ergo in tribus omnis factionis et omnis reductionis est sufficientia. Communicationis er-

go naturæ, et communicationis voluntatis, et perfectio factionis, et perfectio reductionis est in tribus. Et superfluum abjicitur a natura et ab arte et ab omnibus. Non ergo possunt esse plures vel pauciores personæ quam tres, Pater scilicet formans omnia quæ sunt, Filius forma omnium eorum quæ formantur, et Spiritus sanctus invehens virtutes et dona formantis et formæ, et reductione spiritus reducens forma, quæ est Filius quam sequatur, et Pater in quem reducitur.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod infinitus numerus confusionis est et superfluitatis : et ideo esse non potest. Licet enim infinitum potentia sit in quibusdam causatis, tamen actu numquam est, et in ordine causatum nec est, nec esse potest. Quidquid autem in Deo ponitur, sicut in ordine causæ ponitur, et non sicut in ordine causati,

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod convenientiæ supra adductæ non probant, nisi quod solitudo non potest esse in divinis, et quod sufficientia communicationis est in tribus.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod illa ratio procedit ac si Pater principium sit motu et sui divisioue et per vices temporum : et hoc falsum est. Unde ratio illa nihil probat in divinis.

Ad 4. Ad aliud patet solutio per idem. Sol enim non est principium generationis et corruptionis, nisi per motus accessus et recessus : quod in sphæra circuli recti fieri non potuit, qui secundum angulos rectos sphærales secaret horizontem : et ideo oportuit, quod fieret secundum angulos circuli obliqui, qui horizontem secat secundum angulos acutos et obtusos. Nihil autem talium est in divinis : sed idem eodem modo se habens, semper facit idem, et ab æterno.

Ad aliud dicendum est, quod in hoc infinitas notatur producentis : quia de se producit alium qui infinitus est essentia et potentia sicut ipse, et non in hoc quod infinitos numero producat. Talis enim productio non sine divisione fit : divisio autem non convenit nisi materiæ et continuo : unde Aristoteles in IV *Physicorum* dicit, quod infinitum in numero causatur ex infinito et continuo. Talia autem in divinis esse non possunt : quia talis infinitas materialis est et infirmi.

Ad aliud dicendum, quod dictum illorum bene dictum est.

Et ad objectionem dicendum, quod multiplicatio in infinitum, non demonstrat aliquam potentiam activam vel virtutem ejus : sed cum multitudo in infinitum causetur ex divisione in infinitum, demonstrat infirmitatem et defectum materialis principii : sed actus infinitus in essentia et potentia, sicut Filius et Spiritus sanctus, qui sunt actus nihil potentiæ habentes sive imperfectionis, demonstrant infinitam potentiam producentis eos. Et ideo Philosophus dicit in libro de *Causis*, quod « omnis virtus unita magis est infinita, quam multiplicata. »

Id quod adducitur in contrarium, conceditur.



TRACTATUS X.

DE USIA, USIOSI, HYPOSTASI, ET PERSONA.

Deinde quæritur de hoc nomine quod est *persona*.

Et quæruntur in communi tria. Quia enim intellectum personæ præcedit intellectus usiæ, usiosis, et hypostasis : ideo primo quærendum est de his tribus.

Secundo, de persona, Quid significet, vel quid prædicet in divinis ?

Tertio, quærendum est de veritate personarum, Utrum scilicet veræ sint personæ, vel non ?

Circa primum horum quæruntur duo, scilicet primo de usiosi, et secundo, de hypostasi.

Cum enim οὐσία sit essentia, et de essentia in antehabitis satis dictum sit, de usia quærere non oportet.

QUÆSTIO XLIII.

De usiosi et de hypostasi.

MEMBRUM I.

De usiosi, qualiter distinguatur in divinis [1] *?*

De usiosi autem primo quærendum est, Qualiter ipsum et alia tria secum distinguantur in divinis ?

Et ponamus primo distinctionem eorum qui fuerunt ante nos.

Dixit enim Præpositivus, quod « alia est substantia subjecta, et alia est substantia subjecti. » Substantia subjecta est prima substantia, quæ est subjectum, quæ scilicet primo et principaliter et ma-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIII, Art. 4. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

xime dicitur, ut dicit Aristoteles in *Prædicamentis*. Substantia subjecti, substantialis proprietas est ejusdem substantiæ, hoc est, secundæ substantiæ cui substat prima. Et hæc est triplex, scilicet generalis, specialis, et individualis. Generalis, quæ tantum genus est, qua scilicet Socrates est substantia. Specialis, quæ tantum species est, qua Socrates est homo. Individualis, quæ nec genus, nec speciem, sed individuum tantum constituit, ut qua Socrates est Socrates : et hæc ficto nomine dicitur *Socracitas*. Et pro his dicitur in Græco quatuor esse nomina, scilicet οὐσία, quæ generalis substantia est. Et οὐσιωσις, quæ specialis substantia subjecti est. Πρόσωπον, quæ individualis est substantia. Ὑπόστασις, quæ est substantia subjecta.

Sed quia in divinis nec genus, nec species est, nec individuum proprie : ideo aliis non placuit ista distinctio. Et dixerunt, quod οὐσία in Græco sive *essentia* in Latino, est idem quod prima forma, simpliciter faciens esse, et non esse hoc. Dicit enim Boetius in libro de *Hebdomadibus*, quod « omne quod est, ab alio habet quod est, et ab alio quod hoc est. » Οὐσίωσιν sive *subsistentiam* dixerunt esse formam generalem vel specialem, qua id quod est hoc est, ut animalitate animal est, et humanitate homo est. Et hi dixerunt, quod οὐσίωσις sive subsistentia dicitur esse id quod est, sive subjectum, prout sua substantiali vel speciali forma est quid non indigens accidentibus ut sit : et quia subjectum dicit, ideo translatum est quandoque ad significandum personas, sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres subsistentiæ, id est, tres vere subsistentes personæ, nullo alio indigentes ad hoc quod sint. Usia vero quia subjectum non dicit, nec quod est, non translata est ad significandam personam, sed simpliciter naturam significat. Unde quamvis Pater sit usia sive essentia, Filius usia sive essentia, Spiritus sanctus usia sive essentia : tamen hi tres non sunt tres, sed una usia et una essentia. Substantiam vero dicunt, quod subjectum est, quam Græci ὑπόστασιν vocant, quod interpretatur *suppositum*, eo quod ut res naturæ sub communi natura posita est, et sicut dicit Avicenna, est ens in se completum, et alteri occasio existendi in eo : substat enim accidentibus. Et ideo hoc etiam dicunt esse translatum ad supponendum pro personis. Quia sicut substantia quæ est subjectum, substat naturæ communi, ita persona : et sicut substantia quæ est persona, substat accidenti, ita persona proprietati. Πρόσωπον autem sive *persona* proprie dictus est homo larvatus, ut dicit Boetius in libro de *Duabus naturis in una persona Christi*, quod histriones in comœdiis et tragœdiis personas heroum sive heroicas, sive viros sive mulieres, ut Simonem, Cremetem, Hecubam sive Helenam, larvis pictis ad similitudinem facierum illarum personarum et sibi ante faciem circumligatis repræsentabant : et facta earum heroica canebant carmine. Propter quod personam dicebant transumi ad significandum hypostasim discretam proprietate dignitatis alicujus ab aliis hypostasibus sive individuis. Et ad hoc Boetius inducit rationes duas : unam ex compositione vocabuli, aliam ex accentu. Ex compositione : quia componitur a πρός quod est *ante*, et ὤψ quod est *facies*, quasi ante faciem vel antefacies. Antefacies enim sive anterior facies, larva est. Accentu vero : quia in Græco dicitur πρόσωπον, in Latino *persona*, circumflexa penultima : eo quod canentes inter os proprium et os larvæ brevi vel acuto sono uti non poterant, sed circumflexo.

Contra hanc autem distinctionem multipliciter objicitur.

1. Dicit enim Augustinus in libro VII de *Trinitate* : « Subsistere vel substare dicitur de rebus in quibus est aliquid vel aliqua quæ sunt in subjecto ut acciden-

tia [1]. » Sed in simplici natura divina nihil est ut accidens. Ergo in divinis non potest esse subsistentia, vel substantia, sive usiosis, vel hypostasis.

2. Adhuc, *Sub*, quod est in compositione subsistentiæ vel substantiæ, videtur notare respectum ad superius : et sic in divinis esset superius, et inferius : quod negat Hieronymus in expositione fidei Catholicæ ad Alipium. Et Augustinus tractans illud Exodi, xx, 26 : *Non ascendes per gradus ad altare meum*, dicit, quod « altare fides Trinitatis est. » Non est autem prorsus aliquis in Trinitate gradus, nihilque quod inferius superiusque dici possit.

3. Adhuc, Cum hypostasis sit idem quod substantia secundum istos, si conveniens esset distinctio eorum, sequeretur quod sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus dicuntur tres hypostases, ita dicerentur tres substantiæ : et hoc est contra Augustinum in libro VII de *Trinitate*, sic dicentem : « Tam substantia quam essentia utrumque ad se dicitur non relative. Unde hoc est Deo esse quod subsistere. Et sicut una essentia Catholice dicitur, non tres, Pater et Filius et Spiritus sanctus : ita una substantia dicetur Pater et Filius et Spiritus sanctus, non tres substantiæ [2]. »

Propter hoc dixerunt quidam alii, aliter distinguentes ista quatuor. Dixerunt enim, quod essentia sive οὐσία significat ens nec distinguibile, nec distinctum ex se vel ex alio. Subsistentia sive οὐσίωσις significat ens ex se nec distinctum, nec distinguibile, sed ex alio distinguibile. Substantia vero sive ὑπόστασις significat ens ex se distinguibile, sed non distinctum. Persona autem sive πρόσωπον significat ens ex se distinguibile et distinctum. Et ideo dicunt, quod essentia sive οὐσία numquam stat pro personis, nec numeratur, nec recipit notionalem distinctionem. Et propter hoc non dicitur tres essentiæ, nec essentia generans, nec essentia genita. Subsistentia vero notionalem quidem recipit aliquando determinationem, et similiter substantia sive οὐσίωσις, et ὑπόστασις in Græco : et ideo dicitur substantia de substantia, vel subsistentia de subsistentia : sed neutrum numeratur ut dicatur, tres subsistentiæ, vel tres substantiæ.

Sed contra.

Contra hoc est, quod

1. In divinis nihil est in potentia : ergo nihil est ibi distinguibile. Dicunt autem isti, quod sic differunt subsistentia et substantia et persona. Distinctio ergo eorum nulla est.

2. Adhuc, Unde venit, quod ista quatuor nomina ponuntur in divinis ? In creaturis autem non sunt nisi duo, scilicet universale, et particulare : cum tamen creaturæ minus simplices sint quam natura divina.

3. Adhuc, Cum hæc in Scriptura sacra non inveniantur, et dicat Dionysius, quod universaliter non est nobis audendum aliquid dicere de divinis, præter ea quæ in sacris eloquiis sunt nobis promulgata, videtur quod ista nomina non sunt ponenda in divinis : eo quod dicit Apostolus, I ad Timotheum, vi, 20 : *Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates, et oppositiones falsi nominis scientiæ.*

4. Adhuc, Contra omnes distinctiones videtur esse quod dicit Boetius in commento super *prædicamenta*, quod « usia materia est, usiosis forma, hypostasis autem compositum. »

Quæst.

Ulterius quæritur, Utrum nomen subsistentiæ vel οὐσίωσις sit essentiale, vel personale ?

Videtur autem, quod essentiale.

1. Dicit enim Hieronymus in expositione Catholicæ fidei, quod tres personas, vel ut Græci ponunt ὑποστάσεις, id est, sub-

[1] S. Augustinus, Lib. VII de Trinitate, cap. 5.

[2] Idem, Ibidem, cap. 4.

sistentias confitemur. Ex hoc accipitur, quod hypostasis et subsistentia idem sunt. Hypostasis autem est substantia. Ergo subsistentia substantia est, et sic subsistentia nomen essentiale est.

2. Adhuc, Boetius in libro de *Duabus naturis in una persona Christi :* « Deus usia est et essentia : ipse enim maxime est a quo omnium esse proficiscitur. Est etiam usiosis, id est, subsistentia : subsistentia enim nullo indigens est. Unde etiam unam dicimus esse usiam vel usiosim, id est, essentiam vel subsistentiam deitatis, sed tres hypostases, id est, tres substantias. » Ex hoc accipitur, quod subsistentia nomen essentiale est, et quod non bene dicitur, quod tres subsistentiæ sint in divinis.

Sed contra. In contrarium hujus est quod dicit Richardus in libro de *Trinitate* : « Subsistentia est incommunicabilis existentia. » Incommunicabilis autem existentia proprietate incommunicabili determinatur. Proprietate incommunicabili non determinatur nisi persona. Subsistentia ergo persona est, et nomen personale.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod distinctio horum nominum quolibet dicto modo satis bene potest fieri. Et ratio istorum quatuor nominum, est acceptio esse divini secundum nostrum intellectum. Natura enim divina, sicut et omnis alia natura communicabilis : aut accipitur in se, hoc est, in sua simplicitate : aut accipitur prout est in habente eam. Et hoc modo intellectus quo rem accipit, significat per dictionem. Regulariter enim verum est, quod hoc quod contingit intelligi, hoc modo quo contingit intelligi, contingit significari. Unde si primo modo intelligatur, Latine significatur nomine *essentiæ*, et Græce nomine οὐσίας. Si autem in habente intelligatur, cum habens determinatum sit, hoc contingit dupliciter : aut enim significatur ut determinatum sub natura communi indifferenti, quam non numerant supposita, nec numeratur in illis, sed indifferens et indifferenti simplicitate est res in eis una secundum rem : et sic significatur nomine *subsistentiæ*, sive οὐσιώσις Græce. Unde Boetius in libro de *Duabus naturis in una persona Christi* dicit, quod « hoc subsistit quod non indiget alio, hoc est, accedente ut sit. » Et hoc est secundum compositionem vocabuli : sistit enim quod in seipso stat proprio termino, et etiam alia sistit ne fluant ulterius. Quod autem fluit ad aliud ut sit, non sistit, ut accidens. Subsistit vero, quod stans sub aliquo, sistit in illo : et hoc proprie subsistens, et modus existentiæ sive subsistentia vocatur proprie. Si autem intelligatur esse divinum in habente prout illud distinguibile est et determinabile ex aptitudine suppositi proprietate communiter accepta : tunc significatur Latine nomine *substantiæ* quæ est subjectum. Per hoc enim, ut dicit Avicenna, quod est occasio alteri existendi in ipso, translatum in divinam prædicationem, significat ens completum in se, determinabile proprietate : et hoc vocatur *substantia* Latine, et Græce ὑπόστασις : quorum neutrum dicit proprietatem aliquam singulariter designatam. Si vero accipiatur ut actu distinctum incommunicabili proprietate : tunc significatur Latine nomine *personæ*, et Græce nomine προσώπου. Et hæc est causa quare persona et distinguitur et numeratur in tribus. Actu enim distinguens facit numerum in divinis, ut in præhabitis de numero personarum dictum est. Hypostasis autem sive substantia determinabilis quidem est proprietate, et sic numerabilis : sed quia non est actu determinata, ideo non numeratur secundum Latinos, præcipue prout dicit substantiam subjecti communi proprietate, prout substantia dicitur ens in seipso. non indigens alio ut sit. Et ideo dicitur Pater substantia, Filius substantia, Spiritus sanctus substantia, et hi tres una substantia.

Et si objicitur, quod Græci dicunt tres substantias sive tres hypostases. Dicen-

dum, quod Græci accipiunt hypostases pro persona.

Ad id ergo quod objicitur contra distinctionem Præpositivi, dicendum quod Præpositivus noluit, quod genus et species et individuum proprie essent in divinis : scivit enim, quod universale et particulare propter indifferentiam maximæ simplicitatis in divinis esse non posset. Sed quia in universali duo sunt : unum quidem quod est in multis, et hoc quidem nobilitatis est et perfectionis : alterum quod est de multis, et hoc ignobilitatis est, quia per hoc innititur alteri ut subjecto. Et ratione primi dicit generale Præpositivus quod in omnibus est suis suppositis : speciale autem in eo quod specie differt ab alio, sicut Pater specie proprietatis differt a Filio : individuale autem quod est in uno solo : quæ licet re non differant in divinis, differunt tamen modo significandi. Et hæc est intentio Præpositivi.

Ad distinctionem secundam dicendum, quod satis conveniens est.

1. Ad id quod primo objicitur in contrarium, dicendum quod Augustinus accipit proprie *subsistere*, scilicet quod secundum suppositum sistit aliud ens in seipso ut sit : hoc enim est accidens. Unde accidens potius est esse quam essentia, ut vult Aristoteles in nono *primæ philosophiæ*. Et hoc modo non est in divinis, sed potius transfertur ad divina, prout determinabile est proprietate cujus esse non sistit : quia proprietas substantia est in divinis, sed habet eam in se sicut determinatum habet determinans : et sic in divinam transfertur prædicationem.

2. Ad aliud dicendum, quod cum dicitur *sub*, sicut substantia vel suppositum, præpositio *sub* non notat inferioritatem ad superius aliquid secundum rem, sed secundum modum significandi tantum, sicut commune rei dicitur *supra*, et discretum et determinatum dicitur *sub* : cum tamen re idem sint determinatum et commune. Unde per *sub* et *supra* non notatur nisi diversus modus significandi habens et habitum. Et si objicitur, quod Augustinus dicit quod « Pater et Filius non differunt natura, sed causa et gradu. » Et, libro III contra Maximinum dicit, quod « differunt ordine naturæ : nam ubi ordo est, ibi gradus est. » Dicendum, quod nullus gradus est in Trinitate, ut dicit Hieronymus. Dictum autem Augustini intelligitur de gradu secundum scilicet modum intelligendi, et non secundum rem. Inter ea enim quorum unum intelligitur sine alio, et alterum non sine alio, gradus est intelligendi. Et talis gradus in intelligendo est inter Patrem et Filium. Pater enim ut innascibilis sine Filio intelligitur. Filius autem sine Patre intelligi non potest. Causam autem vocat Augustinus auctoritatem Patris ex generatione.

Ad aliud dicendum, quod substantia dicitur ut substans in seipsa sive subsistens, nullo indigens ad hoc quod sit. Et hoc modo substantia una est trium personarum. Et hoc modo accipit eam Augustinus, et sic accidens non est substantia, et proprietas non significatur ut substantia. Dicitur etiam a substare proprietati determinanti : et sic trahitur ad standum pro persona : et sic dicuntur tres hypostases, et tres substantiæ. Ad 3.

Ad distinctionem tertiam dicendum, quod satis subtilis est et bona. Et quod dicunt ens nec distinguibile nec distinctum ex se vel ab alio, significant primum simplex, quod nullo sibi adveniente distinguitur vel determinatur, sicut et ipsum ens non determinatur ab aliquo, ita quod cum ipso in numerum ponatur : sicut et essentia divina nec cum persona, nec cum proprietate numeratur. Persona enim est essentia, et proprietas est essentia, sicut et ens se habet ad ea de quibus prædicatur. Et quod dicunt subsistentiam esse ens ex alio distinguibile, intelligunt substantiam secundam, quæ est in generibus et speciebus, quæ quidem ens distinctum est et determinatum non ex se,

sed ex alio, quod est differentia constitutiva sive generis sive speciei. Genus enim generalissimum quamvis non habeat differentiam extra se quæ sit divisiva superioris alicujus et sui constitutiva, tamen intra se oportet, quod habeat differentiam qua ab aliis generibus determinetur et distinguatur, et ratione hujus dicitur subsistentia, quia non fluit ad aliud ut sit : et per hanc convenientiam quia substat alicui determinanti se, quando transumitur in divinam prædicationem, præpositione notionali [vel actu notionali potest trahi ad standum pro persona, ut cum dicitur, subsistentia de subsistentia, vel subsistentia generans, vel subsistentia genita. Et sic quidem distinguitur, sed in distinctis non numeratur proprie loquendo, sicut Deus de Deo, et Deus generans, et Deus genitus : sic enim dicendo, Deus qui est subsistentia, determinatur quidem præpositione notionali vel actu, non tamen numeratur in distinctis : non enim sunt tres dii, sed solum unus Deus.

Et si invenitur, tres subsistentiæ, ab aliquo Sanctorum dictum, resolvenda est locutio, ut abstractum ponatur pro concreto, sicut tres subsistentiæ, hoc est, tres subsistentes personæ. Tales enim locutiones non sunt extendendæ : emphaticæ enim sunt et figurativæ.

Et quod dicunt, substantiam significare ens ex se distinguibile non distinctum, volunt dicere, quod ex se, hoc est, ex seipso distinguibile sit, secundum quod ex se, hoc est, ex propria ratione significat ens distinguibile. Substantia enim secundum suum nomen, subjectum vel suppositum significat, quod apud Aristotelem vocatur *prima substantia* : et hoc est quod et substat naturæ communi, et subjicibile est accidentibus. Unde substat et essentiæ et subsistentiæ, et ad hoc habet habitudinem, Quæ habitudo si consideratur ex parte suppositorum, est plurium habitudo ad unum : et sic accipitur a Græcis qui dicunt tres substantias. Si autem consideratur ex parte naturæ cui substant supposita, et qua habent esse ipsa supposita, et habent ut sint et substantiæ sint, tunc non potest numerari : quia hoc non est nisi unum : et hoc considerant Latini, qui ad vitandum hæresim Arii nolunt dicere tres substantias, ne id quo sunt et quo substant in seipsis et subsistunt personæ, numerari credatur in personis, sicut numeratur in personis creatis secundum esse natura communis. Petrus enim et Paulus et Joannes tres homines sunt, non unus homo. Unde propriissime loquuntur Latini et caute.

Quod autem dicunt de προσωπῷ sive persona, planum est per antedicta. Illud enim significat ens distinctum discretiva proprietate.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum est, quod in divinis nihil realiter est in potentia : quia totum est actus quod ibi est. Sunt tamen quædam nomina in divinis, quæ secundum proprietates nominum secundum modum significandi quoad nostrum intellectum dicunt distinguibile, non distinctum. Dicunt enim suppositum, non cointellecta proprietate distinguente : et sic hypostasis dicit distinguibile, persona autem distinctum. Ad obj.

Ad aliud dicendum est, quod in creatis propter compositionem est universale et particulare secundum rem. Universale ex parte naturæ communis, particulare ex parte rei naturæ sive suppositi. Et hæc in divinis propter omnimodam simplicitatem esse non possunt. Quod vero modus significandi provenit ex habitudine diversa, et non ex re diversa, qua scilicet aliquid se diversimode habet ad naturam communem, et ad proprietatem, et illa habitudo multipliciter variatur : propter hoc pluribus modis oportebat significari hoc in divinis. Et ad hoc significandum accommodata sunt ista quatuor nomina, sicut in præhabitis dictum est. Significatur enim commune ut simplex, vel ut in habente, et in habente vel per aptitudinem quam habet ad commune, vel per habitudinem quam Ad obj.

habet ad proprietatem secundum solam habitudinem vel secundum actum, qui modi significandi uno nomine vel duobus exprimi non poterant.

[Ad obj]ect. 3. Ad aliud dicendum est, quod licet hæc in canone Bibliæ non inveniantur expresse, tamen eliciuntur ex his quæ expressa sunt in canone : et necessitas importunæ instantiæ hæreticorum cogit illa accommodare ad expressionem veritatis. Propter quod non reputantur profanæ vocum novitates.

[Ad obj]ect. 1. Ad id quod objicitur de Boetio in commento super *Prædicamenta*, dicendum est, quod Boetius ibi aliter hæc nomina accipit. Vocat enim materiam materiale, hoc est, primum genus subjectum formabile differentiis et distinguibile propriis et accidentibus, et hoc vocat οὐσίαν. Hoc enim in potentia est ad formationem propriorum et differentiarum. Et vocat οὐσιώσιν differentia formarum. Hæc enim est differentia specifica, prout significatur ut universale, et non ut forma totius. Ὑπόστασις autem sive substantia propter hoc dicit esse compositum : quia ambas istas habet compositiones, scilicet et primi formalis, et per differentiam formati, et individuantis et accidentis proprii : quæ quia in divinis non sunt nisi secundum modum significandi, ideo sub tali assignatione non poterant transumi ad divina. Et ideo Boetius sub alio modo significandi determinavit de his nominibus in libro de *Duabus naturis sub una persona Christi*.

[Ad qu]æst. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod nomen subsistentiæ et substantiæ nomina sunt essentialia, quæ tamen propter modum significandi possunt trahi ad hoc quod stent pro persona, sicut in præhabitis tractatu de *generatione Filii* dictum est, quæstione quid generet, et quid generetur.

Et per hoc patet solutio ad dictum Hieronymi et ad dictum Boetii.

Ad id quod objicitur in contrarium de Richardo, quod ipse accipit subsistentiam secundum quod præpositio *sub* dicit habitudinem suppositi ad proprietatem. Et sic verum est quod dicit : hoc tamen dicit subsistentia secundum proprietatem nominis : non enim dicit nisi ens in se subsistens nullo alio indigens ut sit. Unde nomen essentiale est, quod tamen ex adjuncto trahitur ad standum pro persona. Ad object.

MEMBRUM II.

De hypostasi.

Secundo, Quæritur de hypostasi.

Et quæruntur duo, quid scilicet sit hypostasis, et qualiter se habeat ad proprietatem distinguentem?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Quid sit hypostasis secundum definitionem [1] ?

Ad primum sumatur definitio quæ consuevit poni, hæc scilicet, « Hypostasis est substantia cum proprietate. »

Et videtur hæc definitio inconveniens esse.

1. Cum enim dicitur, *substantia cum proprietate*, si utrumque illorum est de intellectu hypostasis, aut ex æquo et se-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIII, Art. 1. Tom. XXV hujusce novæ editionis nostræ.

cundum unam rationem, aut non. Si ex æquo : tunc ex duobus intellectibus componitur intellectus hypostasis : et hoc impossibile est. Duo enim ex æquo venientia non faciunt unum. Definitio autem vult dicere unum, ut dicit Aristoteles in VII *primæ philosophiæ*. Si non ex æquo, sed proprietas accipiatur in substantia ut substantiam determinans.

2. Et si hoc : tunc quæratur, Quid dicat *substantia*? Aut enim dicit quo est, aut quod est, aut hypostasim, quæ est sicut compositum.

Si quo est : tunc sequitur, quod quo esse sive essentia determinatur proprietate : et si determinatur, distinguitur : et si distinguitur, ab aliquo distinguitur de quo non prædicatur. Et hoc est valde inconveniens. Ostensum est enim in præhabitis, quod commune quod est essentia, prædicatur tam de personis, quam de proprietatibus essentiali prædicatione.

3. Si autem dicat *quod est*, cum in divinis non sit quod est materiale, oportebit quod illud quod est, sit idem quod qui est, et sit absolutum, et sic idem in tribus : et sic quod est cum paternitate acit personam Patris, et cum filiatione facit personam Filii, et cum spiratione personam Spiritus sancti. Idem ergo videtur substare diversis proprietatibus : quod (ut dicit Anselmus) etiam intellectus non admittit : quia sic sequeretur, quod idem masculine qui designatur per qui est, esset Pater, Filius, et Spiritus sanctus.

4. Si autem dicatur, quod substantia dicat hypostasim *quæ est sicut compositum* : tunc sequitur, quod idem ponatur in definitione suiipsius, quod iterum inconveniens est.

Adhuc, Quis est vel qui est Pater, non est qui est Filius, licet quod est Filius. Cum ergo dicitur, Pater est hypostasis, Filius est hypostasis, Spiritus sanctus est hypostasis : si hypostasis dicit qui est, tunc nomen hypostasis non prædicatur idem in Patre et Filio et Spiritu sancto. Ergo non prædicatur univoce de ipsis hypostatibus. Univoca enim sunt, ut dicit Aristoteles in *Prædicamentis*, quorum nomen unum, et ratio substantiæ diversa.

Ulterius quæritur de alia definitione quam dat Damascenus, sic : « Hypostasis est substantia cum characteristicis idiomatibus, hoc est, cum distinctivis proprietatibus[1]. » Et ex hoc videtur, quod

1. Hypostasis dicat essentiam aliquo addito : et sic intellectus hypostasis non est simplex.

2. Adhuc, In humanis substantia commune est : characteristica autem sive distincta sunt particularia, ut cum dicitur, Paulus est homo, Petrus est homo, commune quod est substantia, designatur per *homo* : distinctum autem per *Petrus* et *Paulus* : et quia distinguens particulat distinctum, est particulare : et nisi distinctum aliquid adderet supra commune, remaneret idem omnino Petrus et Paulus. A simili ergo in divinis cum dicat Damascenus, quod in divinis commune est substantia, particulare vero hypostasis, videtur quod hypostasis aliquid addat supra commune quod est substantia : et sic dicit substantiam aliquo addito.

3, Adhuc, Boetius in libro de *Duabus naturis in una persona Christi* : « Substantia cum substat in particularibus, hypostasis dicitur. » Videtur ergo, quod hypostasis dicat substantiam cum substare : et sic dicit substantiam cum aliquo addito.

In contrarium hujus est, quod

1. In divinis sicut essentia est una in tribus personis, ita substantia una non multiplicata. Sed si hypostasis dicit substantiam, tunc sequitur, quod dicat eam in rectitudiue, sicut homo dicit animal. Unum enim non dicit alterum, nisi actu

[1] S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 6.

et intellectu sit in ipso secundum primum modum dicendi per se. Et si hoc conceditur : tunc sequitur, quod multiplicato uno, multiplicabitur reliquum, ut homo est animal, duo homines duo animalia : sed hoc falsum est : quia in divinis tres sunt hypostases, et una substantia non multiplicata.

2. Adhuc, Boetius in libro de *Duabus naturis in una persona Christi* : « Persona est rationalis naturæ individua substantia. » *Rationalis naturæ* in obliquo venit in definitionem personæ : non ergo significatur nec dicitur nomine personæ. Si enim diceretur nomine personæ sicut animal nomine hominis, sicut non dicitur, homo animalis, sed animal : ita non diceretur, persona rationalis naturæ, sed rationalis natura. Cum ergo substantia eodem modo se habeat ad hypostasim, quo rationalis natura ad personam, videtur quod hypostasis non dicat substantiam, sed aliquid substantiæ : et sic utraque definitio nulla est : et sic non est substantia cum proprietate, nec est substantia cum characteristicis idiomatibus, nec dicit substantiam aliquo addito.

3. Adhuc, Si dicatur, iste homo, *iste* dicit hypostasim, *homo* autem dicit substantiam quæ est hypostasis : et si utrumque istorum resolvatur in sua principia, *iste* sive hypostasis resolvetur in corpus et animam sicut in materiam et formam, *homo* autem in genus et differentiam, et sic principia eorum diversa sunt. Quæ autem diversa sunt, horum unum non significatur in altero, nec dicitur dicto altero. Essentia ergo non dicitur in nomine hypostasis, per locum a suo superiori.

4. Adhuc, Si hypostasis dicit essentiam aliquo addito, id additum aut est commune, aut particulare. Si commune, commune communi additum non facit particulare : dicit autem Damascenus, quod « hypostasis particulare est : » ex illis ergo hypostasis non constituitur. Si particulare : aut dicit aliud particulare ab hypostasi, aut idem. Si aliud ab hypostasi, hoc commune non est factum particulare, sed alio particulari et proprio : et iterum quæratur de illo, unde factum sit particulare, et ibitur in infinitum. Si eodem : tunc idem diffinitur per seipsum, quod est inconveniens.

5. Adhuc, Si hypostasis dicit essentiam aliquo addito : tunc supposita hypostasi supponitur essentia : et hoc videtur esse inconveniens : attribuitur enim hypostasi quod est particulare, essentiæ autem quod est commune : et sic attribuitur aliquid uni, quod non attribuitur alteri : et attribuitur hypostasi quod est distinctum et numeratum, et non essentiæ. Sed quando supposito uno supponitur alterum, quidquid attribuitur uni, attribuitur et alteri. Videtur ergo, quod hypostasis non dicat essentiam aliquo addito.

In contrarium tamen sunt rationes abbatis Joachim et aliorum quorumdam antiquorum : et sunt præcipue duæ.

1. Una est, quod quando aliquid per prædicationem attribuitur alteri per substantiam, et non secundum accidens, supposito uno, supponitur alterum. Cum autem dicitur, hypostasis est substantia, substantia attribuitur per prædicationem hypostasi, et non secundum accidens. Ergo supposita hypostasi supponitur substantia.

2. Secunda est, quod quæcumque duo secundum omnimodam indifferentiam se habent ad invicem, supposito uno supponitur et alterum. Cum autem dicitur, hypostasis est substantia vel essentia, omnimoda indifferentia est inter hypostasim et essentiam sive substantiam. Ergo supposita hypostasi, supponitur essentia sive substantia. Et hac eadem ratione dicit abbas Joachim, quod id quod attribuitur essentiæ, attribuitur hypostasi, et e converso. Unde dicit, quod sicut hypostasis generat et generatur, ita essentia generat et generatur.

3. Adhuc, Si hypostasis dicit essentiam aliquo addito, videtur essentia ma-

joris esse simplicitatis, quam hypostasis : quod enim cadit in intellectu alterius, simplicius est illo : unde si hypostasis dicit essentiam aliquo addito, essentia cadit in intellectu ejus, et ita simplicior est.

In contrarium hujus est, quod secundum Philosophos major est unitas particularis, quam universalis : quia unitas universalis est in multis et de multis, unitas vero particularis est in uno et de nullo : quia dicit Aristoteles in libro de *Prædicamentis*, quod de prima substantia nulla erit prædicatio. Videtur ergo, quod major sit unitas hypostasis quam essentiæ : essentia enim in multis est et de multis, hypostasis autem cum sit individua, ut dicit Boetius, in uno est, et de nullo. Et sic major est unitas, et per consequens major videtur esse simplicitas.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod hypostasis dicitur ab ὑπο quod est *sub*, et στάσις *positio :* et ideo hypostasis est idem quod suppositum secundum nominis rationem, et sicut dictum est in præhabitis, cum dicitur suppositum, præpositio *sub* notat habitudinem inferioris ad superius sive particularis ad commune, sive determinati et distincti ad commune indeterminatum et indistinctum : et cum nihil faciat determinatum in divinis nisi proprietas, et hypostasis dicat determinatum commune, oportet quod in intellectu hypostasis sit proprietas determinans. Iterum cum intellectus non quiescat in proprietate, cum secundum modum suæ significationis non dicat ens ut subsistens per se,sed ens indigens alio ut sit, hypostasis autem dicat ens in se per se subsistens, oportet quod in intellectu hypostasis sit ens per se subsistens, nullo indigens, et hoc est substantia. Dicit enim Boetius, quod « substantia est ens per se subsistens et nullo indigens : » et propter hoc hypostasis est substantia cum proprietate, et non substantia et proprietas, ut ex proprietate habeat determinationem, ex substantia autem per se subsistere et nullo indigere.

Ad id ergo quod primo quæritur, Quid dicat substantia in descriptione hypostasis posita?

Dicendum, quod unumquodque definitur et describitur per proximum suum superius, quod substantialiter prædicatur de ipso, et quo supposito omnia substantialia prædicata consequentia ad ipsum supponuntur. Et hoc patet in definitione hominis, qui definitur per animal : quia animali supposito omnia consequentia supponuntur, ut vivum, corporea substantia, animatum, corpus, et substantia. Et similiter in definitione hypostasis cum ponitur substantia, ponitur pro prædicato substantiali, quod secundum modum intelligendi proximum est ad hypostasim : et hoc, ut dicit Hilarius, est res naturæ actu naturæ ad hoc quod sit, determinata, in seipsa subsistens, et naturali perfectione perfecta : sicut enim in præhabitis in tractatu de *generatione Filii* determinatum est, hic producit hunc, et primi termini talis productionis designantur per *hic* et *hunc :* et quia hic et hunc dicunt ens ratum et perfectum apud naturam, ideo designantur per hunc terminum, *res naturæ.* Unde res naturæ dicit primum ens ratum constitutum opere naturæ : et id quod sequitur ad illud, est proprietas determinans illud. Dico autem, proprietas incommunicabilis alii, quæ licet in creatis vocetur accidens individuans, quod sic est in uno, quod impossibile est in alio inveniri : tamen quia in divinis non est individuatio, loco individuationis ponitur proprietas incommunicabilis, quæ rei naturæ secundum modum intelligendi confert singularem existentiæ modum, quo una res naturæ separatur ab alia. Et ita duo sunt in intellectu hypostasis, quæ quia non sunt duo secundum rem, sed secundum modum intelligendi tantum, ideo intellectus hypostasis non simpliciter est compositus : quia non est compositi, sed simplicis se-

cundum rem : secundum modum autem intelligendi plura, non re sunt in intellectu nominis ejus : unde non ex æquo veniunt in definitionem ejus, sed unum ut ens subsistens ratum in natura quod est substantia, alterum ut determinans et incommunicabilis existentiæ modum conferens : et ideo apta est definitio et propria.

Ad id quod quæritur de substantia, Utrum dicat quo est, vel quod est, vel compositum ?

Dicendum est, quod non dicit quo est, nec quod est, sed dicit rem naturæ prout primus et proprius terminus est actus naturæ : et hoc est primum secundum modum intelligendi distinguibile proprietate incommunicabili.

Ad id quod objicitur, quod secundum idem est qui substat paternitati, filiationi, et spirationi, dicendum est, quod non sequitur : non enim idem est nisi in communi.

Si quis objiciat, quod universale et particulare non sunt in divinis : quia dicit Damascenus, quod in divinis commune re cernitur, et non ratione tantum.

Dicendum, quod hoc verum est : quia ubi universale et particulare, ibi sunt duæ naturæ re, quarum una est universalis, et altera particularis, et una non est alia : et hoc non potest esse nisi in compositis. Compositio autem in divinis non est. Est tamen ibi commune habitudinis, sive respectus, sive proportionis ad unum : quia sicut res naturæ quæ est Pater, determinabilis est incommunicabili proprietate, ita res naturæ quæ est Filius, incommunicabili proprietate determinabilis est, et similiter res naturæ quæ est Spiritus sanctus. Et tale commune ad suppositum sibi substans, sive ad suum particulare, non habet diversitatem rei, sed rationis tantum : quæ ratio tamen non est vana, quia ad rem refertur secundum modum significandi, quo aliter designatur substans, et id cui substat : et hac ratione communi unum est similitudine proportionis quod substat paternitati, filiationi, et spirationi : sed ex hoc non sequitur, quod sit unum et idem masculine quod substat : hoc enim esset idem numero et re : et hoc dicere est hæresis Sabellii. Pater enim et Filius et Spiritus sanctus, ut dicit Augustinus in libro de *Doctrina Christiana*, hoc modo sunt tres res, hoc est, subsistentes tres, et ens ratum apud naturam.

Ad aliud dicendum, quod hypostasis dicit subsistens singulare, et bene concedo, quod non prædicatur idem per idem, si *idem* masculini sit generis : sed prædicatur idem ut unum similitudine habitudinis, sive proportionis : quod quamvis non sit univocum vere, eo quod non est natura una, sicut nomen unum est in his de quibus prædicatur, tamen imitatur modum univoci, eo quod talis communitas ab univoco causatur. Ex hoc enim quod Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus est Deus, secundum consequentiam necessariam causatur, quod res naturæ quæ est Pater, et res naturæ quæ est Filius, et res naturæ quæ est Spiritus sanctus, uno et simili respectu secundum proportionem se habet ad naturam divinam, quæ designatur per hoc nomen, *Deus* : et tali una ratione respectus prædicatur hoc nomen *hypostasis* de tribus. Et ideo imitatur univocum, et causatur a prædicato univoco. Ad 4.

Et si quis objiciat, quod inter hypostasim et naturam nihil sit medium, et sic non est respectus medius. Patet per antedicta, quod non valet : quia licet non sit respectus medius secundum rem, tamen est secundum modum intelligendi : et hic modus distinguitur per nomen *hypostasis*.

Ad id quod ulterius objicitur de definitione Damasceni, dicendum quod bona est, et redit ad idem cum prima. Characteristica enim idiomata sunt distinctivæ proprietates : et substantia dicit ens ra- De defin. Damasceni. Ad 1.

tum apud naturam in se perfecte subsistens, nullo indigens ad hoc ut sit : et hoc est res naturæ, ut dictum est. Hoc autem quod objicitur de compositione intellectus, jam solutum est.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod hypostasis non dicit substantiam aliquo addito : quia cum nihil sibi additur vel addi possit, oportet quod ubi est additio, ibi sit diversarum conjunctio : nihil autem diversum est in divinis, propter indifferentiam simplicitatis : tamen est ibi diversus modus significandi : et sic unam et eamdem rem sub diverso modo significandi dicit hypostasis : et hoc non facit additionem. Nec est simile in humanis et divinis. In humanis enim compositio est : et ideo potest ibi esse additio. In divinis autem est omnimoda simplicitas, quæ non permittit ibi esse additionem. Unde cum dicitur, hypostasis est Deus, idem est in prædicato et subjecto sub alio modo significandi. In subjecto enim est proprietas in communi designata ut suppositum, in prædicato autem natura ut in habente designata : et hæc idem sunt in modo significandi differentia, et non in re. Hic autem non est sic quando dicitur, Petrus est homo, vel Paulus est homo : proprium enim non est commune, et natura proprii non est natura communis.

Ad 3. Ad aliud dicendum est, quod cum dicit Boetius, substantia cum substat in particularibus, *hypostasis* dicitur, intelligit de prima substantia, quæ proprie et principaliter et maxime dicitur. Hæc enim non nisi in particularibus accipitur : et illa sola subsistit ut ens perfectum et ratum apud naturam. Et ab illa confertur etiam secundæ substantiæ substare, secundum quod est secunda substantia in prima per esse, sicut dicimus, quod homo est albus, quia Socrates est albus. Et ideo illa principaliter hypostasis, hoc est, suppositum notatur. In divinis autem tamen nulla diversitas est inter suppositum, et id cui substat sive supponitur, nisi in modo significandi.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod *unum* dicit *alterum* tripliciter, proprie scilicet et communiter. Proprie dupliciter, scilicet quando unum est in intellectu alterius, et actu in ipso ut ens de esse ejus, sicut homo dicit animal, quia animal est de intellectu hominis et de esse ipsius. Secundo, quando quidquid attribuitur uni, attribuitur alteri. Et istis duobus modis verum est, quod multiplicatio uno, multiplicetur et reliquum. Unde tres homines sunt tria animalia. Tertio modo dicitur *unum* dicere *alterum* large, sive communiter, quando scilicet proprium dicit significatum ut alterius aliquid : et tunc non dicit in recto, sed in obliquo : et sic hypostasis dicit naturam : dicit enim suppositum naturæ communis, non quod est natura communis : et tunc si natura communis una et eadem est in suppositis, non sequitur, quod si numeratur suppositum, numeretur et natura communis. Et cum substantia dicat naturam communem, et hypostasis dicat formam in obliquo, non sequitur si tres sunt hypostases, quod tres sunt substantiæ, sed sequitur, tres sunt unius substantiæ.

Et si objicitur, quod in divinis hypostasis est substantia secundum rectum. Dicendum, quod hoc est ex modo dicendi vel significandi, scilicet quia in divinis, ubi est omnimoda simplicitas. In humanis autem non est sic : quia ibi suppositum non est natura communis per identitatem : aliter enim esset idem communicabile et incommunicabile, et verificarentur contradictoria de eodem et secundum idem.

Per hoc patet solutio ad sequens, scilicet ad dictum Boetii : quia hoc conceditur.

Ad id quod sequitur, similiter concedendum est, quia procedit : hypostasis enim non dicit essentiam, nec supposita hypostasi supponitur essentia ex communi modo significandi et dicendi per terminum.

Ad aliud dicendum, quod hypostasis

non dicit essentiam aliquo addito vel communi vel particulari : nec dicit essentiam in recto, sed dicit aliquid essentiæ, ut dictum est.

Per hoc iterum patet solutio ad sequens : hoc enim procedit, sed fundatur super falsi suppositionem.

Ad rationes abbatis Joachim dicendum est, quod non valent : oporteret enim, quod unum de altero prædicaretur non solum realiter, sed etiam quod esset idem modus significandi, et etiam quod esset omnimoda identitas, non rei tantum, sed etiam modi significandi. In divinis enim plus attenditur modus significandi, quam rei identitas, sicut in antehabitis dictum est. Unde argumentatur ab insufficienti : et incidit in utroque argumento fallacia consequentis. E converso enim valet sic : quidquid attribuitur uni, attribuitur alteri : sequitur, quod supposito uno, supponitur alterum, et inter ea est omnimoda identitas.

Ad aliud dicendum, quod essentia oblique cadit in intellectum hypostasis, nec cadit in diversum re, sed ut idem sub alio modo significandi : et ideo non sequitur, quod majoris simplicitatis sit essentia quam hypostasis.

Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum quod esse in uno vel in pluribus nihil facit ad unitatem vel simplicitatem, quando id quod est in uno et quod est in pluribus, idem sunt re : tunc enim quod est in pluribus, non multiplicatur in illis, nec accipit compositionem. Dictum autem Philosophorum intelligitur in his in quibus quod est in uno, et quod est in pluribus, non sunt idem re sicut sunt universale et particulare : quinimo, ut dicit Richardus, in talibus unitas quæ est in pluribus, non multiplicata in illis, sed unum faciens plures, majoris virtutis est quam unitas quæ est in uno.

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Qualiter hypostasis se habeat ad proprietatem distinguentem [1] ?

Secundo quæritur, Qualiter hypostasis se habeat ad proprietatem distinguentem ?

Et hoc est quærere, Utrum una et eadem hypostasis sit substans omnibus proprietatibus personalibus diversis et oppositis, vel diversæ substent diversis ?

Et videtur, quod una omnibus :

1. Ὑπόστασις enim in Græco idem est quod *substantia* in Latino : substantia autem una et eadem est omnibus tribus : si ergo hypostasis determinatur proprietate, videtur quod una et eadem hypostasis omni proprietate personali determinatur : et sic non sunt diversæ hypostases diversarum personarum, sicut non sunt diversæ substantiæ.

2. Adhuc, Hypostasis cum sit communis tribus, nomen substantiale est : est enim Pater hypostasis, Filius hypostasis, Spiritus sanctus hypostasis : ergo de tribus in summa diceretur singulariter, et non pluraliter : videtur ergo, quod tres sunt una et eadem hypostasis.

3. Adhuc, Logice objicitur, quod inter quælibet duo extrema per affirmationem et negationem determinata, sunt duo media : sunt autem in divinis essentia nec distinguibilis, nec distincta : et est in divinis persona distinguibilis, et distincta : ergo duo media : unum quidem tenens se ex parte unius, et alterum ex parte alterius : et hæc non possunt esse

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 5. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

nisi hypostasis et substantia, et substantia magis tenet se ex parte essentiæ : de se enim nec distinguibilis est, nec distincta : per adjunctam tamen præpositionem trahitur ad standum pro distincto, sicut dictum est in quæstione de *generatione Filii*, in capitulo ubi quæritur, quid sit generans et quid genitum. Hypostasis autem magis tenet se ex parte personæ : est enim distinguibile, sed nomine suo non importat distinctum. Si ergo hypostasis est medium, sequitur quod non sit extremum, et quod non conveniant ei determinationes extremi : non ergo convenit ei esse distinctum : et quod in divinis non est distinctum, manet unum : ergo hypostasis una in Patre manet, in Filio, et Spiritu sancto.

4. Adhuc, Eadem ratio confirmatur sic : In divinis duo sunt extrema, unum quo est omne quod est in divinis, alterum qui est post quod nihil in divinis est : unum sicut commune, alterum sicut determinatum. Ergo duo media, scilicet quod est, et qui est, sicut in humanis est natura communis qua homo est homo, et est individuum particulare quod est aliquis homo, sive quis homo. Et sunt duo media, quod est, et qui est. Quod est, quod designatur cum dicitur, homo est id quod est. Qui est, quod designatur cum dicitur, qui est generans, non est qui est genitus. Hypostasis autem dicit *qui est*, substantia autem *quod est*. Videtur ergo, quod hypostasis non dicit quis est. In divinis autem non multiplicatur nisi quis est. Hypostasis ergo non est multiplicata : et sic relinquitur, quod una hypostasis sit trium personarum.

5. Adhuc, Videtur hoc per exemplum quod multi Sanctorum inducunt : dicunt enim, quod sicut radius sive splendor est ex luce, ita Filius est ex Patre : et sicut calor ex luce et radio, ita Spiritus sanctus ab utroque. Sed nec in igne, nec in aliquo luminoso corpore splendor et calor quærunt pluralitatem suppositi, sed in uno et eodem supposito sunt. Ergo nec in divinis proprietates personarum diversitatem quærunt suppositi, sed uno et eodem sunt supposito.

In contrarium hujus est, quod

1. Hoc directe videtur esse hæresis Sabellii, qui dixit : « Idem masculine quando voluit, fuit Pater : quando voluit, fuit Filius : quando voluit, fuit Spiritus sanctus. »

2. Adhuc, Dicit Damascenus, quod « hypostases proprietatibus differunt : » ergo per intellectum relinquitur, quod plures sint hypostases, et per consequens plures proprietates quibus differunt. Intellectus enim suppositi est ante intellectum proprietatis : eo quod proprietas fluit a supposito.

2. Adhuc, Quæcumque sunt in creaturis ad esse et ad dignitatem pertinentia, principalius sunt in creatore. In creaturis autem sic est, quod hic et hic, scilicet generans et genitus, prima distinctione distinguuntur ut res naturæ per actum qui est naturæ emanatio, quo hic est ab hoc, et per consequens distinguuntur proprietate : quia enim hic est a quo alius, ideo ille est pater : et quia hic est qui ab alio, ideo ille est filius. Ergo similiter est in divinis : et sic videtur, quod non proprietate primo hic distinguitur ab hoc, sed secundum se etiam non intellecta proprietate distincti sunt.

4. Adhuc, Augustinus in libro I de *Doctrina Christiana* : « Res quæ nos beatos faciunt, sunt tres res, scilicet Pater et Filius et Spiritus sanctus [1]. » Quod autem dicit *tres res*, non potest referri nisi ad hypostases. Ergo in divinis tres hypostases sunt, non una.

Solutio. Dicendum, quod diversæ sunt hypostases trium personarum determinatæ proprietatibus, quæ proprietates aliter sunt in divinis, quam in humanis, in duobus. Unum est, quod in divinis proprietas est hypostasis sub-

[1] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 3.

stantialiter et essentialiter, quod non est in humanis : et hoc est propter omnimodam simplicitatem. Secundum est, quod in divinis proprietas vim habet constitutivæ differentiæ : in humanis autem est esse constitutum consequens. Constituit enim proprietas hypostasim in determinata specie esse personalis, ut Patrem in esse Patris, et Filium in esse Filii : et ideo necesse est, quod diversæ et oppositæ proprietates diversas determinent hypostases.

Ad primum ergo dicendum, quod licet hypostasis et substantia sint idem, secundum quod substantia a substare dicitur, tamen modum significandi non habent eumdem secundum usum nominum. *Substantia* enim et nomen est prædicamenti, et nomen est substantiæ primæ. Secundum quod est nomen prædicamenti, dicitur substantia per se ens ad aliud non fluens, nec alio indigens ut sit, ut dicit Boetius. Et a sic dicta substantia omne quod est in genere substantiæ, sive ut genus, sive ut species, sive ut individuum, habet quod per se est nullo indigens ut sit : et hoc non dicit hypostasis. Secundum autem quod dicit primam substantiam, non dicit nisi substare principaliter et maxime : et cum substare non possit nisi quod per se est alio non indigens, tunc oportet, quod substantia primo modo dicta sit in intellectu substantiæ secundo modo dictæ : et hoc non est in intellectu hypostasis. Et ideo licet Græci dicerent tres ὑποστάσεις, Latini nullo modo volunt dicere tres substantias : eo quod videbant, quod sequebatur de necessitate tres esse essentias, et secundum primum intellectum nominis, et secundum secundum. Hypostasis autem non dicit nisi suppositum in ratione suppositi : et hoc est qui est, sive res naturæ.

Ad aliud dicendum, quod licet *hypostasis* nomen substantiale sit, tamen non dicit substantiam in ratione prima nominis substantiæ, sed in ratione secunda, prout res naturæ substantia est : et hoc est suppositum in ratione suppositi prout designatur hoc nomine, *qui est*. Sic autem designatum multiplicatur in personis : et ideo non est una hypostasis trium personarum. Sicut et persona substantiale nomen est, ut dicit Augustinus : tamen de omnibus in summa non dicitur singulariter, sed pluraliter. Quod enim dicitur, quod substantiale nomen de omnibus in summa dicitur singulariter, et non pluraliter, intelligitur de his quæ significant substantiam ut quo est, vel quod est : et non de his quæ significant substantiam ut quis est, vel qui est. Qui est enim dicit rem naturæ non in specie personali determinatam. Quis est autem eamdem rem naturæ dicit determinatam in specie secundum esse personale. Propter quod substantiam dicunt in obliquo, et non in recto.

Ad aliud dicitur, quod in Trinitate secundum rationem intelligentiæ extrema et media sunt : sed non sunt vere media per æquidistantiam, vel per æqualem participationem extremorum. Et ideo distinguibile non distinctum, non ideo dicitur, quod non sit distinctum, sed quia nomine suo non importat proprietatem quæ demonstret distinctionem. Actio enim naturæ res naturæ distincta est : actus enim generantis non stat nisi in distincto. Et sic hypostasis etiam distincta est ante secundum rationem intelligendi quam conveniat ei proprietas demonstrans distinctionem : est enim per intellectum qui est, sive hic, ante hunc esse Patrem. Ad 3.

Ad aliud patet solutio per idem : quia illa ratio eadem est cum priori aliis verbis confirmata. Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod imperfectum est simile, et demonstrat processionem personarum, nisi quantum ad duo, scilicet quod incorruptibiliter procedunt personæ, sicut sine corruptione ignis procedit calor et procedit splendor, et quantum ad hoc, quod plura sunt ab uno, sed non quoad hoc, quod calor et splendor sint proprietates quæ exigant diversitatem suppositorum, sicut paternitas et Ad 5.

filiatio diversitatem exigunt hypostasum sive suppositorum.

Ad object. 1. Ad aliud dicendum, quod illud quod objicitur in contrarium, est concedendum. Si enim non essent diversæ hypostases, Sabellius verum dixisset.

Ad object. 2. Ad id quod objicitur de Damasceno, dicendum quod in divinis Patrem esse Patrem, et Patrem generare Filium, et Patrem determinari paternitate, idem est re, sed differunt secundum rationem intelligendi : quia Patrem esse Patrem, dicit proprietatem prout est distinguens et determinans in esse personali secundum speciem : Patrem autem generare, dicit eam proprietatem ut actum proprium Patris : Patrem vero distingui a Filio paternitate, eamdem proprietatem dicit prout est relatio oppositionem habens ad Filium. Et secundum hos modos intelligendi ex primo modo Pater est quis, ex secundo Pater est hic, ex tertio Pater non est Filius. Et verum est, quod proprius terminus generationis est res naturæ : et sic distinctus per actum naturæ est ante proprietatem determinantem eum in eo quod est quis in persona, non re, sed ratione intelligendi. Et hoc modo loquitur Damascenus, et verum dicit : quia sic alius modus est distinguendi hypostases, et alius modus differendi proprietatibus suis : differunt enim hypostases ut res naturæ, et differunt proprietatibus suis.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod hoc verum concludit : sed in hoc solo cavendum est : quia quod est in creaturis prius et posterius tempore et causa et effectu, hoc est in divinis secundum modum intelligendi tantum : et hic modus intelligendi causatur ex defectu nostri intellectus, qui (sicut dicit Dionysius) divina non percipit nisi ex similitudine humanorum.

Ad object. 4. Ad dictum Augustini dicendum, quod hoc nomen, *res*, in divinis dupliciter sumitur, scilicet essentialiter, secundum quod dicit Augustinus ibidem, quod « hi tres sunt una et summa res. » Secundo personaliter, secundum quod dicit, quod « Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres res, » hoc est, qui sunt entes sive existentes entitate rata in esse personali.

Notandum tamen, quod de hoc nomine, ὑπόστασις, dicit sic Hieronymus ad Damasum Papam, ut dicit Magister in primo *Sententiarum*, distinct. XXVI : « Ab Arianorum præsule, *hypostasion* « novellum nomen a me homine Romano exigitur. Interrogamus, quid tres « hypostases arbitrentur intelligi ? Tres « personas subsistentes aiunt. Respon- « demus nos ita credere. Non sufficit eis « sensus : ipsum nomen efflagitant : « quia nescio quid veneni in syllabis « latet. Clamamus, Si quis tres hypo- « stases, id est, tres subsistentes personas « non confitetur, anathema sit. Si autem « quis hypostasim οὐσίαν intelligens, non « tribus personis unam hypostasim in- « dicit, alienus a Christo est : qui scilicet « tres hypostases dicens, sub nomine « pietatis tres naturas conatur asserere. » Item, Hieronymus ad eumdem : « Suf- « ficiat nobis dicere unam substantiam e « tres personas perfectas æquales : ta- « ceamus tres hypostases, si placet. No- « men hoc non bonæ suspicionis est, » cum in eodem verbo sensus dissen- « tiunt. » Sed ad hoc respondet Magister in primo *Sententiarum*, distinct. XXVI quod in his verbis non negat Hieronymus utendum esse nomine *hypostasis* in significatione qua determinatum est de ipso, sed hæreticos eo prave usos ostendit : contra quos cautela et distinctione opus erat, sicut patet in prædicta determinatione [1].

[1] Cf. I Sententiarum, Dist. XXVI, cap. A. Tom. XXVI hujusce novæ editionis, pag. 2.

QUÆSTIO XLIV.

De hoc nomine, persona.

Deinde quæritur de hoc nomine quod est *persona*, quid significet vel prædicet in divinis. De quo Magister tractat in primo *Sententiarum*, distinct. XXIII.

Et quæruntur quatuor, scilicet de multiplicitate nominis et intentione secundum se accepta.

Secundo, De nominibus collective personas significantibus, ut trinitas, et trinus.

Tertio, De veritate personarum.

Quarto, De æqualitate personarum.

Circa primum quæruntur quatuor, quorum primum est de multiplicitate nominis.

Secundum, De definitione.

Tertium, De suppositione.

Quartum, De comparatione ejus ad essentiam.

MEMBRUM I.

De multiplicitate hujus nominis, persona [1].

Primo ergo quæritur de multiplicitate nominis. Persona enim dicitur in divinis, et in angelicis, et in humanis.

1. Et dicit Richardus, quod « in divinis distinguuntur personæ origine sola. In angelis qualitate sola : quæ distinctio dicitur personalis. In humanis origine et qualitate. »

2. Adhuc, In divinis persona, ut dicit Magister in *Sententiis*, aliquando dicitur essentialiter, aliquando notionaliter. Essentialiter, ut cum dicitur, Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona. Personaliter, ut cum dicitur, Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. Notionaliter, ut cum dicitur, Pater in persona differt a persona Filii.

Sunt etiam diversæ sententiæ de hoc nomine, *persona*.

Quidam enim dixerunt, ut dictum est, quod aliquando significat essentiam, aliquando personam, aliquando notionem. Sententia 1.

Alii dixerunt, quod non significat nisi essentiam. Sed essentia significatur dupliciter, scilicet ut essentia et non gratia suppositorum : et sic designatur per hoc nomen, *essentia*, *deitas*, et hujusmodi. Secundo modo significatur prout est in suis suppositis et non gratia sui : et dicunt, quod hoc modo significatur per hoc nomen, *persona :* et ideo possunt ei attribui quæ et conveniunt essentiæ et conveniunt personis. Quæ conveniunt essentiæ, sicut dicit Augustinus in libro VII de *Trinitate :* « Certe quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, ideo dicuntur tres personæ, quia commune est eis id quod Sentent. 2.

[1] Cf. Opp B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIII, Art. 2. Tom. XXV hujusce novæ editionis nostræ.

persona est [1]. » Et illud Augustini, ibidem, « Ad se quippe dicitur persona Pater, non ad Filium, vel Spiritum sanctum : sicut ad se dicitur Deus magnus, bonus, et justus, et hujusmodi. Personalia autem attribuuntur ei : quia sic dicitur persona generans, et persona genita, et hujusmodi. »

Sentent. 3. Alii dixerunt, quod hoc nomen *persona* principaliter dicit essentiam, sed secundario dicit proprietatis distinctionem. Et hujus talem dabant rationem : quia dicit Isidorus, quod « persona dicitur quasi per se unum ens. » Unde quod dicitur unum, notat substantiam : quod dicitur per se unum, notat distinctionem. Ratione hujus distinctionis dicitur, Alia persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. Ratione autem unitatis est quod dicit Augustinus, quod non est aliud esse substantiam et aliud esse personam. Sensus est, *persona,* id est, unum et per se, hoc est distinctus Pater et Filius et Spiritus sanctus : *personæ,* id est, unum et per se distincti.

Sentent. 4. Adhuc alii dixerunt, quod hoc nomen, *persona,* originem habuit in divinis ab importunitate hæreticorum. Cum enim Catholici dicerent id quod continetur, I Joan. v, 7 : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo : Pater Verbum, et Spiritus sanctus : et hi tres unum sunt :* quæsiverunt hæretici Ariani, Quid essent tres qui designantur per Patrem et Verbum et Spiritum, intendentes responderi sibi nomen designans substantiam : et cum non posset, ut dicit Augustinus, inveniri nomen aliud quod communiter de tribus diceretur, quod singulariter de unoquoque et in summa de omnibus simul pluraliter diceretur, inventum est hoc nomen *persona,* et dictum est, tres personæ. Pater enim est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona : et hi tres non una, sed tres personæ. Et ratio hujus fuit, quia persona licet dicat substantiam, non tamen dicit eam in genere consideratam vel in specie, sed in hoc individuo designatam : substantia enim in genere designat quid magis quam quis, ut dicit Richardus in libro de *Trinitate.* Quærentes enim, Quid est hoc ? Dicimus, quod est substantia, vel animal, vel homo. Quærentes autem, Quis est hic ? Dicimus, quod est Socrates, vel Plato, individuum quod a sua proprietate incommunicabile est, respondentes : et hic quidem etiam substantia est, sed substantia est, sicut suppositum sive hypostasis, quod non designatur nomine naturæ communis. Et horum dictum redit ad hoc, quod hoc nomen, *persona,* ante quæstionem hæreticorum significabat essentiam, prout essentia una et natura communis est trium personarum : sed post translatum est ad designandam hypostasim cum proprietate incommunicabili. Unde cum dicitur, Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ, sensus est, hoc est, tres hypostases, sive tria supposita propriis et incommunicabilibus proprietatibus a se invicem distincta.

Et sic patet, quod omnes istæ quatuor sententiæ conveniunt in hoc, quod *persona* significet substantiam : sed in hoc differunt, quod quidam dicunt, quod significat eam per modum essentiæ et naturæ communis : quidam autem, quod significat eam ut in hoc singulari consideratam. Et isti etiam differunt : quia quidam dicunt, quod significat eam ut hunc aliquem qui non est quid, nisi ratione essentiæ : quidam autem, quod significat eam cum proprietate determinante.

1. Ratio autem horum, quod omnes conveniunt in hoc, quod significat substantiam, ponitur a Magistro in primo *Sententiarum,* distinct. XXV, ubi expresse dicit Augustinus, quod persona substantiam divinam significat et essentiam, sic : « Persona ad se dicitur, et idem est Deo esse personam, quod esse : sicut idem

[1] S. Augustinus, Lib. VII de Trinitate, cap. 4.

est ei esse, quod esse Deum. Unde manifeste colligitur, quod essentiam divinum prædicamus dicentes, Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona, id est, essentia : et omnino unum et idem significatur nomine personæ, id est, essentia divina, cum dicitur : Pater est persona, Filius est persona, quod significatur in nomine Dei cum dicitur : Pater est Deus, Filius est Deus. »

2. Adhuc, Ibidem, « Idem significatur cum dicitur, Deus est Deus, et Deus est persona. Utroque enim nomine essentia divina intelligitur, quia utrumque secundum substantiam dicitur. »

3. Adhuc, Ibidem, « Eamdem significationem videtur tenere nomen *persona*, cum dicitur, tres personæ, quam habet cum dicitur, Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona. » « Quia, ut dicit Augustinus in libro VII de *Trinitate :* ideo dicitur, tres personæ, quia commune est eis quod persona est [1]. » Nihil autem est tribus commune nisi essentia. Persona ergo dicit essentiam.

4. Innituntur etiam illi verbo Boetii in libro de *Duabus naturis in uno persona Christi*, ubi dicit, quod « persona est rationalis naturæ individua substantia : » ubi ostenditur, quod substantia in recto in definitione personæ cadit : nomen autem dicit id quod in recto cadit in definitione ejus : et sic persona dicit substantiam.

Tot ergo sunt opiniones de *persona.*

Videtur tamen aliquid esse contra singulas istarum.

Si enim persona dicit essentiam, ut dicunt primi, et dicit absolute, cum dicitur, Pater est persona : si fiat relatio, refert essentiam absolute. Sicut ergo hæc est vera, Pater est essentia quæ est Filius, ita hæc erit vera, Pater est persona quæ est Filius : et hoc falsum est.

Contra secundam autem est, quia si persona dicit essentiam prout est in suppositis, videtur persona omnino æquivoce dici in divinis et in creaturis. In creaturis enim cum dicitur, Persona est rationalis naturæ individua substantia, persona nullo modo dicit essentiam communem, neque in se, neque in suis suppositis, sed suppositum dicit essentiæ. Si ergo in divinis dicit essentiam suppositi, dicetur æquivoce : quia solum nomen commune est, et ratio substantiæ diversa. Contra secundam.

Contra tertiam est, quia si persona primo dicit essentiam et secundario distinctionem : tunc cum dicitur, essentia est persona, sensus erit, essentia est ens per se distinctum, quod falsum erit, et est error Arii. Contra tertiam.

Contra quartam est, quod Contra quartam.

1. Si persona de prima institutione dicit essentiam, falsificatur dictum Boetii, qui ostendens originem hujus vocabuli, *persona*, dicit quod ortum est a tragœdis, qui in theatris certos et determinatos homines repræsentare volentes, larvas pictas ad similitudinem facierum illarum alligabant, et per illam sonabant carmina : propter quod etiam *persona* circumflexa penultima dicitur. Persona igitur a prima institutione certum aliquem significat. Essentia autem nullum certum significat aliquem, nec in divinis, nec in creaturis. A prima ergo institutione non significat essentiam.

2. Adhuc, Boetius in libro de *Trinitate :* « Intelligimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum personas non substantialiter dici : quia si substantialiter diceretur, de singulis et de omnibus singulariter diceretur. »

3. Adhuc, Ibidem, « Personæ divisæ sunt, substantia vero indivisa : » necesse est ergo vocabulum quod ex personis originem trahit, ad substantiam non pertinere.

4. Adhuc, Ex Augustino in libro VII

[1] S. Augustinus, Lib. VII de Trinitate, cap. 4.

de *Trinitate:* « Persona non significat idem quod substantia [1]. » Si enim idem significaret, sicut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est Pater, sed quo est, ita et persona Patris esset quo Pater est, non quo Pater Pater est, sed quo est : quod falsum est.

5. Adhuc, Si persona significaret essentiam, sicut dicimus tres personas, ita dicendum esset tres essentias : et sicut dicimus personam numerabilem in tribus, ita dicendum esset essentiam numerabilem esse in tribus : quod falsum est.

Solutio. Ad 1. SOLUTIO. Ad primam partem quæstionis dicendum, quod *persona* dicta de divinis, et de Angelis, et de hominibus non dicitur univoce. Cum enim persona dicatur, ut dicit Isidorus, per se una, per se autem unum sit indivisum in se et divisum ab aliis divisione quæ essentialis et per se divisio est, constat quod in hac perfecta ratione non dicitur de personis divinis. Illæ enim essentialiter unum sunt, et simpliciter indivisæ. Propter quod dicit Damascenus, quod « divinæ personæ secundum essentiam in se invicem sunt et inseparabiles. » Et, Joan. XIV, 11 : *Ego in Patre, et Pater in me est.* Unde si proprietas et compositio nominis attendatur, perfectiori ratione dicitur persona de creatis, quam de increatis. In divinis enim per se unum non est nisi propria proprietate distincta, essentialiter autem per se nullo modo ab alio divisum. Et secundum hunc modum persona translatione nominis dicitur de divinis, et non proprie. Et ideo dicit Augustinus in libro VII de *Trinitate*, quod « cum instanter quærerent hæretici, Quid tria, vel quid tres ? a Catholicis inventum est hoc nomen, *persona*, et dictum est, tres personæ, non ut illud diceretur, sed ne taceretur [2]. « Per translationem enim dici potuit, sed non per proprietatem. Si autem nomen personæ per causam exprimatur, sicut fere omnia nomina divina, sic per prius dicitur de Deo. Communicabilitas enim naturæ in divinis, et sub illa discretio personalis, causa et exemplar est communicabilitatis naturæ in creatis, et sub illa discretionis individualis, et maxime in creatura quæ imago Dei est, quæ est creatura rationalis sive intellectualis.

AD ALIUD dicendum est, quod in divinis persona dicitur secundum unam rationem in tribus personis. Sic enim dicitur persona hypostasis personali proprietate distincta.

Et quod objicitur, quod aliquando dicitur essentialiter, aliquando notionaliter. Dicendum, quod hoc non variat significationem personæ principalem, sed modum significandi tantum. Unde quando dicitur, Pater est persona, persona dicit essentiam non per modum essentiæ, et substantiam non per modum substantiæ sed per modum quis est. Quis enim quærit de essentia, sicut dicit Priscianus, Quis natat in mari ? piscis. Et sic *quis* dividitur contra *qualis*, et contra *quantus*. Et hoc modo *quis* primo dicit quem, et secundario dicit quid. Unde dicit Richardus, quod persona tam dicit quem, quam quid. Substantia autem secundum quod persona ponitur, non tam quem, quam quid dicit. Dicit enim substantiam in habente eam. Unde cum dicitur, Pater est persona, intelligitur, quod Pater est quis perfecte ens et substantialiter personali proprietate distinctus. Cum autem dicitur, Pater est alius in persona quam Filius, cum non possit esse alius in essentia, oportet quod sit alius in personali proprietate, et sic alius in persona : et sic per relativum diversitatis cogitur ad standum pro persona. Cum vero dicitur, Pater in persona differt a Filio, cum non differat in essentia, nec differt in communi ratione, sed differt tantum in proprietate personali, quæ differentia proprie et simpliciter non est, sed est

[1] S. AUGUSTINUS. Lib. VII de Trinitate, cap. 6.

[2] IDEM, Ibidem, cap. 4.

differentia quædam, quæ magis proprie loquendo distinctio vocatur, per virtutem verbi differentiam notantis trahitur ad standum pro notione sive proprietate. Hæc enim omnia sunt in intellectu personæ. Est enim persona hypostasis sive substantia substantialiter et perfecte existens, proprietate personali determinata : et ideo per adjunctionem trahi potest ad substantiam designandam, et ad hypostasim, et ad proprietatem : et per talia variatur modus significandi ejus, et non significatio, sicut et Boetius dicit : et regulariter verum est, quod talia sunt prædicata, qualia permiserunt subjecta : et talia sunt prædicata, qualia adjuncta permiserunt.

Ad id quod ulterius quæritur de prima sententia, dicendum quod satis sustineri potest.

Ad id quod contra eam objicitur, dicendum est, quod cum dicitur, persona dicit essentiam, non intelligunt isti, quod dicat essentiam per modum essentiæ sive per modum naturæ unientis personas, sed per modum substantiæ, secundum quod substantia a substando dicitur : sic enim substantia idem est quod hypostasis, sive suppositum, sicut dicit Avicenna, quod suppositum sive subjectum est ens in se substantialiter completum, occasio alteri existendi in eo quod esse non haberet nisi in eo esset : et sic translatum in divina suppositum est hypostasis occasio, quod proprietas sit in ea, quæ secundum modum significandi non dicit esse per se existentis, sed existentis in hypostasi, et non extra ipsam. Et ideo non procedit objectio. In illa enim accipitur essentia ut uniens tres personas. Et est in argumento fallacia æquivocationis. Substantia enim prout est hypostasis, non dicit essentiam prout est uniens tres personas, sed hypostasim dicit quæ distinguitur in personis.

Ad secundam sententiam dicendum est, quod etiam satis sustineri potest : quia pro certo *persona* dicit quid determinatum ad quis et formatum. Unde Richardus dicit, quod non tam quis quam quid dicit. Sic autem essentia non significatur ut essentia, nec uniens personas, sed significatur ut substantia quæ omnibus confert subsistere in se, et non fluere ad aliud gratia essendi : sic enim omnibus etiam individuis substantia confert subsistere : et hoc modo est et in divinis et in humanis. Et secundum hunc actum persona dicit substantiam, sed nec in divinis, nec in humanis dicit persona essentiam ut essentiam.

Et per hoc patet solutio ad objectum contra.

Ad tertiam sententiam dicendum est, quod etiam illa satis rationabiliter sustinetur, sicut probatur ex dicto Isidori. Persona enim est substantia individua, ut dicit Boetius, vel substantia incommunicabilis, ut dicit Richardus. Et cum talis substantia in recto cadat in definitione personæ, constat quod persona dicit eam per modum substantiæ in se subsistentis, licet non dicat eam per modum essentiæ communis, sed per modum suppositi sive hypostasis, quod ab essentia habet in se subsistere, et alio non indigere ut sit. In intellectu autem suo super hoc addit distinctum esse proprietate : et ita in obliquo dicit proprietatem distinguentem, et ideo per consequens et secundario.

Ad sententiam 3.

Ad objectum contra, dicendum quod cum dicitur, persona est essentia, prædicatio fit ratione indifferentiæ simplicitatis quæ est in divinis : et hæc, ut sæpius dictum est, non tollit diversum modum significandi, qui diversus modus significandi causat diversum modum dicendi, et diversum modum supponendi, et diversum modum attribuendi, et non diversum modum rei. Dico autem diversum modum dicendi, quando quidem unum duobus nominibus vel pluribus significatur : sed ratione modi significandi cum significato principali aliquid connotatur in uno quod non connotatur in alio, sicut bonum, justum, sapiens

dicitur de Deo. Sed, ut dicunt Dionysius et Origenes, cum hæc omnia de Deo dicantur per causam, licet hæc omnia dicant essentiam divinam, et significent essentiam divinam, aliud tamen dicitur et connotatur cum dicitur sapiens, et aliud cum dicitur bonus, et aliud cum dicitur justus. Dicitur enim sapiens ut sapientis creati causa, bonus ut boni creati causa, justus ut justi creati causa : et ideo aliquid dicitur sive connotatur nomine uno quod non connotatur nomine alio. Diversus autem modus supponendi est, quando quidem quæ dicuntur, eadem sunt re, tamen propter diversum modum significandi, supposito uno non supponitur alterum eisdem prædicatis : et sic persona est essentia, tamen supposita persona non supponitur essentia respectu eorumdem prædicatorum. Et ex hoc causatur quartum, scilicet diversus modus attribuendi : attribuitur enim uni quod non attribuitur alteri : eo quod licet eadem sint re, modo tamen significandi differunt. Unde non sequitur, si essentia est persona, et prædicatur persona ratione unitatis rei de essentia, quod si persona est distincta, essentia sit distincta.

Ad sententiam 4.

Ad quartam sententiam dicendum est, quo illa procul dubio vera est. *Persona* enim suo nomine, ut habitum est, rem naturæ significat, sive naturam naturatam et distinctam ut in se subsistentem et perfectam et ab aliis divisam, et per similitudinem distinctionis quam facit proprietas in esse personali, translatum est ad significandum hypostasim, cum ante significaret naturatum in esse naturati divisum : quod divinis non convenit : quia natura communis nec in se, nec in personis distinguitur vel dividitur : aliter enim personæ non essent in se invicem per naturæ communis indifferentiam. Nec hoc est contra dictum Boetii. Persona enim semper significabat certum et determinatum et in esse naturæ divisum, sed non semper significabat certum et determinatum incommunicabili proprietate distinctum in esse naturati secundum esse substantiale indivisum et aliis unitum : et ad hoc significandum, translatum est post quæstionem hæreticorum.

Ad 1.

Ad primum autem quod objicitur de communibus rationibus eorum, dicendum est, quod licet substantia et essentia idem sint re, non tamen sunt idem modo significandi. Substantia enim a substando dicitur, ut dicit Aristoteles. Per se autem et principaliter substat suppositum. Essentia autem dicitur per modum essentientis et unientis supposita. Et cum dicitur, quod idem significamus cum dicimus Patrem esse personam, Filium esse personam, quod significamus cum dicimus Patrem esse Deum, Filium esse Deum, hoc est, essentiam divinam, intelligitur idem re, non idem modo significandi.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens.

A[d 3.]

Ad id quod objicitur, quod nihil est eis commune nisi essentia, dicendum est, quod sicut in antehabitis dictum est, quod nihil est eis commune per modum naturæ nisi essentia, et per modum rei, et per modum veri univoci. Sed sicut in antehabitis dictum est, ex uno communi secundum naturam communicato secundum actum suppositi multæ consequuntur communitates, quæ licet non omnino sint communitates univoci, tamen imitantur univocum. Ex hoc enim quod Socrates est homo, et Plato est homo, et Petrus homo, et commune est eis quod homo est secundum naturam, sequitur quod isti tres supposita sunt unius naturæ, et commune eis est, quod quilibet suppositum est ex respectu substantis ad id cui substat : qui licet plurium sit ad unum, tamen similis et æqualis est in eis, et per consequens unius rationis. Et similiter commune est eis, quod hi tres individua sunt, et tres naturæ sunt. Et hoc vocatur commune habitudinis sive proportionis ad unum, et imitatur univocum, licet vere

univocum non sit : quia univocum vere a natura una causatur, quæ communis pluribus participatur a singulis. Et hoc modo in divinis commune est hoc quod persona est. Quamvis enim non ab una et eadem personalitate Pater sit persona, Filius sit persona, Spiritus sanctus sit persona, sicut ab una et eadem deitate Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus sanctus est Deus : tamen a simili respectu hypostasis Patris ad proprietatem personalem et ad naturam communem, et hypostasis Filii ad proprietatem suam et naturam communem, et similiter hypostasis Spiritus Sancti, causatur communis prædicatio personæ de tribus, quæ prædicatur de tribus non ut commune naturæ, sed ut commune habitudinis sive proportionis ad unum, quod imitatur univocum in hoc, quod in pluribus æqualem et coæquævum ad unum et idem ponit respectum.

Et si objiciatur, quod secundum hoc persona videtur prædicari ut universale et ens de ratione trium cum dicitur, Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona.

Dicendum, quod non prædicatur ut universale, nec ut ens de ratione trium : quod enim sic prædicatur, est commune naturæ, et non habitudinis : sed prædicatur ut idem sub alio modo significandi. Idem enim est, Pater est persona, quod Pater est Pater : sed alium modum habet significandi, præcipue secundum quod *Pater* est substantivum, non adjectivum. Et hoc patet si resolvatur. Cum enim dicitur, Pater est Pater, sensus est, Pater est hypostasis incommunicabili proprietate paternitatis determinata, divinæ naturæ superposita : et hæc est ratio personæ.

Magister Gulielmus tamen Altisiodorensis ad hoc solvendum distinguit quadruplex univocum. Primum dicebat causari a conformitate communis naturæ, sicut homo univocum ad omnes homines, et album ad omnia alba. Secundum dicebat causari a generali conformitate intellectus. Dicebat enim, quod intellectus in hoc imago Dei est, quia similitudinem habet cum omni re sicut Deus. Sicut etiam dicit Aristoteles in III de *Anima*, quod intellectus est species specierum intelligibilium : et hoc intelligitur de intellectu formali. Et hoc modo dicebat esse univocum hoc nomen, *res*, in divisione Augustini in libro I de *Doctrina Christiana*, qua dicitur : « Rerum aliæ sunt quibus fruendum est, aliæ quibus utendum est, aliæ quæ utuntur et fruuntur [1]. » Res enim sive sit creata, sive increata, similiter est ens ratum apud intellectum. Tertium causatur per æqualem denominationem ex parte animæ acceptam, sicut intelligibile univocum ad omnia intelligibilia, et opinabile ad omnia opinabilia. Et hoc modo dicebat univocum esse hoc nomen, *notio*, ad quinque notiones quæ sunt in divinis. Quarta univocatio, ut dicit, causatur ab æquali proportione ad effectum. Et hoc modo dicebat univocum esse hoc nomen, *justum*, de Deo et de homine : Deus enim dicitur justus, quia reddit unicuique quod suum est. Et a simili effectu dicitur homo justus. In his tamen modis non simpliciter est univocum, nisi in primo. Alii autem modi imitantur univocum : et ideo communitas illorum est magis communitas analogi, quam univoci.

Ad aliud dicendum est, quod substantia in definitione posita non dicitur a natura substantiæ quæ subsistere facit, sed ab actu substandi, et sic convenit supposito sive hypostasi, ut dictum est. Ad 4.

Id autem quod contra singulos inductum est, jam solutum est in præhabitis.

Ad id quod objicitur de Boetio, dicendum, quod Boetius in illo loco *substantiam* accipit pro natura quæ substare Contra sent. 4. Ad 1, 2 et 3

[1] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 3.

vel subsistere facit in se, et non alio indigere ut sit, et non accipit eam secundum quod ab actu substandi dicitur. Et hoc modo verum est, quod porsona non dicit nec significat substantiam, nisi in obliquo.

Ad 4. Per hoc etiam patet solutio ad dictum Augustini, quia similiter accipit substantiam.

Ad 5. Ad rationem ultimam dicendum est, quod non sequitur, nisi persona significaret essentiam in recto, vel substantiam prout substantia non dicitur ab actu substandi, sed ut ens in se subsistens, alio non indigens, sicut communis et eadem est natura trium personarum. Et sic sequeretur, quod tres essentiæ essent tres personæ, et numeratæ in tribus personis.

MEMBRUM II.

De definitione hujus nominis, persona [1].

Secundo, Quæritur de definitione istius nominis, *persona*.

Et inveniuntur quatuor definitiones.

Prima Boetii, hæc scilicet, « Persona est rationalis naturæ individua substantia. »

Secunda est Richardi in libro de *Trinitate*, hæc scilicet, « Persona est intellectualis naturæ incommunicabilis existentia. »

Tertia iterum Richardi, ibidem, « Persona est existens per se solum secundum quemdam rationalis existentiæ modum. »

Quarta magistralis est, hæc scilicet, « Persona est hypostasis distincta incommunicabili proprietate ad dignitatem pertinente. »

Et quæritur de singulis definitionibus.

Videtur enim inconveniens prima.

1. *Rationalis* enim *natura* non est nisi in homine. Dicit enim Isaac in libro, *Definitionum*, quod « ratio est vis animæ, faciens currere causam in causatum : » et sic ratio cum collatione est et cum inquisitione. Talis autem natura non est divina, nec etiam angelica, cum tamen persona sit tam in divina quam in angelica natura. Inconvenienter ergo definitur per rationalem naturam.

2. Adhuc, In divinis propter indifferentiam simplicitatis persona est essentia, sive natura. Obliquus autem omnis notat transitionem et diversitatem. Cum ergo dicitur, *Persona est rationalis naturæ*, diversitas notatur inter personam et rationalem naturam : et cum sit omnimoda indifferentia, potius deberet dici, Persona est rationalis natura, quam rationalis naturæ.

3. Adhuc, Objicitur de hoc quod dicitur, *Individua*. Nihil enim est individuum in particulari, nisi quod dividuum est in natura. Dividuum autem in natura, est materia quæ secundum esse dividitur in particularibus. Divina natura secundum esse non dividitur in particularibus sive in hypostasibus, quas Joannes Damascenus vocat particularia. Ergo personæ in divinis non convenit esse individuum.

4. Adhuc, Non videtur convenire quod dicit, *Substantia*. Quod enim in definitione alicujus ponitur, multiplicato definito multiplicatur definiens, ut cum dicitur, homo animal rationale mortale, plures homines plura animalia rationalia mortalia. Ergo a simili, si persona est individua substantia, plures personæ plures erunt substantiæ individuæ, ut dixit Arius, et hoc est hæresis, quia tres personæ sunt una substantia individua sive indivisibilis secundum esse.

Contra secundam etiam objicitur quæ est hæc, « Persona est intellectualis naturæ incommunicabilis existentia. »

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXV, Art. 1. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

1. Et quæritur, Quæ sit *natura intellectualis ?* Aut enim est quæ intellectualitate sicut differentia in specie constituitur, aut quæ intellectu utitur, aut quæ intelligitur, eo quod non intelligitur nisi intellectuale, hoc est, in esse intellectuali acceptum. Si primo modo : tunc natura divina non erit intellectualis : nulla enim differentia in specie naturæ constituitur. Si secundo modo, iterum non erit intellectualis : non enim intellectu utitur, sed seipso intelligit. Si tertio modo : tunc multarum naturarum erit persona : sicut enim dicit Boetius, natura quæ in omnibus est, est quæ quoquo modo intelligi potest : et sic omnium naturarum esset persona, quod falsum est.

2. Adhuc, Quod dicitur, *Incommunicabilis*, non videtur convenire soli personæ : cum tamen sit ultima differentia in definitione posita, de qua dicit Aristoteles in VII *primæ philosophiæ*, quod convertibilis esse debet : omnia enim individua et omnia propria incommunicabilia sunt. Dicit enim Algazel in *Logica* sua, quod individuum est ab accidente incommunicabili, et ideo dicitur singulare.

3. Adhuc, Quod dicit, *Existentia*, videtur inconvenienter dici : existentia enim secundum rationem suorum componentium dicit ens ex alio productum : hoc autem angelicis personis non convenit, quæ origine non distinguuntur : et etiam in divinis Patri non convenit, quia Pater ex alio quodam non est : et in humanis Adæ non convenit, eo quod Adam secundum originem ex alio non est.

4. Adhuc, Persona potius est existens quam existentia. Melius ergo diceretur, quod persona est intellectualis naturæ incommunicabile existens, quam incommunicabilis existentia.

Contra tertiam etiam objicitur, quæ est hæc scilicet, « Persona est existens per se solum secundum quemdam rationalis existentiæ modum. »

1. Secundum hanc enim non videtur esse persona in divinis. Dicit enim Hilarius in libro VII de *Trinitate*, quod « solitudo non est in divinis, nec singularitas. » Existens autem per se solum solitarium et singulare est.

2. Adhuc, Cum dicitur, *Secundum quemdam modum*, vagus est intellectus et non determinatus : quia nescitur quis sit modus ille. Definientia autem certa et determinata debent esse : quia aliter definitio non determinaret et certificaret definitum. Male ergo dicitur, *Secundum quemdam modum*.

Conta quartam etiam objicitur, hanc scilicet, quod « persona est hypostasis incommunicabili proprietate determinata ad dignitatem pertinente. »

1. Secundum hanc enim videtur, quod intellectus personæ compositus sit, et addat super intellectum hypostasis. Compositus autem intellectus non est nisi compositi. Persona ergo in divinis videtur esse composita, quod falsum est : æque enim simplex persona est sicut essentia.

2. Adhuc, Secundum hoc videtur, quod abstracta personalitate per intellectum, adhuc remaneat hypostasis : et hoc falsum est : quia hypostasis est distinctum et determinatum quid, quod apud Philosophum vocatur *hoc aliquid :* et si dicatur hic aliquis, tamen hic aliquis non est tam quis, quam quod, ut dicit Richardus, et sic redit in idem. Sed abstracto determinante non remanet determinatum : personalitas autem derminans est. Ergo abstracta personalitate hypostasis determinata non remanet. Si ergo remanet aliquid, non potest remanere nisi essentia determinata : et sic sequeretur, quod personalis proprietas determinaret essentiam, quod falsum est et sæpius improbatum : sequeretur enim, quod sicut Pater non est Filius, ita essentia Patris non esset essentia Filii.

Adhuc, Contra has omnes definitiones simul objicitur.

1. Videtur enim, quod secundum eas anima separata sit persona. Est enim substantia individua rationalis naturæ, et est existens per se solum secundum quemdam intellectualis existentiæ modum.

2. Adhuc, Videtur, quod natura humana in Christo secundum hoc sit persona : est enim rationalis naturæ individua substantia : et per eamdem rationem divina natura in Christo erit persona : et sic Christus est duæ personæ, quod falsum est.

Solutio.

Solutio. Dicendum, quod licet sicut dicit Aristoteles in *Topicis*, unius rei sicut unum est esse, sit una definitio : tamen secundum plura quæ secundum modum intelligendi sunt in uno et eodem, plures possunt dari assignationes, quæ non sunt veræ definitiones, sed manifestationes majoris declarationis, quam nomen. Et tales sunt quæ inductæ sunt. Et differunt, quia illa quæ est Boetii, data est de communi intentione personæ, prout se communiter habet ad Deum et Angelum, et hominem. Duæ vero quæ sunt Richardi, corrigunt eam quæ est Boetii et determinant ad divina : et ideo dantur per propria divinorum, quorum magis est esse intellectuale quam rationale, et singulare quam individuum ,et existere secundum individuum *personæ* ad personam, quam substare in seipsa. Quarta vero datur secundum nominis proprietatem. Dictum est enim in præhabitis, quod persona est facies larvata : quod non fiebat, nisi ad designationem certæ personæ et heri, quæ dignitate præcedebat, ut Priamus et Hecuba. Propter quod etiam adhuc in civilibus *personæ* dicuntur homines dignitate præcellentes, ut imperator, præses,episcopus, præpositus, et hujusmodi.

Ad definit. 1.

Ad id ergo quod objicitur contra primam definitionem, dicendum quod ratio compositus intellectus est, et sic rationalis natura pro intellectuali ponitur : tamen hoc est unum propter quod corrigit eam Richardus.

Ad aliud dicendum, quod in veritate respiciendo ad simplicitatem rei in divinis, unumquodque divinorum prædicatur de alio in rectitudine : et sic persona est essentia, et proprietas essentia. Respiciendo autem ad modum intelligendi communem, quo divina ex humanis intelligimus, sicut dicit Dionysius, eo quod humana sunt exemplata a divinis : sic convenientius dicitur *persona* rationalis naturæ sive essentiæ, quam rationalis natura vel essentia. Dicit enim Hilarius, quod aliud est ignis, et quod ignis est : et aliud est homo, et quod hominis est : et aliud Deus, et quod Dei est : et generaliter aliud natura, et quod naturæ est : et hoc quidem in creatis aliud est re, in divinis autem aliud modo significandi. Cum ergo persona res naturæ sit, et rem naturæ dicat in recto, naturam autem dicat in obliquo, et dicat eam ut quo est res naturæ, et ideo supposita persona non supponitur natura sive essentia, convenientius dicitur rationalis naturæ quam rationalis natura.

Et quod objicitur de transitione obliqui, dicendum quod transitioni quæ notatur per genitivum, sufficit diversitas in modo intelligendi, sicut convenienter dicitur bonitas Dei, cum tamen bonitas Dei et Deus seipso sit bonus. Dicit tamen Augustinus in libro VII de *Trinitate* et ponitur in libro I *Sententiarum*, distinct. XXIII, quod « tres personas unius essentiæ dicimus, non ex eadem essentia, ne diversitatem inter essentiam et personam notemus. » Sed hoc est ex causis duabus simul junctis, quarum una est, quia ablativus est vehementioris diversitatis quam genitivus. Alia, quod præpositio quæ etiam transitiva est et diversitatem notat, habitudinem designat esse materialis ad materiatum : et ideo tres personas ex eadem essentia non dicimus, ne persona ex essentia sicut ex materia esse credatur. Hujus signum est,

quod constructio genitivi cum recto aliquando intransitiva est, et non notat nisi habitudinem determinati ad confusum, cum tamen idem sit re determinatum et confusum, ut cum dicitur creatura salis : et talis constructio non est inter rectum et ablativum, maxime quando ablativo adjungitur præpositio, ut cum dicitur, cultellus de ferro.

Ad aliud dicendum, quod pro certo in divinis non est individuum. Individuum enim, ut dicit Plato, est in quo stat divisio descendentium a generalissimo. Sed individuum in divinis dicitur accommodata significatione idem quod incommunicabile quod pluribus non convenit.

Ad aliud dicendum, quod substantia in definitione personæ non dicit essentiam vel naturam quæ est stans per se, alio non indigens, sive quæ dicit quo est : sed stat pro supposito quod est hypostasis, quod ab actu substandi *substantia* dicitur. Et bene conceditur secundum Græcos, quod hoc modo plures personæ plures substantiæ sint, sicut apud nos plures personæ sunt plura supposita, et plures res plures naturæ. Apud nos autem non dicitur, plures substantiæ : quia substantia apud nos dubiam habet significationem. Et aliquando ponitur pro natura qua substat, alio non indigens omne quod substat per se : et sic opponitur accidenti. Aliquando ponitur pro supposito sive prima substantia. Unde ne detur occasio hæreticis, a Latinis inhibitum est, ne tres substantiæ dicantur tres personæ, ne diversitas naturæ in personis esse credatur [1].

Ad illud quod contra secundam objicitur dicendum quod intellectualis natura intelligitur, ut dicit Boetius, secundum quod *natura* dicitur unamquamque rem informans specifica differentia : quam licet Deus non habeat ut cum aliquo genere constituentem se in specie, eo quod est in fine simplicitatis, habet tamen ut idem ipsi, et ut quo est naturæ intellectualis : licet enim in Deo idem sit quod est et quo est secundum rem, differunt tamen modo intelligendi.

Ad aliud dicendum, quod incommunicabile determinatum per hoc quod dicitur, *rationalis vel intellectualis naturæ*, soli personæ conveniens est : et sic ponitur in definitione personæ ut ultima differentia et convertibilis : simpliciter autem acceptum majoris communitatis est, quam persona. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod existentia notat originem, ut dicit objectio : sed communiter ad originem activam et passivam, hoc est, originem originantem et originem originatam. Unde hæc definitio magis proprie est in divinis. In Deo enim persona est incommunicabile existens incommunicabili proprietate originis determinatum. Et hoc modo Adam habuit originans, et similiter Angelus effective : quamvis originans illud non fuerit in conformitate naturæ cum ipsis : originans enim in conformitate naturæ cum originato non est de essentia personæ secundum se, sed est de essentia illius vel hujus personæ. Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod existentia melius dicitur, quam existens : quia sicut dicit Richardus, persona non tam quis, quam quid dicit. Dicit enim quem in esse substantiali. Et hoc quid aptius importatur per existentia, quam per existens : sic enim significatur quis, qui est quid. Ad 4.

Ad id quod objicitur contra tertiam [2], dicendum quod solitarium et singulare secundum quod excludit consortium in natura divina, in divinis non est : et hæc est intentio Hilarii. Secundum autem Ad diffinit. 3. Ad 1.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIII, Art. 6. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIII, Art. 8. Tom. XXV hujusce novæ editionis nostræ.

quod dicit exclusionem ab hoc esse personali, in divinis est : sic enim solus Pater est Pater, et solus Filius Filius : et hoc modo ponitur in definitionæ personæ secundum se. Sed est de essentia hujus vel illius personæ, sicut et in definitione individui accidens ponitur incommunicabile, quod est collectio accidentium singularium quam impossibile est in alio reperiri.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod ponit quemdam modum : quia in communi definit personam, et non hanc vel illam. Unde cum dicitur, *quemdam modum*, licet vagum sit quoad hanc vel ad illam, non tamen vagum est quin quem determinet: dicit enim modum existendi singulariter, licet non hunc vel illum.

Ad diffinit. 4. Ad 1. Ad id quod objicitur contra quartam, dicendum quod diversitas in modo intelligendi quæ non causatur ex diversitate rei, sed ex impotentia intellectus nostri, qui rem ut est aliter designare non potest, nisi assignet eam per assimilationem ad humana, in nullo derogat simplicitati rei : et ideo persona simplex est, sicut et natura in divinis : quia ea quæ ratione nominis addit super hypostasim, non sunt diversa ab hypostasi re, sed modo significandi tantum, sine quibus perfectum esse personæ designari non potest.

Ad 2. Ad aliud dicendum [1], quod licet secundum communem intentionem personæ abstracta personalitate per intellectum, remaneat hypostasis, quæ secundum intellectum substat personalitati : tamen meo judicio in divinis abstracta personalitate, nihil remanet : essentia enim non remanet, quia proprietati personali non substat : hypostasis non remanet, quia proprietas ut proprium accepta, est ipsa hypostasis, secundum quod dicit Hilarius, quod proprium est Patri quod Pater est, et proprium Filio quod Filius est : et ideo ablato proprio non remanet hypostasis.

Objectio autem quæ dicit, quod essentia remanet indeterminata, procedit ac si personalitas determinaret essentiam, et ac si essentia substaret personalitati : et hoc non est verum.

Ad illud quod in communi objicitur contra omnes, dicendum quod *individua*, quod ponitur in definitione Boetii, et *incommunicabile* quod ponitur in definitione Richardi, omnis communionis modum excludit secundum actum et potentiam. Communicabile autem quiddam est ut pars : et hoc nec individuum, nec incommunicabile est. Et ideo anima separata persona non est quiddam ut forma. Et ideo natura divina, vel essentia, vel persona, non est quiddam ut assumptum in unionem vel societatem alterius. Et ideo natura divina in Christo vel natura humana in Christo persona non est. Nihil enim horum in se individuum vel singulare et alii non communicans est.

MEMBRUM III.

De suppositione personæ.

Tertio deberet quæri de suppositione personæ. Sed quia jam satis habitum est, quod persona supposita non supponitur essentia : eo quod non dicit eam in recto, nec significat eam ut essentiam : et si significat substantiam, ut dicit Richardus, non significat eam ut naturam communem in se substantem et alio non indigentem ut sit, nec significat sub proprietate generali vel speciali, sed significat eam prout dicitur ab actu significandi ut suppositum, et sub proprietate

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 5. Tom. XXVI novæ editionis nostræ.

individuali vel quasi individuali, prout designatur per quis, qui *quis* tamen est quid in esse substantiali, et talem substantiam designat tam in singulari quam in plurali. Cum enim dicitur, Pater est persona, sensus est, Pater est suppositum certa et notabili proprietate distinctum. Et cum dicitur, Pater et Filius sunt personæ, sensus est, Pater et Filius sunt supposita certis proprietatibus distincta.

MEMBRUM IV.

De comparatione personæ ad essentiam [1].

Et cum hæc omnia habita sint sufficienter, non restat quærendum, nisi de quarto membro quod est de comparatione personæ ad essentiam, propter opinionem quorumdam dicentium, quod persona differt ab essentia, sed non essentia a persona.

Et ad hoc proceditur sic :

1. Aristoteles dicit in VII *Topicorum:* « Quantulamcumque differentiam ostendentes erimus, ostendentes erimus quoniam non idem. » Personæ convenit generare et generari, spirare et spirari, essentiæ autem neutrum. Ergo persona differt ab essentia non solum ratione intelligendi, sed re : quia realis differentia est generare et generari.

2. Adhuc, Personæ convenit distingui : essentiæ non distingui : ergo persona differt ab essentia.

3. Si dicatur, quod cum dicitur, essentiæ non convenit generare et distingui, per hoc non dicitur aliqua differentia positive, sed negative, et negatio nihil ponit : per id autem quod nihil est, nihil differt ab aliquo : quia sicut dicit Aristoteles, non entis non sunt species, nec differentiæ : et sic stat quod dicit opinio, scilicet quod persona positive differt ab essentia, sed non e converso essentia a persona. Contra : Communicabile esse positiva differentia est, uniens esse tres personas positiva differentia est : et utraque convenit essentiæ, et opposita eorum privativa conveniunt personæ, scilicet incommunicabile esse, et singulare sive distinctum esse, et ita non unitivum esse : ergo positivis differentiis differt essentia a persona, sicut e converso.

4. Adhuc, Ista opinio per se inducit, quod persona dicit aliquid additum substantiæ sive supposito : dicit enim relationem determinantem suppositum, sicut patet in ultima definitione personæ præinducta. Essentia autem nihil habet additum. Differt ergo persona ab essentia, et non essentia a persona per aliquam positivam differentiam.

Solutio. Dicendum, quod secundum Catholicam fidem propter indifferentiam simplicitatis quæ est in divinis, persona est essentia, et e converso essentia est persona : et re neutrum differt a reliquo, sed modo intelligendi, et modo dicendi, et modo supponendi, et modo attribuendi utrumque differt a reliquo : isti enim modi, ut sæpe habitum est, in nullo prædicant simplicitati. Qualiter vero non vani sunt, sed ad rem referuntur, sæpius in præhabitis determinatum est. Solutio.

Ad primum ergo quod objicitur, dicendum quod generare et generari, et spirare et spirari, non dicunt differentiam personæ ad essentiam, sed dicunt differentiam personæ ad personam : et opposita ipsorum non sunt differentiæ, sed negationes consequentes ex affirmatione, sicut si homo est rationale, sequitur, quod id quod non supponit hominem, nec dicit eum in recto, non sit rationale. Et Ad 1, 2 et 3.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXVI, Art. 3. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

similiter ex quo persona non supponit essentiam, nec dicit eam in recto et ut essentiam, sequitur quod proprium personæ non sit proprium essentiæ, sed negetur ab ea propter modum significandi diversum, et propter diversum modum supponendi : et hoc non præjudicat identitati rei, sicut si dicam, demonstrata statua ærea, hoc est artificiale, quia statua : et idem est naturale, quia æs : ergo idem est naturale et artificiale : non valet.

Ad aliud quod ultimo objicitur, dicendum, quod in divinis nulla est additio. Sicut enim dicit Boetius in libro de *Trinitate*, relatio nec addit, nec minuit, nec mutat, nec auget, et præcipue relatio originis : sed id quod est sine sui mutatione et additione, dicit quodammodo se habere ad aliud et esse alterius, et ideo diversitatem nullam inducit, nec realem differentiam, sed tantum in modo significandi.

QUÆSTIO XLV.

De nominibus collective personas significantibus, sicut trinitas, et trinus.

Deinde, Quæritur de nominibus collective personas significantibus, sicut trinitas, et trinus.

Et quæruntur duo.

Primum est de hoc nomine, *trinitas*.

Secundum de hoc nomine, *trinus*.

De hoc nomine, *trinitas*, duo quæruntur, scilicet utrum sit nomen significans substantiam vel relationem ?

Et secundo, Secundum quam intentionem sumatur in divinis ?

MEMBRUM I.

De hoc nomine, trinitas.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS I.

Utrum hoc nomen, trinitas, *significet substantiam vel relationem* [1] ?

Ad primum sic objicitur :

1. Boetius dicit in libro de *Trinitate* : « Vocabulum quod ex personis originem trahit, ad substantiam non pertinet. » Sed hoc vocabulum, *trinitas*, ex personis originem trahit. Ergo ad substantiam non pertinet.

2. Adhuc, Vocabulum quod ad substantiam pertinet, de personis singulis dicitur in singulari, et de omnibus simul

[1] Cf. Opp. B. Alberti, Comment. in I Sententiarum, Dist. IV, Art. 10. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

singulariter, et non pluraliter. Sed hoc nomen, *trinitas*, non de singulis dicitur singulariter : quia Pater non est trinitas, et Filius non est trinitas, et Spiritus sanctus non est trinitas : sed hi tres simul sunt una trinitas. Ergo ad substantiam non pertinet.

3. Adhuc, Trinitas est distinctarum personarum : substantia autem non distinguit, nec distinguitur, ut sæpius habitum est : ergo hoc nomen, *trinitas*, non est nomen substantiæ.

In contrarium est quod dicunt Augustinus, Hieronymus, Richardus et Anselmus, personam substantiam significare. Cum ergo trinitas tres personas distinctas dicat in recto in unitate essentiæ, quæ tali distinctioni personarum non est contraria, sed admittit eam propter excellentem virtutem suæ unitatis qua realiter unit tres, necessario sequitur, quod etiam trinitas dicat substantiam et sit nomen substantiæ, et non relationis.

Solutio. Ad hoc concorditer antiqui dixerunt et bene, quod *trinitas* nomen relativum est, et non nomen substantiæ. Distinxerunt tamen, quod nomen relativum multiplex in divinis est. Est enim relativum extrinsecus, et relativum intrinsecus. Extrinsecus duplex, scilicet significans relationem ut conceptam, sicut paternitas relationem significat, et filiatio, et spiratio. Et est relativum extrinsecus significans relationem ut exercitam, sicut Pater, Filius, et Spiritus sanctus. Et hi duo modi relationis extrinsecus habent determinari, sicut paternitas dicitur ad filiationem, et Pater ad Filium. Est alius modus relativorum quæ sunt relativa intrinsecus : eo quod in intellectu suo claudunt et ea quæ referuntur ad invicem, et ea ad quæ referuntur : et illa extrinsecus non determinantur. Unde cum dicitur, Isti sunt similes, intelligitur, iste est similis illi, et ille vice versa similis isti, et sic in intellectu ejus quod dico, Isti sunt similes, intrinsecus clauditur et relativum et id ad quod determinatur : propter quod non dependet ad aliquid extra. Et tale relativum dicunt esse trinitatem : quia claudit in se tres personas distinctas et ad invicem relatas. Et ideo non sequitur, ut dicunt, si sic aliquis arguat, est relativum, ergo refertur ad aliquid extra se : claudit enim intra se id ad quod refertur.

Ad id autem quod objicitur, quod sit nomen substantiale, responderunt concorditer, quod substantia designatur multipliciter, scilicet ut quo est, sive ut essentia, et sic significatur per hoc nomen, *deitas*. Aliquando autem significatur ut quis est, qui quis substantiæ est in esse substantiali. Sic significatur nomine suppositi vel hypostasis, vel personæ. Aliquando significatur ut quod est : qui modus significandi quasi medius est inter modum significandi quo est, et inter modum significandi quis est. Et hoc modo significatur hoc nomine, *Deus :* Deus enim significat habentem divinitatem : et is qui habet, suppositum est sine hypostasi : habitum autem significat substantiam : et hoc modo persona significat substantiam ut quis est. Concedunt etiam, quod hoc nomen, *trinitas*, significat substantiam. Sed hoc non contrariatur ei quod sit nomen relativum : quia sic relativum dicit in rectitudine, et substantiam in obliquitate. Sic enim, ut dicit Boetius, « persona est substantia individua, vel quasi individua rationalis sive intellectualis naturæ. » Et sicut dicit Richardus, « persona est existens per se solum secundum quemdam intellectualis naturæ singularis existentiæ modum. »

Per hoc etiam dicunt esse responsum ad sequens. Quod enim dicitur, quod substantialia nomina de singulis personis dicuntur singulariter, et de omnibus simul singulariter, et non pluraliter, intelligitur de his quæ significant substantiam ut quo est vel ut quod est, et non de his quæ significant substantiam ut quis est.

MEMBRI PRIMI

ARTICULUS II.

Secundum quam intentionem dicatur Trinitas de divinis ?

Secundo quæritur, Secundum quam intentionem dicatur Trinitas de divinis? Videtur enim, quod de divinis dici non possit.

1. Trinitas enim numerum dicit quemdam. Dicit autem Boetius in libro de *Trinitate*, quod « illud vere unum est, quod nulli innititur,in quo nullus est numerus.» Et constat,quod loquitur de unitate divina. Ergo unitas divina nullum admittit numerum. Cum ergo trinitas dicat numerum, trinitas in divinis non admittitur.

2. Adhuc, In oratione de Trinitate dicitur, « Sancta et individua Trinitas. » Et videtur esse repugnantia et oppositio in verbis. Si enim individua, non est trinitas : et si est trinitas, non est individua. Dicunt autem Damascenus et Aristoteles,quod differentia dividente numerum cognoscimus. Et hæc sunt verba Damasceni : « Differentia est causa numeri. » Aristoteles autem hæc habet in IV *Physicorum :* « Numerum cognoscimus divisione continui. » Trinitas ergo esse non potest, ubi nulla est divisio. Et sic repugnantia verborum est cum dicitur, « individua Trinitas. » Et similiter repugnantia videtur esse cum dicitur, Deus Trinitas : deitas enim sive Deus est quid penitus indivisum in fine simplicitatis et unitatis consistens : trinitas autem alicujus divisi vult esse : et sic trinitas non competit divinis.

3. Si quis dicat, quod in Trinitate est quidam numerus, sed non numerus simpliciter. Et enim in Trinitate unitas essentiæ, et unitas personæ, et unitas notionis sive relationis : et unitas unius non est unitas alterius : unitas enim essentiæ nullo modo distinguibilis est : sed unitas personæ distinguibilis : personalitas enim a qua sumitur ratio unitatis personæ, secundum quam dicitur, Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona, et sunt unum in communi nomine et ratione personæ, non repugnat distinctioni secundum quam tres personæ efficiuntur tribus proprietatibus distinctæ in esse personali : et sic unitas personæ non est ejusdem rationis cum unitate essentiæ. Similiter unitas notionis divisioni non repugnat : distinguitur enim notio a notione per oppositionem, ut paternitas a filiatione, innascibilitas a generatione : spiratio activa a spiratione passiva : et talibus differentiis determinantibus et dividentibus, hoc commune quod est notio, cadit in numerum, quod nullo modo convenit unitati essentiæ.

4. Si quis dicat etiam adhuc, quod hoc modo in divinis est prius et posterius sicut in numero : quia intellectus essentiæ est ante intellectum personæ, et intellectus personæ ante intellectum proprietatis : et sic aliquo modo potest esse numerus in divinis, et ita trinitas. Hoc videtur stare non posse : tum ideo quia in symbolo Athanasii dicitur : « In hac Trinitate nihil prius aut posterius : » tum propter hoc quia id quod est in fine simplicitatis et unitatis, non admittit pluralitatem, neque prius, neque posterius actu vel intellectu : omne autem quod divinum est, in fine simplicitatis est : ergo nec pluralitatem, nec prius vel posterius habet actu vel in intellectu : et sic non competeret ei nomen trinitatis.

5. Adhuc, Trinitas secundum intentionem vocabuli est trium unitas : et cum tres non uniantur unitate proprietatis personalis, nec unitate personali aliqua, relinquitur quod non uniuntur nisi uni

tate essentiæ. Unde etiam dicuntur unum et idem neutraliter, et non dicuntur unus et idem masculine, nec una proprietate indifferentes et uniti : et secundum hanc intentionem videtur trinitas non posse recipi in divinis : quia si trium unitas est unitas essentiæ, et Isidorus dicit, quod « trinitas est numerabilis et multiplicabilis, » videtur sequi, quod unitas essentiæ esset numerabilis et multiplicabilis : quod Arianæ dementiæ est.

Si aliquis dicat, quod cum dicitur, trium unitas, hoc nomen, *unitas*, dicit unitatem personæ, non essentiæ. Hoc stare non potest : quia nulla una singularis persona est, in qua uniatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, ut sic trinitas dicantur.

Nec valet responsio quam quidam antiqui induxerunt dicentes, quod cum dicitur *trium unitas*, unitas dicit unitatem personæ, non prout est in hac vel in illa persona, sed prout confuse accipitur in hoc communi quod est persona : sic enim numerabilis et multiplicabilis est in tribus personis, proprietate singulari determinante commune confusum in hanc et in illam personam et tertiam : quia secundum hoc unitas trium non esset unitas nisi rationis, et per modum universalis, sicut dicit Porphyrius, quod « participatione speciei plures homines sunt unus homo. » Et sic tres non essent una res, et una substantia sive essentia : et hoc iterum vergit in hæresim Arianam. Inde Ecclesia cantat : « Una ergo pater logos paracletusque substantia est. » Hæc igitur solutio non est inconveniens.

Juxta hoc ulterius quæritur, Quare secundum Augustinum sicut recitat Magister in primo *Sententiarum*, distinct. XX : « Deus dicitur trinitas, et non triplex sive triplicitas, » et quare secundum Isidorum aliquo modo dicitur multiplex, nullo modo triplex ?

Solutio. Solutio. Dicendum est, quod trinitas est in divinis, et non est nisi in divinis, et hoc est divinis proprium. Quæcumque enim distinguuntur in creaturis, eo quod simpliciter et essentialiter differunt, simpliciter faciunt numerum essentiarum ad minus et numerum secundum esse : et ideo essentiæ et esse non possunt habere unitatem. In divinis autem quia distinguentia non realiter nec essentialiter differunt, ideo nec realem, nec essentialem in esse faciunt differentiam : et ideo unitati non repugnant, quamvis secundum oppositionem relationis originis in esse personali notionali quemdam faciunt numerum, sicut satis in præteritis expositum est.

Ad 1. Unde dicendum est, quod licet in divinis nullus sit numerus realis, qui differentiam faciat in essentia et esse personali, tamen est ibi numerus quidam proprietatum scilicet et propriorum personalium, qui identitati substantiali non repugnat, et quemdam numerum facit et virtutem unitatis in essentia et esse demonstrat : et ideo trinitatem, hoc est, trium unitatem realem in essentia perficit et esse : quod in nulla creatura fieri potest perfecte, quamvis in natura hujus trinitatis exigua resultent vestigium et imago.

Ad 2. Ad aliud dicendum est, quod in divinis divisio sive differentia quædam est, quæ est proprietatis personalis in esse personali, et non in esse simpliciter : et ideo quemdam numerum et non simpliciter numerum facit : propter quod unitati reali non repugnat : et ideo divina remanent individua simpliciter, numerata ante quodam numero, hoc est, personali. Propter quod in eis solis est trinitas, et non in aliis : quod enim in eis est trinitas, in aliis triplicitas dici deberet.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod unitas essentiæ et unitas notionis et unitas personæ in divinis realiter non differunt, propter omnimodam simplicitatem et realem indifferentiam quæ est in divinis :

sed differentiam faciunt secundum rationem intelligendi, et modum supponendi, et significandi per terminum, qui secundum quod significatur per terminum, ad rem refertur, et ideo cassus et vanus non est : tamen in re nullam facit differentiam, et ideo unitati rei non repugnat : quia et notio est essentia, et persona est essentia : et hæc duo una et eadem essentia. Propter quod unitatem essentiæ non adimunt, licet quemdam perficiant ternarium in esse personali.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod in divinis nullo modo est prius et posterius secundum Catholicam fidem, et secundum rem : quia si esset prius et posterius secundum rem, oporteret, quod una natura prior esset, et altera posterior : quod nullo modo summa admittit simplicitas. Et ideo quod dicitur natura prior esse persona, et persona proprietate, hoc non est secundum rem : quia secundum rem æque simplicia sunt et æque prima : sed est secundum intellectum nostrum, qui divina intelligere non potest nisi assimilet ea terrenis. In creatis autem ita est, quod natura est ante personam, et persona ante proprietatem : et hunc modum intelligendi intellectus noster refert ad divina, eo modo quo dicit Damascenus, quod id quod est in imagine et vestigio, refertur ad prototypum.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod in veritate secundum Catholicam fidem trinitas dicitur trium unitas, et intelligitur de unitate essentiæ, et non de unitate personæ, vel notionis, sicut bene probat objectio, quamvis propter naturam termini numeralis, eo quod nulla numerantur nisi sub aliquo communi, quod secundum rationem unum est in numeratis, sicut tres homines, tria animalia, tria entia, exigatur unum commune sub quo personæ numerantur, et hoc est persona. Et quod dicit Isidorus, dicit ratione suppositi, et non ratione naturæ : et hoc patet in expositione vocabuli. Cum enim dicitur, *trium unitas*, adjectivum numerale quod est *trium*, formam suam numeralem non ponit nisi circa suppositum, et non circa formam quæ est *unitas :* aliter enim non diceretur unitas, sed trium unitates.

Et si objiciatur, quod terminus numeralis numerum ponit circa formam sui substantivi, ut cum dicitur, tres homines, tria animalia.

Dicendum, quod hoc est verum, quando in recto et in vi adjectivi numeralis terminus conjungitur suo substantivo. Hic autem non est sic. Cum enim dicitur, *trium unitas,* nec in recto est ibi terminus numeralis, nec in vi adjecti, sed potius in vi substantivi, eo modo quo adjectivum virtute articuli subintellecti fit substantivum. Est enim sensus, *trium unitas*, hoc est, unitas quorumdam qui sunt tres. Et concedendum est, quod responsio inducta non valet.

Ad q. Ad id quod juxta hoc quæritur, dicendum quod triplex vel triplicitas plicationem dicit : plicatio autem dicit situm partium in diversa : et quod in corporalibus est situs, in spiritualibus est ordo, qui est ad minus superioris et inferioris, vel anterioris et posterioris, quæ sine diversitate essentiæ intelligi non possunt : et quia nulla diversitas essentiarum est in divinis, ideo Nicæna synodus anathematizavit dicentem triplicitatem esse in divinis, et Deum esse triplicem. Concessit autem Deum esse trinum, et trinitatem : hoc enim nullam in essentia dicit veritatem.

Ad verbum Isidori dicendum, quod in veritate proprie trinitas non est multiplex. Sed quod Isidorus dicit, intelligendum est caute : eo quod multiplex dicitur genus numeri, sicut in V *Euclidis* et in II *Arithmeticæ* dicitur, quod genus multiplicis numeri sub se habet species duplicis, triplicis, et sic de aliis, superparticularis, superpartientis, et non secundum quod dicitur plicatio unius ad alterum vel super alterum. Et hoc modo quia genus minus ponit quam species : eo quod species addit super genus, quia

trinitas numerabilis est in suppositis, concessit in genere trinitatem esse multiplicem, hoc est, multitudinem quamdam continentem : tamen triplicem esse negavit, eo quod id quod triplex est in specie, triplicationem dicit in situ et ordine naturali.

MEMBRUM II.

De hoc nomine, trinus.

Secundo, Quæritur de hoc nomine, *trinus.*

Et quæruntur duo, scilicet quid copulet sive prædicet cum dicitur, Deus est trinus ?

Et secundo, De quibusdam locutionibus quæ inveniuntur in Scriptura, sicut trinitas in unitate, et unitas in trinitate, et quod quidam dicunt, trinitatem esse trinam et unam.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Quid hoc nomen trinus *prædicet in divinis* [1] *?*

Ad primum ergo objicitur sic :

1. Deus est trinus, et trinus quærit diversitatem et distinctionem : ergo est unus et alius et tertius Deus. Si dicatur, quod hoc non est inconveniens, ut dicit Magister in libro I *Sententiarum*, disctinct. XXV, secundum quod unus et alius et tertius per subintellectum articulum præpositivum substantivari intelliguntur. Pater enim est unus qui est Deus, et Filius ordine naturæ est alius qui est Deus, et Spiritus sanctus ordine naturæ tertius qui est Deus. *Ordine* autem *naturæ* dico, quo alter sit ex altero, non quo aliter prior altero, ut dicit Augustinus. Contra est, quod cum dicitur, Deus est trinus, hoc nomen, *trinus,* est adjectivum et numerale, notans discretionem et aggregationem : omne autem tale nomen rem ponit circa formam, ut cum dicitur, trini equi, vel trini homines, intelligitur quod sunt tres equi et tres homines discreti et aggregati, et similiter tres homines. Cum ergo dicitur, Deus trinus, vel equus trinus, vel homo trinus, intelligitur, quod sint tres dii discreti, et tres equi discreti, et similiter tres homines. Sed hæc est falsa, Deus est tres dii. Deuter. vi, 4 : *Dominus Deus noster, Dominus unus est.* Exod. xx, 3 : *Non habebis deos alienos coram me.* Et in symbolo Nicæno : « Credo in unum Deum. » Ergo et hæc est falsa, Deus est trinus.

2. Adhuc, Si *trinus* aliquid addit super tres, non videtur addere ordinem et associationem, sicut cum dico, isti incedunt bini, vel isti incedunt trini, intelligitur, quod associati sint bini vel trini. Per hoc autem non tollitur discretio quæ importatur in termino, nec tollitur quin discretio ponatur circa formam substantivi sicut ponitur per hoc adjectivum, *tres.* Adhuc ergo remanet, quod sicut hæc est falsa, tres dii sunt Deus unus, ita hæc falsa est, Deus unus est trinus.

3. Si forte aliquis dicat sicut Magister in *Sententiis* videtur dicere, quod termini numerales in divinis nihil significant, sive quod adjectiva numeralia nihil copulant, et per negationem exponenda sunt : et ideo sensus est, Deus est trinus, id est, non quaternarius, vel binus, non unicus solitarius, ut dicit Hilarius. Hoc

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIII, Art. 7. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

stare non potest : quia in prædicatis oppositum vel disparatum non removetur, nisi virtute et oppositione alicujus prædicati positi, sicut cum dico, est homo : ergo non est asinus : non sequeretur, non est asinus, nisi poneretur esse homo : hoc enim demonstratum est in *Logicis*. A simili ergo non sequitur, non est quaternus, vel binus, vel solitarius, nisi per hunc terminum *trinus*, aliquis numerus ponatur, per cujus oppositionem vel disparationem majores et minores alii numeri removeantur : et sic relinquitur, quod hoc nomen, *trinus*, aliquem numerum ponit circa hoc nomen, *Deus*, cum dicitur, Deus est trinus.

4. Adhuc, Constat, quod cum dicitur, Deus est trinus, aliquid intelligitur prædicari de Deo positive sive affirmative. Intellectus autem formalis non est nisi similitudo rei. De hoc enim intelligitur dictum Empedoclis, quod Aristoteles ponit in II de *Anima*, scilicet quod « simile simili cognoscimus. » Sic ergo aliquid intelligitur per propositionem cum dicitur, Deus est trinus.

5. Si autem diceretur, ut quidam dixerunt, quod nihil intelligitur per hoc quod dico, *trinus*, cum dicitur, Deus est trinus. Sermo cassus et vanus esset. Sermo enim secundum Platonem ad intellectum referendus est, et secundum Hilarium referendus est ad rem. Sic autem nec ad intellectum, nec ad rem referri posset. Ad hoc quidam dixerunt, quod hoc adjectivum, *trinus*, in theologicis non sequitur regulam aliorum nominum numeralium. Alia enim nomina numeralia discretionem suam ponunt circa formas suorum substantivorum, ut cum dicitur, tres homines, vel trini homines, non intelligitur unus homo tria habens supposita, sed intelliguntur tres discreti per humanitates tres perhumanitatum esse. In theologicis autem iste terminus, *trinus*, cum sit adjectivum hujus nominis, *Deus*, discretionem ponit circa suppositum quod est persona, et non circa formam. Unde sensus est, ut dicunt, Deus est trinus, hoc est, tres personæ in unitate essentiæ. Et hujus dicunt esse rationem : quia dicunt, quod *trinus* componitur a trium et unus. In divinis autem non est unitas, nisi essentiæ. In persona enim non est unus Deus. Dicit enim Hilarius, quod Deus non est unus solitarius : et ideo professus est consortium cum dixit : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* [1]. Similiter in proprietate non est unitas, sed potius oppositio et distinctio. Et ideo dicunt, quod trinus, scilicet trium unus, numerum qui notatur per *trium*, ponit circa suppositum, unitatem autem quæ notatur per *unum*, in essentia. Hoc etiam confirmant per ea quæ celebrantur ab Ecclesia, quæ cantat : « Unum in substantia, trinum in personis confitemur. » Et quamvis hæc solutio communis sit fere ab omnibus, tamen mirabilis videtur esse. Grammatice enim loquendo *trinus* non dicitur trium unus, sed ter unus, sicut et binus bis unus, et quinus quinquies unus. Et secundum Priscianum constructio refertur ad intellectum eo modo quo in voce significatur. Et ideo cum dicitur, Deus est trinus, intelligitur ter unus : sic enim significatur in voce. Nec theologica constructio tollere potest modum significandi per terminum, cum dicat Basilius in *Hexameron* : « Modum suæ significationis in theologicis non amittunt termini. » Aut enim sumuntur mystice, aut symbolice. Si mystice, significant res suas eminentius et verius esse in Deo quam in creaturis : et ideo exponendi sunt termini tales per ablationem et eminentiam, ut dicit Dionysius. Si autem symbolice accipiuntur, primo referuntur ad rem : et deinde consideratis proprietatibus rei, et relatis ad proprietates spirituales proportionales illis, referuntur in Deum.

[1] Genes. I, 26.

6. Adhuc, Si trinus est trium unus: tunc in hoc quod est trinus, intelligitur unus: et sic nugatorie dicitur Deus esse trinus et unus: quod tamen Ecclesia cantat in hymno Ambrosiano de Confessoribus:

Sit salus illi, decus, atque virtus,
Qui supra cœli residens cacumen,
Totius mundi machinam gubernat
Trinus et unus [1].

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod cum dicitur Deus esse trinus, hoc nomen, *Deus*, dicit substantiam secundum quod significatur per quod est, et secundum quod ab actu substandi dicitur: et ideo per adjunctum quod est *trinus*, trahitur ad standum pro personis sive pro suppositis: sic enim dicit deitatem in habente: habens autem est suppositum. Unde tunc indefinite et communiter supponit tres habentes deitatem. Aliquando autem per adjunctum trahitur ad supponendum pro determinata persona, ut cum dicitur Deus germinans, vel Deus procedens. Et hoc confirmatur per Augustinum in libro II de *Trinitate*, qui tractans illud verbum Apostoli, I ad Timoth. I, 17: *Soli Deo honor et gloria*, dicit, quod cum dicitur *Deo*, intelligitur Deus trinitas communiter, et non aliqua persona singularis: et dictio exclusiva exclusionem notat circa oppositum essentiæ, non circa oppositum hujus vel illius personæ. Et ex hoc accipiatur, quod hoc nomen, *Deus*, communiter potest supponere pro tribus personis indefinite. Idem accipitur ex hoc quod idem Augustinus dicit, ibidem, tractans illud Genesis, XVIII, 2: *Apparuerunt ei tres viri stantes prope eum: quos cum vidisset,... adoravit in terram*. Per hoc quod non determinat, quod aliquis sit ætate vel potestate vel honore præstantior, intelligit unum Deum trinitatem. Et ex hoc quod hoc nomen, *Deus*, quod dicit essentiam ut substantiam et sicut in habente, potest communiter et indefinite supponere pro tribus personis, non video quare non dicatur Deus trinus, ita quod hoc nomen, *trinus*, trahat hoc nomen, *Deus*, ad standum pro tribus personis indefinite, ita quod discretionem ponat circa suppositum, et non circa formam suppositi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non valet: quia in præmissis hæc dictio, *Deus*, supponit pro essentia sive pro natura: et ideo non sequitur: ergo unus Deus et alius. Et hoc modo procedit objectio. Nos autem diximus, quod trahitur per adjunctum ad standum pro persona, sive pro supposito. Et tunc non procedit objectio facta in contrarium. Ad 1.

AD ALIUD dicendum, quod bene verum est, quod *trinus* discretionem ponit circa formam suppositi proximam: sed non oportet, quod ponat circa formam substantialem: sed sufficit ei, quod ponat circa formam communem sub qua fit divisio, quam notat discretio, sicut cum dico, Petrus, Paulus, Joannes sunt trini, non oportet nisi quod sint tres sub hoc communi quod est homo: et quod in creaturis commune est ratione, ut dicit Damascenus, in divinis est commune re. Et hoc modo dicitur Deus trinus in persona, et unus in deitate: quia una et eadem deitas est in uno, et in duobus, et in tribus. Ad 2.

AD SOLUTIONEM eorum qui dicunt, quod termini materiales nihil ponunt in divinis, dicendum quod nulla est, sicut bene probant objectiones factæ in con- Ad 3.

[1] In nova editione Breviarii Romani habetur:

Sit salus illi, decus, atque virtus,
Qui super cœli solio coruscans,
Totius mundi seriem gubernat
Trinus et unus.

trarium : ponunt enim discretionem circa suppositum sub hoc communi quod est Deus, quod trahitur ad standum pro divina persona indefinite : et ideo nulla discretio ponitur circa formam, sed circa suppositum tantum. Unde sicut in humanis cum dicitur, Socrates et Plato et Cicero sunt trini, non sequitur, quod sint tres homines ratione differentes et specie : ita in divinis non sequitur, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus, sint tres dii re et numero deitatis differentes : quia quod in creatis est commune ratione et non re, in divinis commune est re.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod illa objectio de necessitate procedit. Probatur enim discretio circa supposita, sicut dictum est, sub hoc communi quod est Deus, quod est commune re, et per adjunctum trahitur ad standum pro suppositis : sicut enim dicit Boetius, talia sunt subjecta, qualia prædicata permiserunt.

Ad 5. Ad solutionem quam quidam afferunt, dicendum quod in veritate satis probabilis est.

Ad objectum autem in contrarium, dicendum, quod in theologicis propter materiæ difficultatem sæpe novam oportet fieri terminorum institutionem : quæ tamen observari non potest in alia materia : quia, sicut dicit Gregorius, non est dignum, ut libertas sacri eloquii regulis subjaceat Donati. Unde quamvis *trinus* dicatur ter unus in aliis, et iste terminus, *ter*, numeret formam, ut cum dicitur, ter unus homo : tamen in divinis necesse fuit institui, ut non numeraret nisi suppositum sub una et eadem forma re communi, et non ratione tantum.

Ad 6. Ad ultimum dicendum, quod *trinus* in unitate secundum compositionem grammaticam non dicitur trium unus, sed ter unus. In theologicis autem propter necessitatem dictam, quæ ex difficultate materiæ est, dicitur esse trium unus. Et cum dicitur *trinus et unus*, hoc quod dico *unus*, emphatice additur, hoc est, ad expressionem. Fides enim expressa quærit confessionem. Et hoc est quod sæpius dictum est, quod Ecclesia cantat : « Unum in substantia, trinum in personis confitemur. » Et sic etiam intelligitur illud quod cantamus : « Monadi trinæ gloriam canamus. »

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

De quibusdam locutionibus quæ inveniuntur in Scriptura, sicut trinitas in unitate, et unitas in trinitate, et quod quidam, dicunt, trinitatem esse trinam et unam.

Secundo, Quæritur de quibusdam locutionibus quæ inveniuntur in Scriptura, sicut trinitas in unitate, et unitas in trinitate, et quod quidam dicunt, trinitatem esse trinam et unam.

Quæratur ergo primo, Utrum trinitas sit in unitate, et e converso unitas in trinitate ? Quæ

1. Hanc enim concedere videtur Gregorius in complenda de Trinitate [1]. Si enim vera est : tunc cum dicitur *trinitas in unitate*, aliquam habitudinem notat hæc præpositio *in*, de octo habitudinibus quas ponit Aristoteles in IV *Physicorum*, quibus aliquid dicitur esse in alio. Aut ergo est sicut effectus in causa, vel e converso : aut sicut locatum in loco : aut sicut forma in materia, vel e converso :

[1] Præfatio de Trinitate : « Qui cum unigenito Filio tuo et Spiritu sancto unus es Deus, unus es Dominus : non in unius singularitate personæ, sed in unius trinitate substantiæ. »

aut sicut cognitum in cognoscente. Et constat, quod nullam illarum habitudinum potest notare præpositio *in*, cum dicitur *trinitas in unitate*, et *unitas in trinitate :* et sic videntur illæ locutiones esse falsæ.

2. Si quis dicat, quod præpositio *in*, notat identitatem et indifferentiam, propter omnimodam simplicitatem quæ est in divinis, videtur stare non posse. Dicit enim Priscianus, quod « præpositiones transitivæ sunt et diversitatem notare volunt : » quæ diversitas licet secundum rem in divinis salvari non possit, tamen secundum modum salvatur. Aliter enim in divinis præpositio formari non posset, et oporteret quod præpositiones caderent ab intentione significandi vel consignificandi : et sic redit, quod istæ locutiones recipi non debeant, *trinitas in unitate,* et *unitas in trinitate*.

3. Adhuc, Quidam dixerunt, quod cum dicitur, *trinitas in unitate*, emphatica est locutio, et est sensus, trinitas est in Deo qui est unitas. Dicit enim Proclus, quod Deus est unum, et non unicum, et est unum primum penitus indivisum, ad cujus expressionem dicitur unitas. Et hoc videtur stare non posse : sensus enim locutionis talis non est, sed potius quod circumincedant se trinitas et unitas, et unitas est in trinitate sicut natura communis re in suppositis simplicibus : trinitas autem in unitate sicut supposita in natura communi : et sic patet, quod non stat solutio illa.

t. 2. Ulterius quæritur de hac, Trinitas est trina et una, quam dicit Præpositivus esse concedendam.

Et pro prima parte copulative adducit tres rationes. Quarum prima est hæc : quia cum dicitur, *trinitas est trina*, trinitas supponit tres personas distinctas : et hoc adjectivum numerale, *trina*, copulat ternarium theologicum circa illas : et sic hæc est vera, trinitas est trina, sicut hæc, trinitas est tres personæ.

Secunda est, quia idem est in subjecto et prædicato ; et de tali propositione dicit Boetius, quod nulla est verior ea, sicut cum dicitur, album est album, homo est homo. Et ita videtur esse hic cum dicitur, trinitas est trina. Est enim sensus, ut videtur, trinitas est ternarius theologicus personarum divinarum.

Tertia est, quia, ut dicit, hoc adjectivum, *trina*, inventum est a theologis ad significandum ternarium theologicum suppositorum sive personarum : et ideo non sequitur regulam aliorum adjectivorum numeralium. Cum enim alia adjectiva numeralia numerum quem designant, ponant circa formam substantivi, et discretionem notent circa illam, ut cum dicitur, trini homines, vel trini albi, intelligitur tres homines humanitatibus discretis numerati, et tres albi albedinibus discretis numerati. Sic non est in hoc nomine, *trinus*, quando in divinis accipitur : cum enim dicitur, Deus est trinus, hoc adjectivum, *trinus*, non ponit numerum nisi in suppositis personis, et non in forma. Propter quod non sequitur, ut dicit, Deus est trinus : ergo non est unus : nec e converso : est unus : ergo non est trinus. Ad diversa enim referuntur trinus et unus : unus ad formam, trinus ad supposita : et propter hoc non mutuo se expellunt ab eodem subjecto : licet in creaturis sequatur : homo est trinus : ergo non est unus : homo est unus : ergo non est trinus. Cum ergo sic sit, ut dicit Præpositivus, cum dicitur, trinitas est trina, sensus est, trinitas tres habet personas : et sicut hæc est vera, ita et illa, trinitas est trina : et ita concedit hanc de copulato prædicato, trinitas est trina et una.

Adhuc, Ad idem adducunt quidam quartam rationem, dicentes quod ut dicit Augustinus in libro II de *Trinitate*, hoc nomen, *Deus*, aliquando habet indefinitam et communem suppositionem pro tribus personis, ut, I ad Timoth. I, 17 : *Soli Deo honor et gloria.* Et, Genes. XVIII, 2 : *Apparuerunt ei tres viri stantes prope eum : quos cum vidisset,... adora-*

vit in terram. Et paulo post, ỳ. 22 : *Abraham stabat coram Domino.* Et in hac acceptione Deus est Deus trinitas. Sicut ergo dicitur, Deus trinitas est trinus et unus, ita concedi debet, trinitas est trina et una.

Sed contra. IN CONTRARIUM est, quod trinitas est una, et non plures : ergo non est trina : quia trinitas si trina esset, plures essent trinitates.

Solutio. Ad quæst. 1. SOLUTIO. Ad primam partem quæstionis dicendum, quod trinitas est in unitate, et unitas in trinitate.

Ad 1. Et quod objicitur de habitudine præpositionis, dicendum quod procul dubio, sicut dicit Gregorius, excellentia materiæ theologicæ dignis verbis exprimi non potest : et ideo est, quod non subjacet regulis grammaticæ. Tamen balbutiendo potius quam loquendo aliquo modo oportet nos significare quod intendimus. Et sic cum dicitur, *unitas in trinitate*, habitudo præpositionis notat quasi continentiam naturæ communis, quæ ut forma totius non partis continet supposita, et est in eis. Cum autem dicitur, *trinitas est in unitate*, habitudo præpositionis notat existentiam suppositorum in natura communi uniente supposita, et est in eis : suppositum enim est in natura quasi in forma continente, natura autem in supposito sicut habitum in habente. Et hoc modo salvatur habitudo præpositionis.

Ad 2. ET PUTO sine præjudicio loquendo, quod non est satis dicere, quod præpositio notet indifferentiam.

Ad 3. SIMILITER non opinor, quod emphatica sit locutio.

Ad quæst. 2. AD ALTERAM partem quæstionis sine præjudicio loquendo, videtur dicendum, quod hæc est falsa, trinitas est trina et una : et ideo hæc copulativa falsa est, trinitas *est* trina et una. Et hujus ratio est, quia hoc adjectivum, *trina*, rem suam copulat vel ponit circa significatum hujus substantivi, *trinitas*. Supponit autem et significat ternarium distinctarum personarum : et hoc adjectivum, *trina*, sic significatum ternarium multiplicat et numerat. Unde si vera esset, oporteret quod tres essent trinitates et novem personæ : quod penitus absurdum est.

AD PRIMAM ergo rationem Præpositivi dicendum esse videtur, quod non est idem dicere, trinitas est trina, et trinitas est tres personæ : quia cum dicitur, trinitas est tres personæ, numerus distinctarum personarum prædicatur de personis distinctis. Cum autem dicitur, trinitas est trina, discretio hujus adjectivi, *trina*, copulatur sive ponitur circa significatum hujus nominis, *trinitas*, eo modo quo in voce designatur : et sic multiplicatur et numeratur in tres ternarios : et ideo efficitur locutio falsa.

AD SECUNDAM rationem dicendum, quod licet idem sit in prædicato et subjecto in re, tamen non est idem in modo significandi : quia cum dicitur, *trinitas*, supponuntur tres personæ distinctæ : et illæ non sic significantur in prædicato, sed potius ex modo significandi adjective intelligitur ternarius copulari circa trinitatem : et ideo numerare non personas, sed ternarium personarum. Dictum autem Boetii de propositionibus intelligitur, quando idem in re et in modo significandi est in prædicato et subjecto, ut homo est homo.

AD TERTIAM rationem dicendum, quod licet ita sit sicut dixerunt Theologi, quod trina discretionem notat circa supposita : eo quod omnis discretio circa supposita est et nulla circa naturam : hoc enim generale est tam in creatore, quam in creaturis : tamen suppositum hujus nominis, *trinitas*, non est persona simpliciter et absolute, sed est personæ distinctæ sub ternarii discretione discretæ : et ideo si trinam rem suam ponit circa hoc et tale suppositum, suppositum multiplicabit trinarum personarum, et non personam.

AD QUARTAM rationem dicendum, quod verum quidem est, quod hoc nomen, *Deus*, aliquando communem habet suppositionem pro tribus personis, sed non

habet eumdem modum suppositionis cum hoc nomine, *trinitas* : Deus enim supponit communiter tres personas sub una et indifferenti forma deitatis : et ideo adjectivum, *trina*, adveniens ei, non multiplicat eas nisi secundum quod sunt substantes deitati indifferenti. Sed hoc nomen, *trinitas*, supponit tres personas substantes sub forma discretionis : et ideo adjectivum, *trina*, adveniens ei, designat eas multiplicari sub forma sub qua supponuntur in substantivo, hoc est, sub forma ternarii distincti : et ideo trina trinitas ponit tres trinitates.

Et notandum, quod cum dicitur, trinitas est una, non est sensus ut Præpositivus dicit, hoc est unius essentiæ : quia sic potius diceretur trinitas unum, quam una : sed sensus est, una, hoc est, unus personarum ternarius, et non plures, hoc modo quo dicit Dionysius, quod omnis numerus monade participat. Binarius enim est unus, ternarius unus, et sic de singulis. Ex his patet, quod si diceretur, Trinitas est trina, idem denominaret seipsum, sicut cum dicitur, albedo est alba.

QUÆSTIO XLVI.

Utrum in Deo sit pluralitas personarum [1] ?

Deinde quæritur de veritate personarum.

Dicit enim Averroes, quod evadere non possumus, quin si concedamus plures personas esse in Deo, oporteat nos etiam concedere plures esse deos, vel falso vel ficto vocabulo *personas* vocemus. Et ad hoc inducit rationes ex definitione personæ suppositas.

1. Quarum prima est, quia ubicumque est pluralitas personarum vere, illæ divisæ sunt ab invicem, vel divisione materiæ, vel divisione generis et differentiæ. Divisione materiæ, ut in hominibus Socrates et Plato, Petrus et Martinus. Divisione generis et differentiæ : qualis est differentia inter homines et Angelos, quos plures personas esse dicimus. Utraque istarum divisionum differentiam facit substantialem. Si ergo in divinis vera pluralitas est personarum, sequitur quod ibi sit vera pluralitas substantiarum. Cum ergo a destructione consequentis non sit ibi pluralitas substantiarum, sequitur quod non sit ibi vera pluralitas personarum.

2. Adhuc, Est differentia per accidens, et est differentia per substantiam sive substantialis. Et illa quæ est per accidens, est duplex, scilicet per accidens quod facit alterum in quantitate, vel qualitate : et per accidens quod facit aliquo modo se habere. Neuter autem istorum modorum facit personam aliam et aliam. Petrus enim doctus personalem differentiam non habet ad indoctum seipsum : idem enim in persona primo est indoctus, et postea doctus. Similiter idem in persona primo est parvus, postea est magnus. Idem est de accidente quod facit aliter se habere.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXIII, Art. 3. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

Idem enim ad aliquem potest esse dexter, et ad aliquem sinister, et ad aliquem pater, et ad aliquem filius. Tales ergo differentiæ differentias personales non faciunt. Si ergo personæ divinæ differunt, oportet quod differant differentia substantiali et ejus quod est hoc aliquid. Sed tali differentia non differunt, ut dicit fides Catholica. Ergo non est ibi verus numerus personarum, nec veræ personæ, cum dicat Damascenus, quod differentia est causa numeri, et quod in omnibus tres personæ idem sunt præter ingenerationem et generationem et processionem : quæ cum ad aliquid dicantur, differentiam personalem non faciunt, sed in aliquo modo habendi tantum.

3. Adhuc, Persona substantiam significat, ut in præcedentibus habitum est. Ergo ubi plures personæ, ibi plures erunt substantiæ. Sed Arianum est dicere plures in Deo esse substantias. Ergo profanum est dicere plures esse personas secundum veritatem esse personalis.

4. Adhuc, Boetius in libro de *Duabus naturis in una persona Christi* : « Persona est individua substantia rationalis naturæ. » Sed individua substantia est hoc aliquid per se solum, et ut dicit Algazel, per proprium accidens quod nulli alii convenire potest, ab omnibus aliis divisum : et hoc est impossibile substantialiter unum esse cum altero. Intellectus enim non capit hoc aliquid ab omnibus substantialiter esse divisum, et cum aliquo eorum substantialiter esse unum : ad hoc enim sequeretur contradictoria esse vera seu verificari de eodem. Si ergo sumuntur ibi plures veræ et individuæ personæ, erunt ibi plures et individuæ substantiæ. Sed hoc est falsum. Ergo et primum. Ergo in divinis non sunt plures veræ et individuæ personæ.

5. Adhuc, Cum opposita nata sint circa idem fieri, in quibuscumque non est individuum substantiæ, sive divisibile, in illis non potest esse individuum substantiæ sive indivisibile. Sed in divinis dividuum substantiæ nullum est quod accedente incommunicabili divisum ad individuum deducatur et determinetur. Ergo in divinis nulla est individua substantia. Ergo nulla persona.

6. Adhuc, In omni ordine per resolutionem devenitur ad unum primum : et illud, ut in præhabitis probatum est, impossibile est habere parem, similem, consortem, vel contrarium. In essentiis ergo necesse est devenire ad unam primam essentiam : et in his quæ sunt, devenire est ad unum qui est, et qui vere est : et in his quæ intellectualiter sunt, devenire est ad unum qui vere intellectualiter est, et intellectus est, et causa intellectualis est in omnibus : et illa intellectualis natura non habebit parem, nec similem, nec consortem, nec contrarium : ergo impossibile est, quod in tali ordine in prima et intellectuali natura sit pluralitas personarum. Ubicumque enim in una et eadem natura est pluralitas personarum, ibi quicumque est, habebit parem, similem, consortem, et contrarium.

7. Adhuc, Quod generat et quod generatur, aut divisa sunt per substantiam, aut non. Si divisa sunt per substantiam : tunc utrumque est substantia individua in se, et ab alia divisa : et si sunt rationalis naturæ vel intellectualis, sunt veræ personæ. Si autem sunt indivisa per substantiam, sequitur, quod per substantiam sunt conjuncta vel unum : et sic neutrum individuum sive individua substantia : ergo a destructione diffinitionis personæ neutrum erit vera persona : persona enim est rationalis naturæ individua substantia : in divinis ergo cum non dividatur substantia, nulla videtur esse persona secundum veritatem.

8. Adhuc, Persona in Deo, in Angelo, et in homine invenitur, et non in alia natura : aut ergo in his dicitur univoce, aut æquivoce, aut medio modo secundum prius scilicet et posterius. Constat, quod non æquivoce : cum una ratio data a Boetio applicetur omnibus, et similiter una ratio data a Richardo in libro de *Trinitate*.

Tam in Deo enim, quam in angelo, quam in homine persona est rationalis naturæ individua vel quasi individua substantia. Similiter tam in Angelo quam in Deo et homine persona est existens per se solum secundum quemdam intellectualis naturæ existentiæ modum. Et si dicatur sic univoce : cum in homine et Angelo non sit pluralitas personarum vera, nisi per divisionem substantiæ, videtur quod in Deo vera pluralitas personarum non sit, nisi per divisionem substantiæ : ergo a destructione consequentis, cum in Deo nulla sit divisio substantiæ, nulla est in Deo vera pluralitas personarum.

9. Adhuc, Persona in divinis aut differt a persona per substantiam, aut per relationem : hæc enim sola duo prædicamenta sunt in divinis proprie, ut dicit Boetius in libro de *Trinitate*. Si per substantiam, sequitur quod non plures sunt personæ nisi sint plures substantiæ. Si per relationem solum, cum relatio non faciat differentiam, nisi in modo habendi, diversus autem modus se habendi ad aliquod possit esse in una et eadem persona, sequitur, quod non de necessitate talis modus facit numerum personarum : et sic iterum sequitur, quod in divinis non sunt veræ plures personæ.

In contrarium ejus est quod superius habitum est, quod

1. Vera communicatio et vera et perfecta dilectio non potest esse nisi inter plures ejusdem naturæ existentes. Profanum autem est negare, quod in divinis non sit vera boni communicatio, et quod non sit ibi vera et perfecta dilectio. Ergo sunt ibi plures vere bonum suum sibi invicem communicantes, et se invicem vere et perfecte diligentes. Ergo vere plures personæ.

2. Adhuc etiam secundum Platonicos in divinis est paternus intellectus, formans ex se verbum quod ratio omnium faciendorum, quod est quasi filius et ars et mundus archetypus, hoc est, principalis mundi typus. Aut ergo utrumque est secundum perfectissimum esse in Deo, aut secundum imperfectum. Si secundum perfectissimum, perfectissimum autem esse intellectualis naturæ non est nisi secundum esse personale : utrumque ergo in Deo est secundum esse personale : et sic pluralitas est in Deo secundum verum esse personale. Et hoc est quod dicit Damascenus, quod verbum Dei non est ἀναπόστατον, hoc est, sine hypostasi, sed veram hypostasim habens et hypostasi perfecta subsistens.

3. Adhuc, Accidens in Deo non est. Nihil ergo in Deo facit differentiam per accidens. Sunt autem in Deo etiam secundum Platonem proprietates incommunicabiles, sicut generare sive formare ex se verbum, et generari sive formari ab alio. Sunt ergo in Deo non ab alio esse, et ab alio esse. Intellectus autem non capit, quod idem sit numero et supposito, qui ab alio non est, et qui est ab ipso. Ergo in Deo plures sunt, quorum alter ab alio non est, et alter ab alio, et uterque habet modum singularis existentiæ et intellectualis naturæ divinæ. Ergo uterque habet verum esse personæ. Non ergo rationi vel philosophiæ repugnat in divinis plures esse personas : et has secundum ordinem naturæ multiplicari in tres, et non ultra, sicut superius sufficienter ostensum est, cum ageretur de numero personarum.

Solutio. Dicendum, quod in Deo verissime est pluralitas personarum, et secundum hoc Anselmo bene dicente, et philosophia consentiente, ordo naturæ in fluxu personarum ab invicem, causa est fluxus creaturarum ab uno primo et universaliter agente intellectu. Propter quod etiam, ut dicit Augustinus in libro XI de *Civitate Dei* : « Trinitas opifex per omnia opera sua significationis suæ sparsit indicia : et relucet trinitas in operibus suis per vestigium et imaginem, sicut dicitur, Psal. xxxii, 6 : *Verbo Domini cœli firmati sunt : et spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Et illud Job, xxvi, 13 : *Spiritus Domini ornavit cœlos,* Solutio.

et obstetricante manu ejus, eductus est coluber tortuosus. Per Dominum enim notatur potentia facientis, quæ resultat in facto secundum quod est ens et unum a primo ente exiens et existens. Verbum autem quod est verbum sapientiæ, resultat in forma et pulchritudine rei factæ. Spiritus autem spirans dulce et bonum resultat in usu et bonitate rei creatæ [1]. »

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod in divinis non est materia, et ideo nec divisio secundum materiam. Et hoc dicunt concorditer theologia et philosophia. Similiter in divinis nec est genus, nec differentia, nec particulare, nec universale : et hoc iterum concorditer dicunt et theologia et philosophia. Et ideo nihil differt ibi ab alio genere, specie, vel differentia substantiali : sed in divinis differens est existendi modus per esse ab alio. Et hoc tam secundum theologiam quam secundum philosophiam, ut præostensum est. Et per talem modum cum sint differentes et secundum tales existendi modos non possint esse nisi secundum esse perfectissimum hypostases habentes et in seipsis existentes, sequitur quod non possunt esse nisi in esse personali distincti per incommunicabiles proprietates, quibus alter est non ab alio, et alter ab alio per generationem, et tertius a duobus per processionem.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod sicut dictum est, in Deo non est differentia per accidens, neque differentia substantialis, sed differentia quam facit proprietas relationis. Relationis autem dico secundum originem, quæ exigit diversitatem suppositi. Oppositæ enim relationes secundum originem uni et eidem supposito convenire non possunt. Hoc enim nec admittit natura, nec capit intellectus, quod idem suppositum sit qui ab alio est, et is a quo ille est : et ideo talibus proprietatibus relativis distinguuntur personæ in divinis : quia non tantum faciunt aliquem se ad aliquod habere, sed consequuntur fluxum substantialem qui est inter eum qui non ab alio est, et eum qui ab alio est, qui eidem supposito convenire non potest.

Ad aliud dicendum, quod sicut in præhabitis dictum est sæpe, substantia etiam in divinis duobus modis dicitur, scilicet ab actu substandi. Et sic suppositum maxime dicitur substantia. Dicitur etiam substantia per se ens, alio ut sit non indigens : et sic natura divina maxime est substantia. Et hoc secundo modo non possunt esse plures substantiæ in divinis. Primo autem modo plures substantiæ sunt in divinis, sicut plures hypostases et plura supposita : et hoc modo dicitur persona substantia, et plures sunt personæ sicut plures substantiæ.

Ad aliud dicendum, quod definitio Boetii vera est : et hoc modo intelligenda quo in præhabitis exposita est. Hoc autem modo divisa est ab omnibus aliis supposito et substantia, secundum quod substantia dicitur natura communis nullo indigens ad hoc ut sit. Quia sicut in inferioribus in natura rationali res ejusdem naturæ sunt communes ratione naturæ communis, ita in divinis sunt communes re. Dicit enim Damascenus : « Quod in inferioribus est commune ratione, in divina natura est commune re. »

Ad aliud dicendum, quod in veritate illa objectio procedit. In divinis enim non est proprie individuum, nec est ibi proprie natura rationalis, sed intellectualis : si tamen proprie intellectualis esse dicitur. Et ideo Anselmus illam corrigit definitionem dicens, quod « persona est existens aliquis per se solum secundum quemdam singularis existentiæ et intellectualis naturæ modum. » Hoc autem quod est existens per se solum, Boetius elargato vocabulo vocat *individuum*. Hoc ergo modo est individuum in divina substantia.

Ad aliud dicendum, quod in omni natura quæ per unam rationem est in plu-

[1] S. Augustinus, Lib. XI de Civitate Dei, cap. 24.

ribus, devenire est ad unam primam, sicut docet Aristoteles in II *primæ philosophiæ :* et in illa impossibile est habere consortem, etc. Et in personis ejusdem naturæ necesse est devenire ad unam primam, quæ est principium non de principio : sed non est necesse, quod in illa natura non habeat consortem vel parem vel consimilem.

Ad aliud dicendum, quod divisa sunt per substantiam quæ est suppositum : et hoc sufficit ad esse personæ. Non sunt autem divisa per substantiam quæ est natura communis : talis enim divisio non exigitur ad esse personæ.

Ad aliud dicendum, quod persona secundum definitionem Richardi et Boetii non æquivoce dicitur de divina, angelica, et humana natura. Et bene conceditur, quod secundum divisionem substantiæ dicitur : sed est hæc substantia quæ est suppositum sive hypostasis, et non natura communis : et ideo non sequitur argumentum. Sicut enim dicit Richardus, nihil interest ad esse personæ, utrum natura communis eadem sit ratione tantum et non re, vel eadem ratione et non re.

Ad aliud dicendum, quod divinæ personæ differunt relatione quæ est suppositum : talis enim est relatio quæ est proprietas personalis in divinis, et relatio originis : et ideo non facit solum modum diversum se habendi ad aliquid, sed etiam diversum modum existendi in una natura quæ est communis re, et diversum modum habendi naturam illam. Ad 9.

Quod in contrarium objectum est, simpliciter concedendum est. Ad object.



TRACTATUS XI.

DE ÆQUALITATE PERSONARUM.

Deinde quæritur de æqualitate personarum.

Et quæruntur tria, scilicet an sit æqualitas in personis divinis ?

Et secundo, In quo attenditur æqualitas earum ad invicem ?

Et tertio, Utrum singulæ singulis sint æquales, vel singulæ singulis, et singulæ duabus, et singulæ tribus simul ?

QUÆSTIO XLVII.

De æqualitate personarum.

MEMBRUM I.

An sit æqualitas in divinis personis[1] ?

Ad primum ergo sic objicitur :

1. In symbolo Athanasii dicitur, quod « tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales. » Ergo coæqualitas est in divinis personis.

2. Adhuc, Quæ sibi invicem comparantur secundum quantitatem corporalem vel spiritualem, et nec se extendunt nec extenduntur, æqualia sunt. Personæ divinæ secundum quantitatem spiritualem ad invicem comparantur, nec se extendunt nec extenduntur. Ergo in eis est æqualitas.

3. Adhuc, Magister tractans de hoc in primo libro *Sententiarum*, distinct. XIX, dicit sic : « Æqualis est in omnibus Patri Filius, et Patri et Filio Spiritus sanctus : quia (ut Augustinus in libro de *Fide ad Petrum*[1], breviter aperiens qualiter in-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XIX, Art. 1. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. de Fide ad Petrum, cap. 1.

telligatur æqualitas, docet) nullus horum alium aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate : quia nec Filio, nec Spiritu sancto (quantum ad naturæ divinæ unitatem pertinet) aut anterior, aut major est Pater, nec Filius Spiritu sancto. Æternum quippe et sine initio est, quod Filius de natura Patris existit : et æternum ac sine initio est, quod Spiritus sanctus de natura Patris Filiique procedit. »

4. Adhuc, Ibidem dicit Magister : « Fides Catholica sicut coæternas, ita coæquales tres personas asserit. » Ergo coæqualiter est in personis.

In contrarium est, quod

1. Ubi est immensurans, nulla potest esse æqualitas. Si enim, ut dicit Euclides, æquale est quod in terminis nec excedit, nec exceditur, sequitur quod æqualitas non est nisi inter terminata. Immensorum autem nullus terminus est. Ergo nulla æqualitas. Unde in symbolo Athanasii dicitur : « Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus. » Adhuc Aristoteles in *Prædicamentis* : « Proprium est quantitatis secundum eam æquale vel inæquale dici. » In quibus autem non est subjectum, in illis non potest dici proprium. Sed in divinis nulla est quantitas, sed omnimoda simplicitas. Ergo in divinis nulla est æqualitas.

2. Adhuc, Æqualitas supponit essentiæ diversitatem propter oppositionem relationis : æquale enim æquali diverso a se æquale est : et æqualia licet unius sint quantitatis, tamen diversæ sunt essentiæ. Sed in divinis personis nulla est diversitas essentiæ : ergo nulla æqualitas.

3. Adhuc, In divinis personis non est accipere nisi essentiam et proprietates. Si accipiatur essentia, secundum eam non potest esse æqualitas. Quia dicit Philosophus in X *primæ philosophiæ*, quod « unum in substantia facit idem, non æquale : unum in quantitate facit æquale, non idem : unum in qualitate facit simile, non idem nec æquale. » Si vero attendantur proprietates quæ sunt in divinis personis, non invenitur æqualitas inter eas : eo quod in una persona sunt plures proprietates quam in alia, et plus et minus æqualia esse non possunt : eo quod minus pars est pluralis. In nullo autem genere pars est æqualis toti.

Juxta hoc ulterius quæritur : Quæst.

1. Quare Magister dicat ex verbis Augustini, quod nulla persona pars est trinitatis, cum constat, quod unum sit pars duorum, et duo pars trium, sicut in arithmeticis demonstratum est.

2. Adhuc, Exodi, xvi, 39 : *Gomor decima pars est ephi*. Dicit Glossa : Christus est pars trinitatis : et si pars numquam est æqualis toti, Christus qui est pars trinitatis, non est æqualis trinitati : et sic per consequens non est omnimoda æqualitas in trinitate : quia unus non est æqualis omnibus tribus.

Solutio. Catholica fides est, quod omnimoda æqualitas sit in Trinitate, ita quod singulæ personæ singulis personis sunt æquales, et quælibet una duabus, et quælibet una tribus. Solutio.

Ad primum ergo quod objicitur in contrarium, dicendum quod immensitas non contradicit æqualitati, si æqualitas exponitur per negationem, ut dicatur æquale quod nec excedit nec exceditur : sic enim immensum immenso æquale est. Ad object. 1.

Et ad dictum Euclidis dicendum, quod in divinis quantum ad modum significandi, quantitas non est molis, sed virtutis. Dicit enim Augustinus in libro de *Quantitate animæ*, quod cum quæritur, Quantus sit Hercules? quæstio duplex est, scilicet aut quantæ sit molis, aut quantæ sit virtutis. Unde licet in divinis non sit quantitas molis, est tamen quantitas virtutis, quæ (ut dicit Augustinus) attenditur in æternitate, magnitudine, et potentia, in quibus omnimodam habent æqualitatem personæ : cum nulla alia sit anterior, major, vel potentior, ut dicit Augustinus in libro de *Fide ad Petrum*,

et ponitur a Magistro in primo libro *Sententiarum*, distinctione XIX.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod æqualitas secundum quantitatem molis diversitatem supponit essentiæ : æqualitas autem secundum quantitatem virtutis non. Hercules enim heri et hodie æqualis virtutis est. Et sic dicimus Deum semper esse æqualis virtutis. Et sic dicitur, Isa. LIX, 1 : *Ecce non est abbreviata manus Domini* : manum vocans potestatem quæ in Deo semper æqualis est. Et ad talem æqualitatem sufficit distinctio personarum, et in una persona relatio potestatis ad tempora diversa vel objecta diversa, sicut dicimus, quod Deo æquale est salvare in multis et in paucis.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod in veritate in personis est essentia et proprietas. Et per essentiam est identitas et simplicitas : sed hæc simplicitas non excludit æqualitatem, et identitas æqualitatem facit : quia quantitas virtutis in divinis est ipsa essentia. Dicit enim Boetius, quod « cætera prædicamenta a relatione cum quis in divinam transtulerit prædicationem, omnia mutantur et substantiam prædicant. » Unde quantitas virtutis in divinis essentiam dicit secundum modum tantum significandi ut virtutem : et secundum talem modum significandi penes essentialia accipitur æqualitas in personis. Penes proprietates autem non attenditur æqualitas, sed oppositio.

Et quod dicitur, quod in una persona sunt plures proprietates quam in alia, et sic plus et minus. Dicendum, quod sicut in præhabitis ostensum est, in talibus non est simpliciter numerus numeratus, et sic non simpliciter plus et minus : et si est numerus ibi secundum quid, ille est numerus habitudinum secundum quod una persona pluribus habitudinibus se habet ad aliquid quam alia. In numero autem habitudinum nec in creatore nec in creaturis attenditur æqualitas vel inæqualitas. Dicit enim Boetius, quod « tales habitudines nec addunt, nec mutant aliquid in re cui adveniunt. »

Ad id quod juxta hoc quæritur, dicendum quod in divinis nulla persona potest esse pars. Omnis enim pars sive sit integralis, sive essentialis, sive potestativa, imperfecta est ad totum, et exigit compartem ut totum constituat. Imperfectio autem et relatio ad compartem cum qua constituatur, summæ perfectioni non potest convenire : quælibet enim persona totum est, secundum illam rationem totius quam ponit Aristoteles in III *Physicorum* dicens : « Totum et perfectum idem dico. » Solus enim Pater tota essentia divina, et similiter solus Filius, et eodem modo solus Spiritus sanctus : et hi tres tota essentia divina, non constituta ex tribus tanquam ex partibus, sed tota et simplex in singulis, et tota et simplex in omnibus simul.

Ad aliud dicendum, quod locutio metaphorica est. Et est sensus : Christus signatus per partem ephi, est pars Trinitatis, hoc est Trinitatis quædam persona, non pars constitutiva, cum sit totum quod est Trinitas. Non autem sequitur, si per partem est significatus, quod sit pars : sicut non sequitur si per petram est significatus, quod sit petra.

MEMBRUM II.

In quo attendatur æqualitas divinarum personarum [1] ?

Secundo quæritur, In quo attenditur æqualitas earum ad invicem ?

1. Et per Magistrum in primo *Sententiarum*, distinctione XIX, videtur, quod

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XIX, Art. 3. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

attendatur in tribus, scilicet coæternitate, magnitudine, potestate. Inducens enim Augustinum in libro de *Fide ad Petrum*[1], dicit sic : « Nullus horum alium aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate. » In his ergo tribus attenditur.

ontra. In contrarium esse videtur, quod

1. Augustinus dicit ibidem : « Ob hoc et tres unum recte credimus et Deum dicimus :quia una prorsus æternitas,una immensitas, una naturaliter trium personarum est divinitas. » Ista ergo videntur facere ad identitatem, et non ad æqualitatem.

2. Adhuc, Richardus in libro de *Trinitate* : « In illa summa Trinitate ea ratione personas æquales esse dicimus : quia illud summum et summe simplex esse in ea plenitudine et perfectione qua est personæ unius, in eadem plenitudine et perfectione est personæ alterius. Certe una eademque res non est magis vel minus, melius deteriusve seipsa. » Et ita videtur, quod penes omnia essentialia penes quæ perfectio et plenitudo divina attenditur, etiam attendatur æqualitas divinarum personarum, et non penes hæc tria tantum.

3. Adhuc, In Deo est scientia et bonitas : et in his oportet personas æquales esse, vel plene æquales non essent.

4. Adhuc, Augustinus probat æquales esse personas per hoc, quod essentialiter invicem sunt. Ad æqualitatem ergo sufficit essentiæ identitas in tribus personis. Non ergo requiruntur tria superius dicta.

o. Solutio. Dicendum, quod in veritate quantitas in creatis, penes quam attenditur æqualitas, duplex est, scilicet magnitudinis et virtutis. Et ea quæ est magnitudinis, duplex est, scilicet intus et extra mensurans. Intus, longitudo, latitudo, profundum. Extra, locus, similiter esse rei, ut dicit Gilbertus, mora mensuratur : et hæc mora est tempus. Quantitas autem virtutis proprie non mensuratur nisi objecto circa quod est virtus. Et dicimus eos æquales virtute, qui et in æqualia possunt objecta, sive illa virtus sit intellectualis, sive operativa. Ad modum hunc secundum rationem intelligendi æqualitas personarum divinarum dicitur attendi in tribus, scilicet penes mensuram esse in coæternitate, scilicet quod nullus trium alio anterior, vel posterior est. Et penes mensuram virtutis in potentia : quia scilicet nullus horum trium potentior est in quodcumque objectum, sive illud sit virtutis intellectualis, sive operativæ : unusquisque enim horum trium omnisciens, et omnimode sciens est, et per seipsum sciens est, et unusquisque horum omnipotens ad faciendum et operandum,et omnimode potens,et per seipsum potens. Magnitudo autem molis in inferioribus per idem genus et speciem non habet respondens in Deo : sed proportionaliter respondet ei incomprehensibilitas : quia scilicet unusquisque eorum per essentiam incomprehensibilis est loco, capacitate creaturæ corporalis, et capacitate creaturæ intellectualis : cum tamen ubique sit et omnia impleat tam corporalia quam spiritualia : et hoc vocatur magnitudo. Et cum non sint plura penes quæ possit attendi æqualitas in continuis vel quasi continuis, non ponuntur plura in Deo respondentia in quibus attendatur æqualitas divinarum personarum.

Et per hoc patet ratio dicti Augustini.

Ad id quod primo objicitur in contrarium, dicendum quod ista faciunt et ad identitatem, et ad æqualitatem secundum diversam considerationem. Si enim considerentur secundum id quod sunt in Deo, et secundum id quod dicunt et supponunt, cum unumquodque istorum sit essentia divina et dicat eam, sic faciunt identitatem. Si autem considerentur secundum modum significandi, scili- Ad object.

[1] S. Augustinus, Lib. de Fide ad Petrum, cap. 1.

cet quo essentiam divinam significant per modum quantitatis cujusdam, sic faciunt æqualitatem.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod licet in omnibus aliis attendatur æqualitas, tamen oportet quod ipsa redigantur et referantur ad rationem virtutis : et sic ad unum terminum superius dictorum referuntur.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod per idem quod dictum est, patet responsio : oportet enim, quod scientia et bonitas ad rationem virtutis referantur quando sunt de perfectione scientis vel boni.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod identitas essentiæ sufficit quantum ad id in quo est æqualitas, non autem sufficit quantum ad rationem æqualitatis.

MEMBRUM III.

An singulæ personæ singulis sint æquales, vel singulæ singulis, et singulæ duabus, et singulæ tribus ?

Tertio quæritur, Utrum singulæ singulis sint æquales, vel singulæ singulis, et singulæ duabus, et singulæ tribus.

Videtur enim, quod non singulæ singulis.

1. Joan. xiv, 28, dicit Filius de Patre : *Pater major me est. Major* ergo excessum dicit : ergo privationem æqualitatis.

2. Si quis autem dicat, sicut communiter dicitur, quod *major* non dicit excessum potentiæ, vel æternitatis, vel magnitudinis, sed principalitatem auctoritatis. Hoc nihil valere videtur : principalitas enim auctoritatis de genere potestatis est, et attestatur potestati. Unde si principalitate auctoritatis Pater major est Filio, videtur quod potestate major sit, et non æqualis.

3. Adhuc, Si scientia Patris se extenderet ad aliquod scibile ad quod non extenderet se scientia Filii, sequeretur quod Pater et Filius non essent æquales in scientia. A simili ergo si potentia Patris extendit se ad aliquod ad quod non extendit se potentia Filii, sequitur quod Pater et Filius non sunt æquales in potentia. Sed potentia Patris extendit se ad generandum, ad quod non extendit se potentia Filii. Ergo Pater et Filius non sunt æquales in potentia.

4. Adhuc, In causis creatis sic est, quod causa primaria in ordine est majoris influentiæ et majoris potentiæ quam secundaria : et hoc est nobilitatis et bonitatis. Quidquid autem in creaturis est nobilitatis et bonitatis, exemplatum est a divinis. Ergo in divinis est eodem modo. Est autem in divinis principium non de principio, et principium de principio, et principium de utroque. Videtur ergo, quod principium non de principio, in quo est prima ratio principii, majoris sit potentiæ quam principium de principio, vel principium de utroque principio.

Ulterius videtur, quod Spiritus sanctus non sit æqualis Patri et Filio. Qu

1. Est enim summa potentia ex se producere alium sine demutatione substantiæ : et hoc potest Pater, potest et Filius, et non potest Spiritus sanctus. Ergo videtur, quod Spiritus sanctus non sit æqualis Patri et Filio in potentia.

2. Adhuc, Bonum est diffusivum sui, ut dicit Dionysius. Ergo ubi est major diffusio sui, ibi majus bonum : sed major est diffusio sui in eo qui se diffundit generando et spirando, quam in eo qui spirando tantum : et nulla vel minima in eo qui nec generando, nec spirando, sed per gratiæ effectum tantum se diffundit. Et ex hoc videtur sequi, quod major sit bonitas in Patre, minor in Filio, et minima in Spiritu sancto. Videtur ergo, quod in bonitate non sint æquales.

2. Ulterius quæritur, Si quælibet una æqualis est quibuslibet duabus, et tribus : hoc enim videtur

1. Per hoc quod dicit Magister in primo *Sententiarum*, distinct. XIX, sic : « Sciendum igitur est, quod Pater non est major Filio, nec Pater vel Filius major Spiritu sancto, nec majus aliquid sunt duæ personæ simul quam una, nec tres simul majus aliquid quam duæ : nec major est essentia in tribus quam in duabus, nec in duabus quam in una, quia tota est in singulis. »

2. Adhuc, Augustinus in libro VIII de *Trinitate* : « Non solum Pater non est major quam Filius, sed nec Pater et Filius simul majus aliquid sunt quam Spiritus sanctus, aut quælibet persona minus aliquid est quam ipsa trinitas [1]. »

a. In contrarium tamen hujus videtur esse, quod

1. In omni genere pars minor est toto. Quælibet autem persona pars est trinitatis, sicut unum est pars duorum, et duo pars trium. Videtur ergo, quod una persona non possit æqualis tribus esse.

2. Adhuc, Si tres personas æqualis potentiæ ponamus, tamen si duas æquales potentias conjungamus, illæ superabunt tertiam in dimidio potentiæ conjunctæ. Duplum enim superat dimidium. Ergo quamvis tres personæ sint æqualis potentiæ duarum personarum, tamen potentiæ conjunctæ superabunt tertiam : et sic videtur, quod non est æqualitas unius ad duas, nec unius ad tres, nec trium ad duas.

Ulterius quæritur de quodam corollario quod Magister concludit de æqualitate personarum in libro primo *Sententiarum*, distinct. XIX, dicens, quod « tanta est æqualitas trium personarum atque indifferens magnitudo, quod cum dicimus tres personas unam esse essentiam vel substantiam, neque ut genus de speciebus, neque ut speciem de individuis prædicamus. » Et hoc ostenditur una ratione ab Augustino in libro VII de *Trinitate* [2], quæ est hæc : Genus secundum esse multiplicatur in speciebus : et genus et species secundum esse multiplicantur in individuis : dicimus enim hominem et equum non animal, sed animalia, Petrum et Paulum non hominem esse, sed homines. Essentia autem divina aut substantia una et eadem non multiplicata secundum esse est in tribus personis. Ergo nec prædicatur de eis ut genus de speciebus, nec ut species de individuis.

Ulterius concludit Magister in eadem distinctione aliud corollarium, quod tanta est æqualitas trium personarum, quod essentia de ipsis non ut materia de ipsis prædicatur: ista utens ratione quam ponit Augustinus in libro VII de *Trinitate* [3]. Quia in omnibus materiatis sic est, quod in duobus materiatis plus est de materia quam sit in uno : et sic unum secundum materiam inæquale est duobus. Sed in personis divinis æqualis est essentia in duabus et in una. Ergo essentia de personis non ut materia prædicatur. Quæst. 4

Ulterius concludit adhuc alterum, scilicet quod tanta est æqualitas, quod essentia non prædicatur de personis ut una natura : vocans unam naturam unam proprietatem naturalem unius modi numerum consequentem, sicut una sanitas, vel una contemperatio corpora similis complexionis consequens. Ad quod probandum nititur eadem ratione : quia scilicet de talibus plus est in duobus quam in uno. Quæst. 5.

[1] S. Augustinus, Lib. VIII de Trinitate, cap. 1.

[2] S. Augustinus, Lib. VII de Trinitate, cap. 6.

[3] Idem, Ibidem. Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Distinct. XIX, cap. L. Tom. XXV nostræ editionis, pag. 532.

Quæritur ergo de omnibus his, et qualiter ista ab æqualitate causentur?

Solutio. SOLUTIO. Catholica fides est, quod et singulæ singulis, et singulæ duabus, et singulæ tribus sunt æquales. Et hujus ratio est, quia unitas essentiæ et identitas in omnibus essentialibus quæ non major est in una quam in alia, nec major est in una quam in duabus, nec major in una vel duabus quam in tribus, causa est æqualitatis. Ex quo de necessitate sequitur, quod æquales sunt singulæ singulis, et singulæ duabus, et singulæ tribus, et duæ tribus, et e converso.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum est, quod cum Filius dicit : *Pater major me est* [1], majoritas illa non dicit aliquem excessum in essentialibus, sed auctoritatem originis tantum secundum ordinem naturæ, quo alter non major vel prior est altero, sed quo alter tantum est ex altero : et ideo non dicit quid in quo alter alterum excedat, sed ad aliquid, hoc est, quo alter ad alterum se habeat secundum originem. Propter quod dicit Hilarius, quod non sequitur, Pater est major Filio : ergo Filius est minor Patre. Sed si est Filius, sequitur quod sit æqualis, cum per generationem eamdem naturam non diminutam vel demutatam accipiat.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod principalitas auctoritatis duplex est, scilicet ex additione potestatis, sicut principalitas potestatis est in rege, et subauctoritas in duce, et hæc attestatur potestati. Et est principalitas auctoritatis ex relatione originis, non potestatis, sed potentis : sicut dicimus in patre rege principalitatem esse auctoritatis, in filio autem subauctoritatem : eo quod habet hanc a patre : cum tamen per omnia æqualis sit potestas et patris et filii, nec in aliquo diminuta. Unde talis auctoritas in nullo attestatur potestati, sed origini tantum. Tales enim relationes, ut dicit Boetius, nihil addunt, nihil minuunt, nihil mutant in eo in quo sunt : et ideo inæqualitatem inducere non possunt.

AD ALIUD dicendum, quod in scientia verum est quod inducitur : quia cum scientia dicatur respectu scibilis, si scientia Patris extenderet se ad aliquid ad quod non extenderet se scientia Filii, oporteret quod aliquod scibile esset in Patre quod non esset in Filio. Scibile autem in sciente in creatis est per modum qualitatis : et cum in Deo non sit qualitas, nec accidens : sed quidquid in creaturis dicitur secundum qualitatem, in Deo dicitur per essentiam : ex hoc relinquitur, quod aliquid essentiale esset in Patre quod non esset in Filio : et per consequens esset inter Patrem et Filium quædam inæqualitas. Potentia autem generandi non est talis : generatio enim processum dicit geniti a generante secundum originem, et non dicit quid vel quale, sed tantum modum habendi unius ad alterum secundum originem. Unde in præhabitis diximus, quod cum dicitur potentia generandi, duplex est locutio. Si enim *generandi* sit gerundivum verbi personalis activi : tunc potentia generandi potentia est relata et conjuncta ad actum generationis, et est de prædicamento relationis, et non de prædicamento substantiæ : et hoc modo potentia generandi est in Patre, et non in Filio. Sed hoc non causat aliquam inæqualitatem : sicut inæqualitatem non causat, quod aliqua est relatio in Patre quæ non est in Filio. Si autem potentia generandi a verbo impersonali trahatur, ut sit sensus, potentia qua generetur, vel fiat generatio : tunc dicit essentiam. Sed tunc eadem potentia est in Patre et in Filio : in Patre ut generet, in Filio ut generetur. Et hæc est causa æqualitatis : quia omne quod perfecte generatur et univoce in omnibus essentialibus, generatur ad æqualitatem generantis.

[1] Joan. XIV, 28.

1. Ad aliud dicendum est, quod in causis creatis secus est quam in ordine naturæ personarum. In ordine enim causarum secundum gradus omnes descensus est et minoratio essentiæ, quam consequitur restrictio potentiæ, propter quam causa primaria majoris est influentiæ quam secundaria. In ordine autem naturæ in personis divinis quo alter est ex altero, æqualis manet essentia et eadem, et esse idem, et nosse et posse idem : et ideo ex tali ordine naturæ nulla causatur inæqualitas.

1. Ad id quod ulterius quæritur de Spiritu sancto, dicendum quod Spiritus sanctus per omnia æqualis est Patri et Filio.

Ad id quod objicitur de potentia producendi, eodem modo respondendum est sicut dictum est de potentia generandi. Si enim potentia producendi a gerundivo secundum quod est verbi personalis activi sumatur, tunc est ad aliquid : et tunc non sequitur, nisi quod aliqua relatio est in Patre et Filio quæ non est in Spiritu sancto : et hoc non causat inæqualitatem. Si autem sumatur a verbo impersonali : tunc sensus est, quod potentia qua producatur aliquis, vel qua fiat productio alicujus ex aliquo : et tunc eadem potentia est in Patre quæ est in Spiritu sancto ut producatur : sed in Patre et Filio ut producant, in Spiritu sancto ut producatur. Et cum nihil sit in Deo nisi secundum rationem summæ perfectionis, productus ex producentibus non procedit nisi in identitate essentialium, et per consequens in æqualitate et similitudine.

Ad aliud dicendum, quod illa boni descriptio secundum Dionysium etiam de personis tenet. Dicit enim, quod bonum Patris non sinit eum sine germine esse, sed facit producere Filium et Spiritum sanctum, tamquam divina lumina et divinos flores : sed tamen non est magis diffusivum. Unde cum Pater diffundat se, generando Filium, et spirando Spiritum sanctum : et Filius diffundat se, spirando Spiritum sanctum : et Spiritus sanctus non diffundat se, nisi in donis : sequitur quidem, quod diversis modis diffundant se : et ex hoc causatur diversa relatio originis. Et cum diffusum penitus sit idem, et penitus idem, ut dicit Richardus, sibi inæquale esse non potest, sequitur quod æqualis bonitas sit in Patre et Filio et Spiritu sancto.

Ad aliud dicendum, quod illud quod Magister dicit, et ad sequens quod dicit Augustinus, similiter concedendum est : quia hæc Catholica fides est. Ad quæst. 2.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum est, quod nulla persona pars trinitatis est, propter rationem quæ in antehabitis posita est : quia scilicet omnis pars imperfecta est ad totum, et dicitur ad compartem cum qua totum constituit : et hoc non convenit summæ perfectioni. Ad object. 1.

Et quod objicitur, quod unum est pars duorum, et duo pars trium, dicitur quod hoc verum est in his in quibus summa ternarii aggregatur ex duobus quæ simpliciter plura sunt, et uno quod ex se simpliciter indivisum est et ab aliis divisum ultima et perfecta separatione quæ est secundum esse et id quod est et secundum situm et essentiæ divisionem. Et sic non est in trinitate, in qua idem et indivisum est quod supponitur in uno, et quod supponitur in duobus, et quod supponitur in tribus : et nullo modo multiplicatum. Et ideo in illis unum non est pars duorum, nec unum et duo pars trium.

Ad aliud dicendum, quod hoc est verum in his in quibus divisum est esse et posse : in his enim una quantitas virtutis vel molis causa est æqualitatis : et sic non est in trinitate. In personis enim unum et indifferens esse et posse causa est æqualitatis, quod simplum est in duobus sicut in uno, et in tribus sicut in duobus. Et ideo sicut in uno non diminuitur a duobus, ita in duobus non augetur Ad object. 2.

super unum, et in tribus nihil augetur super duos.

Ad quæst. 3. Ad id quod ulterius quæritur, concedendum est, ut probat Augustinus, quod tanta est æqualitas, quod essentia nec ut genus, nec ut species, nec ut universale aliquod prædicatur de personis. Et licet Augustinus sufficientem causam de hoc assignaverit, tamen multæ sunt, quarum tres sufficiunt ad præsens.

Una et potissima est, quia omne universale secundum esse dividitur in particularibus suis sive subjectis, et essentiam numeratam habet in eis et multiplicatam : essentia autem divina nec secundum esse, nec secundum essentiam dividitur vel numeratur vel multiplicatur in personis.

Secunda ratio est, quod universale et particulare non sunt nisi in quibus differunt quo est et quod est. Universale enim est ex parte ejus quod quo est : particulare autem ex parte ejus quod quod est. In Deo autem idem est esse sive quo est et quod est, sicut etiam Philosophi probaverunt. Unde in Deo nihil potest prædicari per modum universalis et particularis, propter indifferentiam summæ simplicitatis.

Tertia ratio est, quod universale est de multis et in multis, sicut dicit Aristoteles in primo *Posteriorum*. Et cum dicitur *de multis*, non intelligitur tantum inhærentia per præpositionem, sed notatur etiam partitiva constructio, scilicet quia est aliquid de eis, et non totum. Genus enim non est totum esse speciei : species enim addit super genus. Nec species est totum esse individui : individuum enim materiam et accidentia addit super speciem. Nec differentia est totum esse speciei, nec proprium totum esse speciei, nec accidens ejus est totum esse de quo prædicatur ut de subjecto. In divinis autem omne quod est, totum esse est de quo prædicatur ut de subjecto, et nihil prædicatur ut pars esse. Unde quamvis dicat Hilarius, quod « Filius habet ejusdem generis naturam cum Patre, » constat quod genus aliter accipit, quam prout est universale : accipit enim genus pro proprietate qua natura distinguitur ab aliis naturis, sicut dicimus naturam divinam esse alterius generis quam humanam. Et hoc modo loquitur etiam Damascenus, qui dicit, quod « natura divina communis est re, et non ratione sola ὁμοιοειδέων personarum, et personæ sunt sicut particularia sive singularia, non quod proprie singularia sunt : quia particularia particulant naturam communem : quod non convenit personis divinis : singulæ enim personæ possident totum. » Particularia etiam proprie divisa sunt per materiam et per individuantia : in Deo autem nec materia, nec accidens est. Sed secundum modum loquendi dicuntur *particularia* : quia suis proprietatibus personalibus sunt discretæ et ab invicem distinctæ in esse personali : his enim singularis existentiæ modum accipiunt sub natura divina intelligibili, cujus sunt supposita sive hypostases.

Ad id quod ulterius objicitur, quod non prædicatur ut materia, concedendum est, et bona est ratio Augustini : quia in diversis per materiam impossibile est, quod id quod de materia in uno est, sit idem et eodem tempore in alio : et impossibile est, quod tantum de materia sit in uno, quantum in duobus simul. Sicut Augustinus dat exemplum de auro, de quo plus est in duabus statuis aureis, quam in una. Essentia autem divina eadem est in una et in alia persona : et eadem est æqualis in una et in duabus et in tribus : et ideo ut materia prædicari non potest.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod verum est, quod natura divina non prædicatur ut una natura, sive una proprietas naturalis, divisas secundum esse duas naturas vel plures, quæ tamen unum sunt specie vel genere, con-

sequens : quia illæ naturæ dividuntur secundum esse et essentiam, divisis eis quorum naturæ sunt. Essentia autem divina nullo modo dividitur prout est in una persona et in alia, et prout est in una et in duabus et tribus : et ideo ut talis natura prædicari non potest.

Ex his relinquitur, quod in divinis proprie propositio formari non potest. In omni enim propositione aliquid est subjectum, et aliquid prædicatum, et aliquid compositio, quod notat prædicatum inesse subjecto. De essentia autem divina dicit Boetius in libro de *Trinitate*, quod subjectum esse non potest : quia ut dicit idem in libro de *Hebdomadibus*, subjectum sive id quod est, habere aliquid potest præter id quod ipsum est : esse vero nihil habet admixtum. Unde cum natura divina sit in fine simplicitatis, nihil habere potest præter id quod ipsa est : sed ipsa est quidquid habet : et ideo subjectum esse non potest. Nec prædicatum esse potest : eo quod nulli insit. Id enim quod inest, et id cui inest, essentialiter non possunt esse idem.

Præterea, Nulla compositio est in divina natura, cum sit in fine simplicitatis. Et ita proprie loquendo non potest fieri propositio in divinis. Propter necessitatem tamen loquendi de divinis potius balbutiendo quam proprie loquendo oportet proferre quod fide tenemus, sicut dicitur, ad Romanos, x, 10 : *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem*. Propter necessitatem loquendi modo nostro formamus aliquid simile propositioni : et in his idem subjicitur et prædicatur sub alio modo significandi : et nota compositionis quæ interponitur, non est nota inhærentiæ, sed identitatis. Quamvis enim essentia de persona prædicetur in quid et sine conversione, tamen non prædicatur ut universale et ut inhærens, sed ut commune re et idem, ut dicit Damascenus.



TRACTATUS XII.

DE APPROPRIATIS.

Consequens intellectus est ut post propria de quibus jam habitum est, tractetur de appropriatis, de quibus Magîster tractat in primo libro *Sententiarum*, distinct. XXXI.

De quibus quærendum est primo de assignatione Hilarii quæ est hæc : « Æternitas est in Patre, species in imagine, usus in munere. »

Secundo, De appropriatione Augustini quæ est, quod unitas est in Patre, æqualitas in Filio, in Spiritu sancto autem unitatis æqualitatisque concordia sive connexio.

Tertio, Tractandum est quod Magister tractat in distinctione XXXII, scilicet quomodo Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto voluntas sive bonitas approprietur.

Quarto, Quærendum est de verbo Apostoli, ad Roman. xi, 36 : *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.* Ubi dicit Augustinus, quod *ex ipso* dicit propter Patrem, *per ipsum* propter Filium, *in ipso* propter Spiritum sanctum.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, Secundum quam rationem fit appropriatio in communi ?

Secundo, De appropriatis secundum Hilarium in speciali.

QUÆSTIO XLVIII.

De appropriatione secundum Hilarium.

MEMBRUM I.

Secundum quam rationem fit appropriatio in communi [1].

Ad primum ergo sic objicitur :

Appropriatum ex modo compositionis et habitudine præpositionis, quæ accessum et recessum vicinitatis consignificat, dicit accessum ad proprium. Appropriatum ergo est, quod ratione sui nominis vicinam habet rationem cum proprio. Sicut verbum cum non sit nisi angelus (ut dicit Damascenus) intelligentiæ, et verbum sit proprium Filio, intelligentia et sapientia ex quibus formatur verbum, accedunt per rationem suam ad verbum : et ideo appropriantur Filio. Genita enim a mente notitia, sive sapientia, vel intelligentia verbum est. Propter quod rationes suas habet juxta verbum. Eodem modo est de Patre cui attribuitur potentia. Pater enim non sonat aliquid nisi quod potentiæ est secundum propriam Patris rationem : Filius autem secundum Filii rationem propriam, licet non sonet impotentiam, tamen ipso nomine non totum quod dicit, potentiæ est. Nec Spiritus sanctus totum quod dicit ipso nomine, designat potentiam. Propter quod Patri potentia appropriatur, non Filio, nec Spiritui sancto. Voluntas autem sive bonitas appropriatur Spiritui sancto : eo quod Spiritus sanctus procedit per modum amoris et doni : eo quod amor primum bonum est quod in communicationem et dona diffundit affectum. Et hoc modo appropriatio fit prima, quæ est ex hoc, quod significationes appropriatorum secundum modum significandi vicinæ sunt rationibus et significationibus propriorum.

Et hoc quidem concedendum est. Cum autem Deus sit causa efficiens, formalis, et finalis, secundum quod in tractatu de *bono* dictum est, quod bonum est quod a bono est, plantatum in bono, et ad bonum, ex adjunctis fit aliquando appropriatio ex habitudinibus præpositionum. Et quia hæc præpositio, *ex*, non notat nisi originem causæ, quando materialis non est, propter hoc cum dicitur, *ex ipso*, intelligitur Pater, in quo non designatur nisi origo et non originatum, ut per pronomen notetur discretio personalis, per adjunctam præpositionem trahatur ad Patrem, et sic per adjunctum fit appropriatio. Præpositio autem *per*, modum causæ mediæ denotat, et quasi causæ regitivæ in opere, sicut dicimus, quod statuarius facit statuam per artem statuariam. Et ideo cum Filius ars sit Patris, per quam omnia facit sicut per

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXI, Art. 2. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

virtutem et sapientiam, cum dicitur *per ipsum*, discretio personalis quæ notatur in pronomine ex adjuncta præpositione, trahitur ad standum pro Filio, in cujus forma fit et plantatur omne quod fit : et ideo per ipsum sicut per primam formam fieri dicitur. Eodem modo hæc præpositio, *in*, constructionem et continentiam notat : et quia omnia conservantur et continentur bono, quod Spiritui sancto appropriatum est, ideo cum dicitur, *in ipso*, discretio personalis quæ in pronomine est, ex adjuncta præpositione trahitur ad standum pro Spiritu sancto : ut ex eodem pronomine quod substantiam significat, intelligatur consubstantialitas, ex trina iteratione personarum trinitas, ex transitione præpositionum et modo significandi intelligatur uniuscujusque personæ proprietas.

Et hoc etiam concedendum est : hæc est enim vera traditio cognoscendi appropriata.

Sed contra. Sunt tamen qui objiciunt in contrarium dicentes, quod communium et appropriatorum rationes sunt oppositæ. Opposita autem in eodem esse non possunt. Essentialia autem omnia sunt communia tribus personis indifferenter convenientia. Videtur ergo, quod essentialium nihil sit appropriatum. Sed quæcumque dicuntur ab Hilario et ab Augustino, appropriata sunt essentialia. Ergo nihil horum debet esse appropriatum.

Adhuc, In appropriato intelligitur proprium : sed quod intelligitur in alieno, cogit nomen ad standum pro illo : ergo appropriatum stat pro proprio : sed quod stat pro proprio, non potest, esse commune vel essentiale : ergo appropiatum essentiale esse non potest.

Solutio. Responsio. Dicendum est, quod prima doctrina appropriatorum vera est.

Distinguendum tamen est, quod in divinis nominibus quædam sunt propria, quædam appropriata, et quædam appropriabilia.

Propria sunt, quæ ex incommunicabili proprietate personali quam significant, vel incommunicabili proprietate personæ sunt imposita, ut ingenitus, innascibilis, Pater, Filius, et Spiritus sanctus.

Appropriata sunt quæ ex modo relativi quod designant, proprio de necessitate conjuncta sunt : ut imago et verbum appropriata sunt Filio : quia eadem relatione qua dicitur Filius, dicitur verbum et imago, ut dicit Augustinus. Et hoc modo principium non de principio appropriatum est Patri, et principium de principio Filio, principium autem de utroque principio appropriatum est Spiritui sancto. Eadem enim relatione qua Pater est ingenitus et Pater, dicitur principium non de principio : et eadem relatione qua Filius est a Patre, dicitur principium de principio : et eadem relatione qua Spiritus sanctus procedit de utroque ut Deus plenus, dicitur principium de principio utroque.

Appropriabilia autem sunt, quæ quidem significant essentiam, nec sunt propria, sed communia, sed ex modo significandi eadem possunt supponere pro persona. Et quis sit ille modus, satis determinatum est in tractatu de *generatione Filii*, in illo articulo ubi quæritur, Ex quo fit generatio[1]? Modus enim ille significandi sumitur aliquando, quod significat essentiam ut in habente, sicut Deus. Aliquando quod significat eam ad actum, ut sapientia et virtus. Actus enim, ut dicit Aristoteles, particularium sunt.

Et hoc solo modo quæritur hic de appropriatis, quæ scilicet essentialia sunt secundum significationem : ex modo tamen significandi quo accedunt ad aliquam personarum, supponunt pro persona illa ad quam inclinantur ex modo significandi.

[1] Cf. supra, Tract. VII, Quæst. 30, Membr. 2.

MEMBRUM II.

De appropriatis secundum Hilarium in speciali[1].

SECUNDO, Quæritur de appropriatis secundum Hilarium in speciali, qui dicit æternitatem esse in Patre, speciem in imagine, usum in munere. Quæ verba tractans Augustinus in libro VI de *Trinitate,* magnæ difficultatis dicit esse[2].

Videtur enim æternitas non appropriari Patri :

1. Æternitas enim æqualiter attribuitur Patri et Filio et Spiritui sancto. Unde in symbolo Athanasii dicitur : « Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus. » Et sic æternitas non videtur esse appropriata Patri.

2. Adhuc, In libro I *Sententiarum,* distinct. VIII, dicitur, quod « æternitas est proprietas divinæ essentiæ. » Quod autem proprietas est divinæ essentiæ, non est appropriabile personæ. Æternitas ergo non est appropriabilis Patri.

3. Adhuc, Quare dicitur species esse in imagine? Si enim species est ad expressam similitudinem, cum expressa similitudo sit in Spiritu sancto sicut in Filio, videtur quod Spiritus sanctus sit species Patris sicut et Filius.

4. Adhuc, Objicitur de verbo Augustini quod dicit assignans rationem : « Imago si perfecte implet illud cujus est imago, ipsa coæquatur ei, non illud imagini suæ[3]. » Ex hoc enim videtur, quod Filius sit coæqualis Patri, et non Pater Filio, quod falsum est.

5. Adhuc, Objicitur de hoc quod dicit Augustinus explanans prædicta verba, sicut Magister dicit in libro I *Sententiarum,* distinct. XXXI, cap. *Et quia non mediocris*[4], assignans rationem quare Filio attribuit speciem : « Credo propter pulchritudinem, ubi tanta est congruentia, et prima æqualitas, et prima similitudo. » Et cum primum dicatur respectu secundi, videtur quod in Spiritu sancto sit secunda æqualitas et secunda similitudo, quod falsum est.

6. Adhuc quæritur, Quare usus attribuitur Spipitui sancto? Usus enim ad actum refertur. Una autem est substantia, et una virtus, et una operatio trinitatis. Et ideo non videtur plus appropriari Spiritui sancto, quam Patri et Filio.

SOLUTIO. Hæc, ut dictum est, nomina essentialia sunt, ex modo significandi inclinationem habentia ad personam hanc vel illam : et ideo cum æternitas mensura sit immutabilium carentium principio et fine, et sic principium ævi et temporis, est quidem nomen essentiale, et sic convenit tribus : ex modo tamen significandi accidit ad rationem Patris, qui est principium non de principio, quod non convenit Filio vel Spiritui sancto, et sic appropriatur Patri. Solutio

Species vero attribuitur Filio, qui est imago Patris : cujus ratio supra assignata est in quæstione de imagine, in tractatu de *generatione Filii.* Omne enim quod generatur, si perfecte et univoce generatur, ad speciem generantis et similitudinem in specie. Præterea, species principium cognitionis est : Filius autem procedit a Patre ut notitia sive cognitio a mente : et sic iterum inclinationem ponit ad Filium, et non ad Patrem vel Spiritum sanctum.

Quare vero usus sit in munere, sive in dono, ratio est : quia sicut dicit Au-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXV, Art. 5. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. VI de Trinitate, cap. 10.

[3] IDEM, Lib. XV de Trinitate, cap. 3.

[4] I Sententiarum, Dist. XXXI, cap. C, post initium.

gustiuus in libro I de *Doctrina Christiana*, « Frui est cum gaudio uti [1]. » Uti autem non est cum gaudio, nisi in amore, concordia, delectatione : et hæc omnia attribuuntur Spiritui sancto, qui procedit ut amor et nexus et delectatio Patris et Filii.

Et per hoc patet solutio fere ad totum, præter id quod dicitur, In Filio est prima similitudo.

Dicendum enim, quod *primum* non dicitur ibi respectu secundi : sed primum dicitur ibi principale sive maxime conveniens. Convenit enim Filius cum Patre in aliquo in quo Spiritus sanctus non convenit, in hoc scilicet, quod alia persona procedit à Filio sicut a Patre : propter quod *imago* dicitur. Et imago quidem passive coæquatur illi cujus est imago : quia per generationem ad æqualitatem ejus deducitur. Non illud cujus est imago, passive coæquatur imagini suæ : quia ad æqualitatem ejus passive non deducitur, licet per seipsum æquale sit. Et ideo non sequitur, Pater non coæquatur Filio : ergo non est æqualis.

QUÆSTIO XLIX.

De appropriatione secundum Augustinum [2].

Deinde, Quæritur de appropriatione Augustini, quæ est, quod unitas est in Patre, æqualitas in Filio, in Spiritu sancto autem unitatis æqualitatisque concordia sive connexio. Quam ponit Magister in libro I *Sententiarum*, distinct. XXXI, Augustinus autem in libro I de *Doctrina Christiana*.

Videtur autem, quod unitas non debet appropriari Patri.

1. Si enim unitas referatur ad essentiam, vel ad personam, æqualiter convenit tribus : tres enim æqualiter unum sunt in simplicitate essentiæ, et tres æqualiter unum sunt in simplicitate personæ. Si autem referatur ad proprietatem, minus convenit Patri quam Filio et Spiritui sancto. In Patre enim tres proprietates sunt, in Filio duæ, et in Spiritu sancto una.

2. Adhuc, Augustinus in libro VI de *Trinitate* de Spiritu sancto dicit sic : « Sive spiritus, sive unitas amborum, sive charitas dicatur, manifestum est, quod non est alter duorum, quo uterque conjungitur [3]. » Ex hoc videtur, quod unitas magis appropriatur Spiritui sancto, quam Patri.

3. Adhuc, Ad Ephes, II, 14, de Filio dicitur, quod *ipse est pax nostra, qui fecit utraque unum*. Pax autem ad concordiam et nexum reducitur. Et sic videtur, quod Filio magis approprietur concordia et nexus quam Spiritui sancto.

4. Adhuc, Unum et ens convertuntur :

[1] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 3.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXI, Art. 9, 10 et 11. Tom. XXVI hujusce novæ editionis nostræ.

[3] S. Augustinus, Lib. VI de Trinitate, cap. 5.

et sic videtur, quod unitas essentiæ est proprietas, et non alicujus personæ.

5. Adhuc, Ubi major est indivisio, ibi major est unitas. Sed tres personæ indivisæ sunt propter unitatem essentiæ. Ergo videtur, quod unitas approprietur essentiæ et non personæ.

6. Adhuc, Æqualitas, ut habitum est, causatur ab unitate essentiæ. Ergo cui attribuitur unitas, illi et æqualitas. Sed Patri appropriatur unitas. Ergo et æqualitas.

est. ULTERIUS quæritur de verbo Augustini in primo libro de *Doctrina Christiana*, quod inducit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XXXI, in cap. *Illud etiam sciri oportet* [1]. Ubi sic ait : « Et hæc tria unum omnia propter Patrem, æqualia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum. » Sed propter Patrem unum est Filius, unum Spiritus sanctus : omnia etiam quæcumque creata sunt, unum sunt ab unitate quam habent a Patre. Ergo a simili omnia æqualia sunt æqualitate quam habent a Filio, et connexa connexione quam habent a Spiritu sancto. Ergo quod Pater est æqualis Filio et connexus Spiritui sancto, hoc habet a Filio et Spiritu sancto. Ergo Pater habet aliquid a Filio, et aliquid a Spiritu sancto, quod penitus absurdum est.

o. SOLUTIO. Dicendum est, sicut dicit Magister in libro I *Sententiarum*, distinct. XXXI, quod unitas attribuitur Patri secundum Augustinum, sicut et æternitas secundum Hilarium : propter hoc quod unitas secundum rationem suam accedit ad proprium Patris : unitas enim principium numeri est non de principio, sicut Pater principium pluralitatis personarum non de principio. Pater enim in ordine naturæ est qui de nullo, a quo Filius per generationem, et Spiritus sanctus per processionem [2]. Et hæc ratio est una et sufficiens. Posset tamen addi, quod sicut unum si sæpius ducatur in seipsum, non multiplicabit essentiam, sed remanebit tantum unum : ita Pater communicando essentiam Filio per generationem, et Spiritui sancto per processionem, non multiplicabit essentiam, et non constituit nisi unum neutraliter. Et hoc videtur velle dicere Magister in libro I *Sententiarum*, distinct. XXXI, in cap. *Hic dici oportet* [3], ubi dicit, quod ea quæ dicuntur unum, oportet quod sint ejusdem essentiæ, sicut, Joan. x, 30, dicitur : *Ego et Pater unum sumus.* Et sic Pater et Filius et Spiritus sanctus dicuntur unum : quia sunt una essentia. Ea vero quæ dicuntur unus vel una, non dicuntur de pluribus, nisi addatur in quo unus. Sicut, I ad Corinth, VI, 17, dicitur : *Qui adhæret Domino, unus spiritus est.* Unitatem ergo essentiæ Pater habet non ab alio, Filius a Patre habet eamdem, Spiritus sanctus eamdem ab utroque. Et ideo unitas secundum rationem auctoritatis attribuitur Patri : quia licet unitas principium numeri sit, principium tamen pluralitatis non est, sed potius binarius, ut in *Arithmeticis* dicit Pythagoras. Unde unitas ad unitatem essentiæ refertur : appropriatur tamen Patri propter rationem quæ dicta est.

AD ALIUD dicendum est, quod unitas quæ appropriatur Spiritui sancto, non est simpliciter nec primo unitas, sed est unitas quædam, scilicet consensionis et concordiæ, quam ostendit Spiritus sanctus in hoc, quod per modum amoris procedit a Patre et Filio, in quantum unius essentiæ existentes unum principium sunt spirandi Spiritum sanctum. Ad 2.

AD ALIUD dicendum est, quod Filio secundum carnem attribuitur, quod est pax nostra, et quod fecit utraque unum, parietem inimicitiarum solvens [4]. Et hoc Ad 3.

[1] I Sententiarum, Dist. XXXI, cap. G.
[2] Ibidem, cap. H.
[3] Ibidem, cap. I.
[4] Ad Ephes. II, 14.

est unum quoddam, et non simpliciter unum, quod simplicem et primam habet rationem unitatis.

Ad 4. Ad aliud dicendum est, quod unum et ens convertuntur secundum supposita, et non secundum rationes nominum. Ens enim habet absolutam rationem : unum autem addit rationem primi et principii : et per hanc appropriatur Patri : secundum ordinem enim naturæ qui est in divinis, per hoc quod Pater est non ab alio, Pater est persona ante quam nulla in ordine naturæ, in quo ante dicit auctoritatem, non durationem vel dignitatem : et est principium pluralitatis personarum per generationem et spirationem.

Ad 5. Ad aliud dicendum est, quod in veritate essentia indivisa est in tribus personis, et unitas essentiæ causa est indivisionis : et licet prima unitas sit in essentia, tamen propter modum significandi quem unitas addit super essentiam, nihil prohibet quin unum approprietur Patri.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod æqualitas appriatur Filio duplici ratione. Una est, quia æqualitas, ut præhabitum est, supponit pluralitatem. Prima autem pluralitas incipit in secundo : secunda autem in ordine naturæ persona est Filius : et propter hoc æqualitas sibi appropriatur. Secunda ratio est, quia procedit per modum æqualis. Omne enim quod generatur ab aliquo, univoce procedit ab ipso in æquali specie naturæ et virtutis. Et sic procedit Filius : et ideo appropriatur ei æqualitas. Talem autem rationem non habet ex ipsa ratione processus id quod procedit ab aliquo per modum amoris, vel doni. Unde quod Spiritus sanctus est æqualis, non est ex ratione processionis, si generalis sumatur ratio, sed ex hoc quod procedens accipit a Patre et Filio unde æqualis sit.

Ad quæst. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum sicut communiter ab antiquis dictum est, quod cum dicitur, « omnia sunt unum propter Patrem, » præpositio *propter*, auctoritatem notat principii in Patre. Pater enim a nullo habet, quod unum sit nisi a principio seipso, Filius quod unum sit habet a Patre, Spiritus sanctus quod unum sit a Patre et Filio. Cum autem dicitur, quod « æqualia sunt propter Filium, » præpositio *propter* notat habitudinem signi : quod enim Pater æqualis est Filio et Filius Patri, significatur in hoc, quod Filius per generationem procedit a Patre : accipit enim per generationem omne id unde æqualis est. Et quod Spiritus sanctus æqualis est Patri et Filio, significatur perfecte in hoc quod procedendo ab utroque totum hoc accipit unde æqualis est Patri. Et sic patet, quod non procedit objectio. Objectio enim procedit ac si hæc præpositio, *propter*, dicat causam. Cum autem dicitur, quod « connexa sunt propter Spiritum sanctum, » hæc præpositio, *propter* dicit formam, quæ tamen forma procedit ab informatis, sicut est amor forma duorum se diligentium : et magis proprie dicitur nexus vel vinculum quo ad se invicem nectuntur : et in hoc perficitur trinitas. Quod enim procedit a Deo, Deus est, cum nihil sit in Deo per modum accidentis. Dum enim Filius a Patre procedit, Deus est, et distincta in divina natura persona : oportet quod amor procedens ab utroque Deus sit : et dum alius modus est processionis Spiritus sancti, perficitur trinitas, dum alius est qui non ab alio a quo alius, alius qui ab alio per generationem, alius qui ab aliis per spirationem amoris. Sicut enim in præhabitis probatum est, plures modi communicationis esse non possunt quam duo, scilicet naturæ et voluntatis. Naturæ modus est generatio, voluntatis autem modus amor est.

QUÆSTIO L.

De appropriationibus divinis.

Deinde tractandum est quod Magister tractat in libro I *Sententiarum*, distinctione XXXII, scilicet quomodo Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto voluntas sive bonitas appropriatur ?

Et quæruntur tria.

Primo enim in communi quæritur, Qualiter horum trium sit appropriatio ?

Secundo, Utrum Pater sit sapiens sapientia genita vel ingenita ?

Tertio, Utrum Filius sit sapiens sapientia genita vel ingenita ?

Has enim duas quæstiones movet Magister in libro I *Sententiarum*, distinctione XXXII.

MEMBRUM I.

Qualiter potentia, sapientia, bonitas, appropriantur personis divinis [1] *?*

Ad primum ergo objicitur sic :

1. I ad Corinth. i, 24 : *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam.* Virtus ergo appropriatur Filio. Virtus autem in genere potentiæ est. Potentia ergo appropriatur Filio : non ergo appropriatur Patri, quod est contra Augustinum.

2. Adhuc, Primum secundum rationem intelligendi videtur debere appropriari personæ quæ secundum ordinem naturæ prior est. Cujus probatio est, quia principium in ratione intelligendi principium est ad sequens, et non convertitur, et non est de alio ut de principio, sicut Pater non est de alio, et est principium Filii. Sed hæc tria, scilicet potentia, scientia, et voluntas, sic se habent in Deo, quod scientia videtur esse ante potentiam, et voluntas ante utrumque. Cujus probatio est, quia quidquid potest Deus, scit : sed non convertitur, scit enim mala, et non potest mala facere. Prius autem est secundum ordinem naturæ a quo non convertitur consequentia. Ergo videtur scientia esse ante potentiam. Et quod ante est, principium est respectu secundi. Videtur ergo scientia appropriari illi personæ quæ est principium non de principio : et hæc est Pater.

3. Adhuc, Sapientiæ, xii, 18 : *Subest enim tibi, cum volueris, posse.* Hoc tractans Augustinus dicit, quod « in omnibus in quibus est voluntas et potentia ad aliquid operandum, voluntas præit potentiam, sicut cum dicitur, Possum ambulare, præintelligitur, si volo : possum loqui, si volo. » Et ex hoc accipit Anselmus, quod « voluntas est generalis motor omnium potentiarum tam exteriorum quam interiorum, sicut patet : possum enim intelligere si volo, possum eligere si volo. » Et ex hoc videtur, quod

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. X, Art. 5. Tom. XXV hujusce novæ editionis. Cf. etiam I Sententiarum, Dist. XXXIV, Art. 5 Tom. XXVI.

voluntas sit prior in ordine inter hæc tria : et si est prior, est principium ad ea : ergo videtur, quod voluntas appropriatur Patri qui est principium non de principio, et sapientia Filio, et potentia Spiritui sancto.

4. Adhuc, Hugo de sancto Victore in *Sententiis* : « Voluntas movet, sapientia disponit, potentia perficit. In omnibus autem primum movens est principium de non principio, de quo sicut de principio est disponens : et de his duobus ut de principiis procedit potentia exsequens. » Videtur ergo, quod voluntas quæ principium est non de principio, appropriauda est Patri qui est principium non de principio : et sapientia quæ est principium de principio, approprianda sit Filio : et potentia quæ est principium de utroque, approprianda sit Spirtui sancto.

5. Adhuc, Constat, quod in omnibus in quibus est potentia, sapientia, et voluntas, finis est principium movens, quod non movetur ab alio : finis enim movet efficientem : efficiens autem materiam : et motus materiæ sive sua mutatio stat in fine. Propter quod finis causa causarum est, ut dicit Aristoteles in II *Physicorum*. Dicit autem Aristoteles in II *Ethicorum*, quod « voluntas finis est, consilium vero eorum quæ sunt ad finem. » Et sic voluntas primum videtur esse principium non ab alio motum. Et propter hoc voluntas videtur esse approprianda Patri, et non Spiritui sancto.

Sed contra. In contrarium hujus est quod objicit Richardus in libro de *Trinitate*, innitens illi quod dicit Aristoteles in *Prædicamentis*, quod prius natura et intellectu est, a quo non convertitur consequentia. Sic autem se habet potentia ad potentiam sciendi : sequitur enim, si potentiam habeo sciendi, quod habeo potentiam : quia posse scire est posse : sed non convertitur. Et sic videtur potentia esse ante scientiam, et esse principium ad illam. Similiter posse et scire videntur esse ante voluntatem : quia velle aliquid posse est, et non convertitur. Et similiter velle bonum, præcedit eligere bonum : eligere autem bonum cum sit ex consilio, ut dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, aliqua scientia est : et sic velle bonum principiatur ex potentia et scientia. Et secundum hunc ordinem concluditur, quod potentia attribuatur Patri, sapientia Filio, et voluntas Spiritui sancto.

Ulterius quæritur, Qualiter sapientia attribuatur Filio ?

Videtur enim non esse appropriatum, sed proprium,

1. Per hoc quod dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate :* « Sicut proprie verbum Dei sapientia dicitur, cum tamen et Pater et Filius et Spiritus sanctus sint una sapientia : sic charitas proprie Spiritus sanctus dicitur, cum Pater et Filius et Spiritus sanctus sint una charitas [1]. » Sed constat, quod Spiritus proprie dicitur charitas sive amor. Ergo sapientia proprie dicitur verbum sive Filius.

2. Adhuc, Augustinus in eodem : « Sicut unicum Dei verbum proprie vocamus nomine sapientiæ, cum tamen Pater et Filius et Spiritus sanctus sint sapientia : sic charitas proprie dicitur Spiritus sanctus, cum tamen communiter de tribus dicatur, quod una sit charitas. » Et si est proprium, sequitur, quod non est appropriatum : proprium enim numquam convenit tribus : appropriatum autem cum sit essentiale, semper tribus convenit.

3. Adhuc quæratur, Quæ sit causa, quod charitas Spiritui sancto et proprium est et appropriatum, et sapientia Filio est appropriatum, non proprium ? Eadem enim ratio videtur esse de uno et de alio.

[1] S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 17.

Art. 2. Ulterius quæritur, Si sapientia secundum quod dicitur essentialiter et secundum quod dicitur personaliter, dicatur æquivoce vel univoce ?

Videtur enim, quod æquivoce : quia

1. Nihil est commune secundum rationem rei personæ et essentiæ : æquivoca autem, ut dicit Aristoteles in *Prædicamentis*, sunt quorum solum nomen commune est et ratio substantiæ diversa : videtur ergo, quod æquivoce dicitur de essentia et persona.

2. Adhuc, Aristoteles, ibidem : « Diversorum generum et non subalternatim positorum diversæ sunt species et differentiæ. » Sed in divinis sunt duo genera prædicamentorum, ut dicit Boetius in libro de *Trinitate*, substantia scilicet, et relatio, et non subalternatim posita : propter quod nec unum continet alterum, nec ambo continentur sub eodem : et ideo quod est in uno,non est in altero. Si ergo uno nomine nominatur quod est in uno, et quod est in altero, nomen erit æquivocum. Sed persona est in relatione, essentia in substantia. Sapientia ergo dicta de persona et essentia, æquivoce dicitur.

Solutio. Dicendum, sicut communiter dicunt Sancti et concorditer, quod potentia appropriatur Patri, sapientia Filio, et voluntas Spiritui sancto per rationem quæ inducta est a Richardo. Et hoc, ut vult Augustinus, in duplici fit causa : quarum una est, ut obvietur errori. Alia, ut instruatur veritas. Primæ exemplum est : quia cum in divinis diceretur, Pater, Filius, et Spiritus sanctus, audivit hoc homo, et sensu suo putabat Patrem esse in divinis sicut in humanis : in humanis autem generandorum deficit potentia genitoris, in divinis autem non. Occurrit ergo Scriptura et attribuit potentiam Patri, ne invalidus et imponens ex generatione esse credatur. Unde, Isa. lix, 1 : *Ecce non est abbreviata manus Domini*, hoc est, potentia Domini. Similiter cum homo filium audivit, qui in humanis est insipiens propter fluxibilitatem ætatis, quæ conceptus stabiles in juvenibus esse non permittit, ne in divinis etiam insipiens crederetur, occurrit Scriptura, et Filio attribuit sapientiam : unde, Proverb. x, 1 : *Filius sapiens lætificat patrem, filius vero stultus mœstitia est matris suæ.* Similiter spiritus nomen inflationis est et iræ in humanis. Isa. ii, 22 : *Quiescite ergo ab homine, cujus spiritus ejus in naribus est.* Et in III *Ethicorum* Aristoteles ex Homero dicit : « Fortes inflabant spiritum per nares, et ebullivit sanguis. » Et ne crederetur spiritus indignationis et iræ esse in divinis, occurrit Scriptura,et attribuit Spiritui benignitatem et voluntatem bonam. Sapient. i, 6 : *Benignus est spiritus sapientiæ.* Et, Sapient. vii, 23, dicitur, quod Spiritus sanctus est *humanus, benignus, stabilis.* Et hæc est ratio Augustini una in libro de *Trinitate.*

Secunda ratio est, ut instruatur veritas : quia cum principium in genere potentiæ sit : eo quod principia omnibus potentiora sunt : et quo priora et simpliciora sunt, eo potentiora sunt. Pater autem solus in ordine naturæ habet rationem perfectam principii, sicut is in quo est principium totius divinitatis, ut dicit Augustinus in libro IV de *Trinitate* [1] : est enim principium non de principio, Filius autem principium de principio, et Spiritus sanctus principium de utroque principio : esse autem de principio non est de ratione principii : merito Patri attribuitur potentia, et non Filio, vel Spiritui sancto. Similiter cum Filius per generationem procedat a Patre sicut notitia a mente, ut dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate* [2] : notitia autem sapientia sit formata a mente sive intelligentia, habens in se et sapere et saporem : est enim, ut

[1] S. Augustinus, Lib. IV de Trinitate, cap. 20.

[2] Idem, Ibidem, cap. 7.

dicit Augustinus, notitia amata : merito attribuitur Filio sapientia. Similiter cum Spiritus sanctus a Patre et Filio procedit per modum amoris : amor autem intimus et optimus affectus sit voluntatis, quando non est privatus et est honesti : merito attribuitur voluntas Spiritui sancto. De Spiritu enim sancto dicitur, quod est *amans bonum*, *acutus*, *quem nihil vetat*, *benefaciens* [1].

Istis sic habitis, respondendum est ad argumenta.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum est, quod virtus est potentia quædam : est enim potentia in ultimo, et sic ex additione se habet ad potentiam, et sic cadit a ratione primi, et accipit rationem medii vel quasi medii : sicut virtus media est inter potentiam et actum, et sic appropriatur Filio virtus, et non potentia. Filius enim est, per quem Deus facit omnia. Joan. I, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt.* Potentia autem ut simpliciter accepta dicit rationem primi, et non medii.

Ad 2. Ad aliud dicendum est, quod aliud est potentia simpliciter, et aliud est potentia faciendi hoc. Potentia enim simpliciter est ante scientiam et voluntatem, et illa habet rationem principii simpliciter. Potentiam autem faciendi hoc, nihil prohibet præcedere scientiam et præcedere voluntatem : quia in talibus potentia faciendi hoc, frequenter est impotentia et potentiæ defectus : potentia enim faciendi mala, ut dicit Anselmus in libro de *Libero arbitrio*, defectus potentiæ est : quia sicut dicit Anselmus, ibidem : « Qui potest quod sibi non prodest, nec sibi expedit, quanto magis potest illud, tanto magis perversitas et adversitas possunt in ipsum. » Potentia autem secundum primam rationem attribuitur Patri, et non secundum secundam.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod est accipere ista tria simpliciter et generaliter, et ut ad hoc. Simpliciter et generaliter accipiendo potentia attribuitur Patri, ut dictum est, sapientia Filio, voluntas Spiritui sancto. Sic enim ad id quod potest et per sapientiam ordinatum est, voluntas ut perfecta impetum facit : et sic fit appropriatio Sanctorum. Si autem accipitur voluntas ut ad hoc, hoc est ut finis : cum sapientis in unoquoque negatio ex ratione finis sit rationem reddere uniuscujusque ordinati ad finem istum et dispositionis, sic voluntas præit quæ est finis, et sapientia sequitur quæ disponit, et potentia ultima est quæ exsequitur. Hoc autem modo non fit adaptatio.

Per idem pater solutio ad sequens quod movet Hugo de sancto Victore. A

Per hoc etiam patet solutio ad sequens, quod eodem modo procedit. A

Ea vero quæ in contrarium objiciuntur, simpliciter concedenda sunt. Ad

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod quædam sunt nomina essentialia, nullo modo appropriabilia uni personæ, quæ significant generaliter essentiam et simpliciter, ut essentia, deitas, divinitas et hujusmodi. Quædam vero sunt propria, nullo modo essentiam significantia nec supponentia, ut Pater et Filius. Quædam vero sunt media, quæ licet essentiam significent, non tamen significant essentiam ut essentiam, sive ut quo est, sed significant eam ut quod est in habente. Et hoc dupliciter, scilicet quia vel significant eam concretive, vel quasi concretive : vel quia significant eam ut ad actum qui particularium est. Et hæc possunt significare essentiam, et supponere personam per adjunctum. Et de his satis determinatum est in tractatu de *generatione Filii*, quæstione, Ex quo fit generatio ? Unde quod dicit Augustinus de sapientia, quæ significat essentiam ut ad actum, et fit particulare ut in habente, dicit quoad suppositum, non quoad significationem : significat enim commune, et supponit pro proprio. Ad

[1] Sapient. VII, 21.

2. Per idem patet solutio ad sequens : quia omnino eodem modo procedit.

3. Ad aliud dicendum, quod ratio est illius, quod aliam constructionem habet verbum sapiendi vel sciendi cum supposito suo, et aliam verbum diligendi. Cum enim dicitur, sapio vel scio, verbum *sapio* vel *scio*, dicit effectum scibilis in anima sive in sciente vel sapiente, et sic dicit qualitatem quæ efficitur a scibili in sciente : et cum qualitas in divinis sit essentia, ut dicit Augustinus, oportet quod talis prædicatio sit essentialis, et non propria uni personæ. Dilectio autem et dicit habitum qui adhæret ut qualitas, et dicit actum qui a diligere procedit. Et sic dilectio propter duos modos significandi in quantum dicit formam et habitum, essentialis est et appropriabilis : et in quantum dicit actum a diligente procedentem, personalis est et propria. Sapientia autem quæ dicit tantum qualitatem in anima factam, essentialis est et appropriabilis, et non propria.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod *sapientia* dicitur univoce de persona et essentia. Æquivocatio enim vel univocatio respicit significationem, et non suppositum. Sapientia autem idem significat, supponens pro essentia, et supponens pro persona : et ideo cum non mutet significatum, semper est univocum : ex adjuncto enim, et non per se supponit pro persona aliquando, sicut et hoc nomen, *Deus*, semper significat essentiam ut quod est, licet aliquando supponant pro persona ex adjuncto, ut cum dicitur, Deus de Deo, vel Deus genuit Deum. Ad quæst. 2. Ad 1.

Ad ultimum dicendum, quod nihil prohibet idem secundum significationem esse in uno prædicamento, et secundum suppositum in alio, ut album quod secundum suppositum est in prædicamento substantiæ, secundum significationem in prædicamento qualitatis, et non est æquivocum, sed univocum : et ita est de sapientia quæ trahitur ad supponendum pro persona, et significat essentiam. Ad 2.

QUÆSTIO INCIDENS.

Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto [1] ?

Juxta hoc ulterius quæritur de appropriato Spiritui sancto.

Voluntas enim et dilectio appropriantur Spiritui sancto. Propter quod Magister quærit in libro primo *Sententiarum*, distinct. XXXII, utrum Pater et Filius diligant per Spiritum sanctum, vel Spiritu sancto ?

Et disputat ad utramque partem.

Quod enim diligant se per Spiritum sanctum, vel Spiritu sancto, sic probat ex verbis Augustini in libro VI de *Trinitate* : « Manifestum est, quod non aliquis duorum est quo utrique conjungitur, quo genitus a gignente diligatur, genitoremque suum diligat, sitque non participatione,

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I. Sententiarum, Dist. XXXII, Art. 1 et 2. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

sed essentia sua, neque dono superioris alicujus, sed suo proprio, servantes unitem pacis [1]. »

Ex his arguit Magister sic : Si Spiritus sanctus amor est quo Pater et Filius se invicem diligunt, et diligunt se amore qui ab ipsis procedit, videtur consequens esse, quod diligant se per Spiritum sanctum, vel Spiritu sancto.

Sed contra. In contrarium objicitur sic :

1. Si Pater et Filius dicantur diligere per Spiritum sanctum : cum diligere sit esse, quia non est aliud Deo esse, et aliud diligere, sed idem, videtur consequens esse, quod si diligunt Spiritu sancto, quod sint Spiritu sancto : quod absurdum est : Spiritus enim sanctus est a Patre et Filio, et non e converso.

Hanc quæstionem dicit Magister altitudinem nimiæ profunditatis habere : et ideo discutienda est. Quod enim Pater et Filius diligant se Spiritu sancto, jam in verbis Augustini habitum est.

2. Adhuc, Hieronymus, « Spiritus sanctus est dilectio quam habet Pater in Filium, et e converso : » sed diligentes diligunt se dilectione : ergo diligunt se Spiritu sancto.

3. Adhuc, Omnes diligentes spirant amorem ad invicem, et diligunt se dilectione spirata invicem : hic autem Spiritus sanctus est : ergo per Spiritum sanctum et Spiritu sancto diligunt se invicem.

4. Adhuc, Constat, quod Spiritus sanctus est nexus Patris et Filii : nec potest esse nexus, nisi uno trium modorum, scilicet quia diligit Patrem et Filium : vel quia est dilectio qua Pater et Filius diligunt se, et connectuntur ipsa dilectione : vel quia Pater et Filius diligunt Spiritum sanctum. Primus modus stare non potest : quia non est necesse, si aliquis tertius diligit duos, quod illi duo ad invicem connectantur aliqua dilectione. Nec tertius modus stare potest : quia non est necesse, si aliqui duo diligunt, quod ipsi se ad invicem diligant, vel aliqua dilectione connectantur. Relinquitur ergo, quod secundo modo dicatur nexus, scilicet quo Pater Filio, et e converso dilectione connectitur : et sic Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, vel per Spiritum sanctum.

Sed contra. In contrarium objicitur : quia

1. Diligere dicitur de tribus : ergo est essentiale. Si ergo diligit Spiritu sancto, vel per Spiritum sanctum Pater Filium : cum diligere sit esse, videtur quod sit per Spiritum sanctum. Sic enim arguit Augustinus a simili : « Si Pater est sapiens sapientia genita : cum in divinis sapere sit esse, sequitur, quod Pater sit sapientia genita : quod absurdum est : Pater enim principium est Filio ut sit, et non e converso Filius Patri. »

2. Ad hoc forte dicet aliquis, quod non sequitur hoc argumentum : Pater diligit Filium Spiritu sancto : diligere est esse : ergo Spiritu sancto est. Et instantia est: Pater operatur per Filium : operari est esse : ergo est per Filium. Cum enim dicitur Pater operari per Filium, ex habitudine præpositionis notatur causa media, et non intelligitur operari creaturas, ad quas producendas Filius in quantum est virtus et ars Patris, causa media est vel quasi media : et operatio qua Pater dicitur operari, est operatio tenens se ex parte operati : et ideo cum dicitur, operatur per Filium, hæc determinatio, *per Filium*, determinat verbum, *operatur*, respectu operati, et non respectu operantis. Cum autem dicitur, operari est esse, significatur operatio secundum quod est in operante : sic enim essentialis est : et sic respectu ejus hæc determinatio, *per Filium*, nullam notat causalitatem in operatione. Et ideo non sequitur : operatur per Filium : operari est esse : ergo est per Filium. Et a simili non sequitur : diligit Spiritu sancto, vel per Spiritum sanctum : diligere est esse : ergo est per Spiritum sanctum. Cum enim dicitur,

[1] S. Augustinus, Lib. VI de Trinitate, cap. 5.

Pater diligit Filium, significatur dilectio procedens a Patre in Filium : et hæc est dilectio notionalis : et si adveniat determinatio, *Spiritu sancto,* vel *per Spiritum sanctum,* determinat hoc verbum, *diligit,* secundum quod est notionale, hoc est, secundum quod significat ad aliquid, et non quid. Cum autem dicitur, Pater diligit simpliciter, significatur dilectio consistens in ipso, quæ essentialis est, et sic significat quid : et ideo si addatur determinatio, notabit causalitatem in esse et essentia Patris. Et ideo dicunt quidam et bene, quod non valet talis processus : Pater diligit Filium Spiritu sancto : diligere est esse : ergo est Spiritu sancto. Et mutatur ad aliquid in quid : et sic incidit fallacia figuræ dictionis. In prima enim cum dicitur, Pater diligit Spiritu sancto, hoc verbum, *diligit,* copulat actum notionalem. Cum autem assumitur, diligere est esse, copulat actum essentialem, cui repugnat determinatio hæc, *Spiritu sancto :* et ideo non valet talis processus.

Sed licet ita dicatur et bene ad impedimentum talis processus, quæstio tamen remanet non soluta dupliciter. Quæritur enim adhuc, Si similes locutiones concedendæ sunt, Pater diligit Filium Spiritu sancto, vel per Spiritum sanctum ? Et si conceduntur aliquo modo : tunc quæritur, In qua habitudine ablativi *Spiritu sancto,* vel accusativi cum dicitur, *per Spiritum sanctum,* construuntur cum hoc verbo, *diligit.* Videtur enim non esse concedendum, quod Pater diligit Filium per Spiritum sanctum, vel e converso. Cum enim verbum, *diligit,* dicat actum notionalem, et hæc determinatio, *per Spiritum sanctum,* propter habitudinem præpositionis dicat causalitatem vel quasi principium esse Spiritum sanctum illius actus, constat quod Spiritus sanctus non est principium notionis communis qua Pater et Filius spirant Spiritum sanctum : Pater enim et Filius in quantum unum sunt in spirando, principium sunt Spiritus sancti, et non e converso Similiter Spiritus sanctus non potest esse principium actus spirationis prout est a Patre et Filio, sed potius e converso. Nec Spiritus sanctus potest esse principium amoris spirati : quia sic esset principium suiipsius. Videtur ergo, quod in nulla habitudine potest construi hoc quod dico, *Spiritu sancto,* vel *per Spiritum sanctum,* cum hoc verbo, *diligit :* et sic hæc constructio ad intellectum referri non potest : et ideo secundum Priscianum nulla est.

3. Adhuc, Processus Augustini non videtur valere. Si enim dicam, Pater et Filius diligunt se amore qui est Spiritus sanctus, non sequitur, ergo diligunt se Spiritu sancto : et peccat secundum accidens. Sicut hic : tu cognoscis Choriscum : Choriscus est veniens : ergo cognoscis venientem. Licet enim amor idem sit quod Spiritus sanctus, tamen non eumdem habet modum significandi. Amor enim significatur per modum vinculi connectentis : propter quod etiam hoc verbum, *diligo,* transitivum est, et vehementis transitionis. Spiritus autem ejus, ut dictum est in tractatu de *Spiritus sancti processione,* proprium actus est procedere : quod non significat per modum nexus, sed potius per modum exeuntis principiati a principio. Propter quod etiam verbum, *procedo*, absolutum est, nec significat transitionem in aliquod passivum : et ideo non valet : diligunt se amore qui est Spiritus sanctus : ergo diligunt se Spiritu sancto : quia, ut dicit Aristoteles in II *Elenchorum,* non est necesse idem subjecto et accidenti inesse.

4. Adhuc, Etiam si concedatur quod Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto aliquo modo, non sequitur quod diligant se per Spiritum sanctum : quia in hac, *diligunt se Spiritu sancto,* determinatio nullam notat auctoritatem vel principium respectu hujus verbi, *diligunt,* secundum quod dicit actum Patris et Filii, sed modum tantum quemdam dilectionis. Cum autem dicitur, *per Spiritum san-*

ctum, ex habitudine præpositionis notatur principium vel auctoritas : et ideo talis processus non valet.

Ad hoc dixerunt aliqui, quod *diligere* in divinis duplex est, scilicet essentiale, et notionale. Essentiale, ut cum dicitur, Pater diligit se, Filius diligit se, Spiritus sanctus diligit se, Pater diligit Filium, Filius Patrem, Pater et Filius diligunt Spiritum sanctum, et e converso essentia sua, hoc est, dilectione, quæ est essentia sua. Et secundum hoc conceditur, ut dicunt, quod Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto : quia diligunt se essentia quæ est Spiritus sanctus : eo quod essentia in nullo distinguitur a persona. Dicunt etiam, quod tunc non valet talis processus, diligunt se Spiritu sancto : diligere est esse : ergo sunt Spiritu sancto. Dicunt enim, quod est commutatio prædicamenti : eo quod cum dicitur, diligunt se Spiritu sancto, accipitur *diligere* notionaliter. Cum autem dicitur, diligere est esse, accipitur *diligere* essentialiter : et sic mutatur prædicamentum, et incidit fallacia figuræ dictionis. Hi dicunt, quod cum dicitur, Pater et Filius diligunt se, sensus est, Pater et Filius spirant sibi invicem Spiritum sanctum quo diligunt se. Eumdem sensum dicunt esse cum dicitur, Pater et Filius diligunt nos : sensus est, ut dicunt, hoc est, spirant in nos Spiritum sanctum quo diligunt nos.

Sed si hoc est verum : tunc sicut conceditur hæc, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, ita hæc concedenda est, Pater et Filius spirant Spiritum sanctum Spiritu sancto, quod falsum est.

Adhuc, Diligere idem est quod velle bonum. Si ergo hæc conceditur, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto : tunc etiam hæc debet concedi, Pater et Filius volunt sibi bonum Spiritu sancto, quod absurdum est.

Propter hoc fuerunt aliqui qui aliquid addiderunt, dicentes quod in divinis duplex est dilectio : naturalis scilicet, et gratuita. Naturalis quæ est idem quod essentia divina : quia dicit Augustinus : « In Deo quidquid secundum qualitatem dici videtur, propter nimiam simplicitatem quæ est in divinis, totum ad essentiam refertur. » Et hac dilectione Pater et Filius et Spiritus sanctus diligunt se invicem, ut dicit Augustinus. Dilectio autem gratuita est, quæ procedit per modum doni ab uno in alterum, de qua dicit Augustinus, quod « non dono superioris alicujus, sed suo proprio dono servant unitatem spiritus in vinculo pacis : » et quod neuter eorum est quo genitus a gignente diligatur, et genitorem suum diligat. Et de hac dilectione concedunt, quod Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.

Sed contra hoc videtur esse : quia secundum hoc hujus propositionis, Pater et Filius diligunt se, sensus est, a Patre procedit donum amoris in Filium, et idem donum procedit a Filio in Patrem. Si ergo ista conceditur, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto : tunc etiam illa debet concedi in quam resolvitur, hæc scilicet, donum amoris procedit a Patre in Filium Spiritu sancto, et idem donum procedit a Filio in Patrem Spiritu sancto, quod falsum est : quia per hoc notaretur, quod Spiritus sanctus esset auctor vel principium processionis suæ a Patre in Filium, et a Filio in Patrem : quod absurdum est.

Ideo fuerunt aliqui qui dixerunt, quod cum dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, quod ablativi construuntur in ratione causæ formalis, vel quasi causæ formalis. Et addunt, quod isti ablativi, *Spiritu sancto,* hanc constructionem habent non ratione modi significandi per dictionem : quia isti ablativi, *Spiritu sancto,* secundum modum significandi important procedens et distinctum, et relatione oppositum ad id a quo procedit : et sic Spiritus sanctus accipitur ut tertia in Trinitate persona, et non ut nectens Patrem et Filium, sed ut distinctum ab utroque : sed habent isti ablativi hunc modum construendi, ut dicunt, a modo ejus ad cujus similitudinem pro-

cedit Spiritus sanctus : procedit enim ad similitudinem amoris et bonæ voluntatis, non secundum quod voluntas est potentia, sed secundum quod voluntas est motus sive affectus boni ab uno in alium procedens.

Sed contra hoc videtur esse, quod causæ formalis sive etiam formæ multi sunt actus, sicut continere, unire, perficere, conservare : et nullo illorum modorum habet se Spiritus sanctus ad Patrem et Filium, prout significatur per hunc terminum, *Spiritus sanctus*, sed potius ut procedens, distinctus, et oppositus secundum relationem : et si constructio secundum quod designatur sub voce, ad intellectum referenda est, ut dicit Priscianus, tunc nullam habitudinem formæ vel quasi causæ formalis possunt isti habere ablativi, *Spiritu sancto*, ad hoc verbum, *diligunt*, cum dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.

Propter hoc alii fuerunt, dicentes quod cum Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, isti ablativi, *Spiritu sancto*, construuntur cum hoc verbo, *diligunt*, in habitudine et demonstratione signi : et est sensus, Pater et Filius diligunt se, quod significatur Spiritu sancto, qui unius, et ab uno principio concorditer procedit ab eis.

Sed hoc facile refellitur : quia non potest esse, quod diversus modus construendi sit in locutionibus similibus : sed cum dicitur, isti diligunt se dilectione quæ ab uno procedit in alterum, in ablativo non notatur habitudo signi, sed formæ : ergo nec in ista, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.

Solutio. Sine præjudicio melioris sententiæ videtur dicendum, quod omnes istæ locutiones, Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, Pater diligit Filium Spiritu sancto, Filius diligit Patrem Spiritu sancto, Spiritus sanctus diligit Patrem et Filium Spiritu sancto, si secundum quod sunt in voce, referuntur ad intellectum, ut dicit Priscianus, absolute et simpliciter falsæ sunt : et si inveniantur in auctoritate, non sunt extendendæ, sed exponendæ, sicut Pater et Filius diligunt se amore qui est Spiritus sanctus : et Pater et Filius connectuntur Spiritu sancto, hoc est, nexu qui est Spiritus sanctus : Pater et Filius uniuntur Spiritu sancto, hoc est, unione vel unitate quæ est Spiritus sanctus. Similiter hæc, Pater et Filius copulantur Spiritu sancto, hoc est, copula quæ est Spiritus sanctus. Similiter hæc, Pater et Filius uniuntur Spiritu sancto, hoc est, vinculo quod est Spiritus sanctus. Et aliæ similes similiter sunt exponendæ. Et ratio hujus dicta est in objiciendo : quia scilicet licet idem sit amor, nexus, vinculum, unitas, pax, dilectio, quod Spiritus sanctus, tament res designata secundum quod sub voce est, non habet eumdem modum significandi, et per consequens non potest habere eamdem habitudinem constituendi : quia sicut sæpius dictum est, significatum constructionis non refertur ad intellectum nisi secundum quod sub voce est.

Si autem quæratur, In qua habitudine construatur ablativus cum dicitur, Pater et Filius diligunt se amore qui est Spiritus sanctus, eo quod amor qui est Spiritus sanctus, non potest esse causa vel principium dilectionis Patris et Filii qua se diligunt ?

Videtur dicendum, quod construitur in habitudine quasi formæ. Est enim forma duplex. Una quæ constituit formatum, et hæc est causa et principium. Alia quæ procedit a formato. Et consuevit dari exemplum, quod duo ligna conglutinantur humore qui fluit ab utroque, sicut in scientia *Vegetabilium* dicitur, quod fit in insertionibus. In illis enim conglutinatio fit ab humore qui procedit ab inserto in id cui inseritur, et ex humore qui procedit ab eo cui inseritur, in id quod inseritur. Et similiter dicunt esse in conglutinatione amoris, quando duorum corda conglutinantur amore, qui procedit ab uno in alterum, et e converso.

Unde sicut non sequitur : ego diligo te dilectione, quod dilectio sit principium vel causa, quod ego diligo te ex parte mei, sed potius, quod sit principiata a me, et sit quasi forma, et non vere forma qua ego et tu unimur in idem velle et idem nolle, quod proprie amatorum est, ut dicit Tullius in libro de *Amicitia* : ita non sequitur, Pater et Filius diligunt se dilectione quæ est Spiritus sanctus, quod dilectio sit principium vel causa qua Pater et Filius diligunt se, sed potius, quod sit principiata ab ipsis. Et hoc volebat dicere Præpositivus, qui dixit, quod cum dicitur, Pater et Filius diligunt se amore qui est Spiritus sanctus, ablativus *amore*, subauctoritatem originis notat respectu Patris et Filii diligentium se. Sed quod diximus, artificiosius et melius dictum est, licet idem intenderet Præpositivus. Si autem sic arguatur, Pater et Filius diligunt se amore qui est Spiritus sanctus : ergo diligunt se Spiritu sancto. Jam in antehabitis dictum est, quod incidit fallacia accidentis per diversum modum significandi : propter quem non necesse est idem subjecto vel quasi subjecto, et accidenti vel quasi accidenti inesse.

Et per hoc patet solutio ad quæsita : Improbata enim, sicut improbata sunt, credimus esse falsa.

MEMBRUM II.

Utrum Pater sit sapiens sapientia genita vel ingenita[1] ?

Secundo quæritur, Utrum Pater sit sapientia genita, vel ingenita ? Quam quæstionem movet Magister in libro I *Sententiarum,* distinct. XXXII, cap. *Præterea diligenter investigari oportet,* et disputat sic :

1. Si Pater diligit amore qui ab ipso procedit, cur non et sapientia vel intelligentia quam genuit, sapit vel intelligit ? Quasi dicat, una ratio est. Ergo si conceditur, quod diligit amore qui ab ipso procedit, oportet etiam concedi, quod sit sapiens sapientia quam genuit.

2. Adhuc, Augustinus : Scriptum est, I ad Corinth. I, 24 : *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam.* Sed propter hoc quod Christus est Dei virtus, conceditur quod Pater operatur per Filium. Ergo propter hoc quod Christus est Dei sapientia, debet concedi, quod Pater sapit per Filium.

3. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Pater est sapiens sapientia quam genuit. » Ergo ista concedenda est simpliciter.

4. Si quis dicat, quod Augustinus in libro *Retractationem* hoc retractavit. Contra : In libro *Retractationum* dicit sic Augustinus : « Dixi de Patre, quod ea ipse sapiens est quam genuit sapientia : sed melius hanc quæstionem in libro de *Trinitate* tractavi. » Hic nihil per hæc verba retractat. Licet enim melius dixerit in libro de *Trinitate,* tamen non dicit se male dixisse in libro LXXXIII *Quæstionum.*

5. Adhuc, Augustinus in libro XV de *Trinitate* : « Pater novit omnia in seipso, novit omnia in Filio : in seipso tamquam seipsum, in Filio tamquam verbum suum. » Ergo Pater novit omnia : sed in quo aliquis novit, illud formaliter notitia vel sapientia est qua novit : ergo Pater sapientia genita quæ est Filius, formaliter sapiens est : ergo Pater sapientia genita sapiens est.

6. Adhuc, Augustinus super Joannem in principio, et ponitur in libro I *Sententiarum*, distinct. XXV, dicit, quod « Filius est ars Patris. » Sed unusquis-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXII, Art. 3 et 4. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

que arte sua sapiens est. Ergo videtur, quod Pater Filio sit sapiens. Dicit etiam in libro XV de *Trinitate*, quod « Filius est sapientia genita. » Et videtur esse consequens, si Filio sapiens est, quod sapientia genita sapiens est.

ntra. In contrarium :

1. Disputat Magister ex verbis Augustini, in eodem capite, sic : « Si hoc est ibi esse quod sapere, non per illam sapientiam quam genuit, sapiens est Pater : alioquin non ipsa ab ipso, sed ipse ab illa est. »

2. Adhuc, Ibidem, « Si sapientia quam genuit, causa est ut Pater sapiens sit, etiam ut sit, ipsa eadem causa est illi : quod fieri non potest, nisi vel gignendo eum, vel faciendo : sed nec genitricem, nec conditricem Patris ullo modo quisque dixerit sapientiam genitam : quid enim est insanius ? »

3. Adhuc, Sapientia genita ex adjuncto supponit pro Filio. Sed, ut dicit Anselmus, intellectus non capit, quod ille qui ab alio est, idem sit cum eo a quo est : vel quod ille a quo ipse est, vice versa sit ab eo qui ab illo est : quia aliter principiatum esset principium, et esset circulus non ordo naturæ, et esset idem a seipso : quia principium principii est principium principiati, sicut causa causæ est causa causati : quæ omnia refugit intellectus : ergo non potest esse vel intelligi, quod Pater sit sapiens sapientia genita.

Solutio. Dicendum secundum Catholicam fidem, quod hæc nullo modo est est vera : Pater sapit per Filium, vel Pater est sapiens sapientia genita, sicut bene probant objectiones factæ in contrarium : quæ objectiones omnes sunt secundum verba Augustini.

Ad primum ergo dicendum, quod in præcedentibus assignata est ratio : quia scilicet hoc verbum, *sapit*, alium modum significationis vel generis habet, quam hæc verba, *diligit* vel *procedit*. Sapit enim dicit motum ad animam, et propter hoc significat qualitatem sapienti inhærentem : et talis qualitas in divinis esse et substantia est. Diligere autem vel amare dicit motum a diligente procedentem : propter quod talis motus in divinis notionalis est. Et propter hoc non est simile : quia si sapere est esse, sequitur quod diligere sit esse. Quia sapere semper essentiale est. Diligere autem secundum quod dicit motum, personale est : et secundum quod dicit habitum vel formam, essentiale est : et ideo non est simile quod inductum est pro simili.

Ad aliud dicendum, quod non est simile : quia cum dicitur, Pater operatur per Filium, opus Patris non terminatur nisi ad creaturas, quarum Filius est causa quasi media : et ideo præpositio *per*, auctoritatem notat in Patre, et subauctoritatem in Filio : quia Filius principium est creaturarum quas Pater operatur : et hoc Filius habet a Patre. Cum autem dicitur, Pater sapit per Filium, habitudo præpositionis non potest notare aliquam auctoritatem vel causalitatem ad quam Filius sit principium nisi respectu Patris. In Patre autem nullam habet rationem auctoritatis vel principii vel causæ : et ideo locutio falsa. Sicut bene dicitur, rex regit per præpositum hanc villam : et non bene dicitur, rex regnat per præpositum. Quia in prima cum dicitur, rex regit per præpositum, notatur quod regimen præpositi principium est respectu rectoris, et non respectu regis. Cum autem dicitur, regnat per præpositum, notatur quod præpositus principium sit regnandi in rege, et non respectu rectoris. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod « Pater est sapiens sapientia quam genuit, » locutio duplex est : eo quod hoc quod dico, *quam*, potest facere relationem personalem, vel simplicem sive essentialem. Si facit relationem personalem, locutio falsa est. Sensus enim est, Pater est sapiens sapientia Filio, scilicet quam genuit, hoc Ad 3.

est, Filio quem genuit: et hoc est falsum et hæreticum. Si autem faciat relationem simplicem sive essentialem, sensus est, Pater est sapiens sapientia essentiali, quæ est essentia sua, existens eadem cum sapientia quam genuit. Et hæc est vera: quia Pater est sapiens sua essentia, quæ est eadem cum Filio qui est sapientia quam genuit.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod in veritate nihil retractavit per hæc verba Augustinus: sed quia in libro de *Trinitate* determinavit, quod hæc dictio, *quam,* potest facere relationem personalem, in quo sensu falsa est locutio, quod imperitis occasionem errandi dare potuit, ideo dixit se melius dixisse.

Ad 5 Ad aliud dicendum, quod cum dicitur, Pater novit omnia in seipso, et Pater novit omnia in Filio, præpositio, *in,* non eamdem notat habitudinem. Quod patet per determinationem quam facit Augustinus. Dicit enim, quod novit omnia in se tamquam seipsum: ipse enim sibiipsi principium est et ratio cognoscendi seipsum, et Filium, et Spiritum sanctum, et omnia alia: quia omnium est principium. Cum autem dicitur, in Filio tamquam suum verbum, verbum quo dicit, non est principium cognoscendi nisi creaturas: quia illas dicit verbo: nec enim seipsum, nec Filium, nec Spiritum sanctum, sed creaturas solas dicit verbo. Et ideo cum dicit, novit omnia in Filio, quia est suum verbum, hæc distributio, *omnia,* non potest distribuere nisi pro creaturis. Tamen si quis subtiliter inspiciat, cum dicitur, Pater novit omnia in Filio, duplex est locutio: eo quod hæc determinatio, *in Filio,* potest determinare hoc verbum, *novit,* respectu suppositi sive nominativi ut sit sensus, Pater novit in Filio omnia: et sic locutio falsa est, et composita: quia tunc præpositio *in,* notat auctoritatem noscendi in Patre esse a Filio: et hoc est falsum. Vel potest determinare hoc verbum, *novit,* in comparatione ad appositum, sive ad accusativum: et sic vera est locutio: quia sic principium noscendi creaturas a Filio est: quia Filius est causa essendi. Unde sensus est, novit omnia in Filio, in quantum est suum verbum, hoc est, novit creaturas esse in Filio sicut in causa, in quantum est et principium et verbum creaturam.

Ad aliud dicendum, quod secus est in divinis et in humanis. Sapiens enim homo non est nisi arte quæ informat ipsum: et ideo ars causa est sibi ut sapiens sit et principium. In divinis autem duplex est: quia si ars essentialiter accipiatur, tunc Pater sapiens est seipso, hoc est, essentia sua. Si autem personaliter accipiatur, tunc ars dicit sapientiam quæ ab ipso procedit. Sapientia autem quæ ab ipso procedit, nemo sapiens est, formaliter loquendo, sed potius sapientia quæ procedit in ipsum. Unde magister vel doctor non est sapiens sapientia quæ procedit in discipulum, sed potius discipulus: magister autem seipso sapiens est.

Quæ objiciuntur in contrarium, de necessitate procedunt.

MEMBRUM III.

Utrum Filius sapiens sit sapientia genita vel ingenita[2] ?

Tertio quæritur, Utrum Filius sapiens sit sapientia genita vel ingenita? Quam quæstionem Magister movet in libro primo *Sententiarum*, distinct. XXXII, cap. *Post hæc solet quæri a quibusdam, Utrum Filius sit sapiens sapientia genita, vel ingenita ?*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXII, Art. 4 et 5. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

Et disputat ad eam sic : Si non est sapiens sapientia genita, nec seipso sapiens erit : quod falsum est. Seipso enim sapiens est, qui in propria natura sive essentia habet unde sapiens sit. Filius autem in essentialibus habet unde sapiens sit. Seipso ergo sapiens est.

Quod si conceditnr, objicitur in contrarium sic : Si sapientia genita sapiens est, non videtur esse sapiens sapientia ingenita : cum sapientia genita et ingenita opponantur relative. Si autem sapientia ingenita non est sapiens, cum Pater sapiens sit sapientia ingenita, videtur non esse sapiens a Patre ; quod iterum falsum est, cum a Patre habeat omnia.

Ad hanc quæstionem respondet Magister sic : Ad quod dicimus, quod una est sapientia Patris et Filii et Spiritus sancti, sicut una essentia : et tamen Filius tantum est sapientia genita, et Pater tantum est sapientia ingenita : et sapientia genita est de sapientia ingenita, vel a sapienta ingenita. Et sumit hanc solutionem ab Augustino in libro XV de *Trinitate* [1].

Sed hæc solutio videtur mirabilis : quia si Pater est tantum sapiens sapientia ingenita et in quantum est ingenita : cum per hoc ipsum quod dico, *ingenita*, sapientia trahatur ad supponendum pro persona Patris in quantum est innascibilis, per innascibile autem nihil ponatur, sed privetur origo, videbitur Pater quasi formaliter sapiens esse sapientia determinata notione : et cum essentia numquam determinetur notione, videbitur non esse sapiens sapientia essentiali : quod absurdum est : quia una est sapientia trium qua sapientes sunt, et sic sapientia essentiali quasi formaliter quilibet trium sapiens est.

Ulterius quæritur de dicto Augustini, quod ponitur in libro XV de *Trinitate*, qui dicit, quod « Spiritus sanctus est sapientia procedens de Patre, et Filio sapientia. » Hoc enim videtur non esse verum : quia, sicut habitum est, sapientia non appropriatur nisi Filio, et sic Spiritus sanctus non potest dici sapientia : sicut enim proprium unius non est proprium alterius, ita appropriatum unius non est appropriatum alterius.

Ulterius quæritur de hoc quod movet Magister in præhabita definitione, cap. *Ex prædictis constat, An scilicet Filius sit sapiens seipso, vel per seipsum ?* Quæst. 2.

Videtur enim per seipsum sapiens esse, sed non a seipso. Dicit enim Hilarius in libro IX de *Trinitate* : « Naturæ, « inquit, cui contradicis, hæretice, hæc « unitas est, ut ita per se agat Filius, ne « a se agat : et ita non a se agat, ut per se « agat. Intellige Filium agentem, et per « eum Patrem agentem. Non a se agit, « cum Pater in eo manere monstratur. « Per se agit, cum secundum nativita- « tem Filii agit ipse quæ placita sunt. » A simili dicunt quidam, quod per se sapiens est, quamvis non a se sapiens sit.

Quærit etiam Magister ulterius, quod tamen non oporteret, An una tantum sit sapientia in divinis, vel plures ? Quæst. 3.

Solutio. Dicendum, quod Filius sapiens sapientia genita sapiens est, sicut dicit Magister, et ex seipso sapiens est : quia ipse est sapientia genita. Sed cum dicitur, quod sapientia genita sapiens sit, ablativus *sapientia*, construitur in habitudine causæ quasi formalis : et hæc determinatio, *genita*, circa ablativum notat positionem originis. Omni eodem modo cum dicitur, Pater sapiens sapientia ingenita, ablativus notat quasi formam : et hoc cum additur, *ingenita*, privationem designat originis. Cum autem dicitur, sapiens est seipso, isti ablativi *se ipso* pronominales designant Solutio.

[1] S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 7.

identitatem suppositi ejus qui est sapiens, et ejus quod est sapientia genita qua sapiens est qui est sapiens. Omni eodem modo dicendum est de hac, Pater est sapiens sapientia ingenita, et Pater est sapiens seipso. Et iste est intellectus solutionis Magistri.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod sapientia in divinis dicitur essentialiter et personaliter. Quando essentialiter dicitur : tunc sapientia genita quæ est Filius, est sapientia ingenita, hoc est, non genita, quæ est essentia divina : non enim est distinctio inter essentiam et personam. Quando autem personaliter dicitur : tunc sapientia genita per adjunctum participium trahitur ad supponendum pro persona Filii, et sapientia ingenita per eamdem rationem trahitur ad supponendum pro persona Patris. Et sic verum est, quod opponuntur relative ratione adjuncti. Et sic alia est sapientia genita, et alia ingenita : sicut alia est persona Patris, et alia Filii. Sed non est concedendum, quod sapientia ingenita et sapientia genita sint alia et alia sapientia simpliciter, sed potius una et eadem sapientia : quia sapientia sine adjuncto notionali participio supponit pro sapientia essentiali. Unde sicut non sequitur, alius est Deus generans, et alius Deus genitus : ergo generans et genitus sunt alius Deus, sed potius idem neutraliter : ita non sequitur, alia est sapientia ingenita, et alia sapientia genita, ergo ingenita et genita sunt alia et alia sapientia, sed potius eadem. Relativum enim diversitatis quod est *alius* vel *alia*, diversitatem suam ponit inter participia notionalia adjuncta, et non in nomine essentiali cui adjungitur, quod est sapientia.

Ad id quod objicitur, quod essentia determinatur notione, dicendum quod hoc non est verum : imo terminus essentialis ex modo significandi inclinatus ad suppositum, ex adjuncto notionali cogitur ad standum pro supposito : et istud suppositum intelligitur determinari notione et non essentia.

Ad id quod ulterius quæritur de dicto Augustini, dicendum est, quod verum est, quod Spiritus sanctus est sapientia procedens de Patre et Filio sapientia.

Ad objectum in contrarium, dicendum quod licet sapientia appropriabilis sit Filio secundum se, et non Spiritui sancto, tamen cum sit de appropriabilibus et non appropriatis, per adjunctum potest trahi ad supponendum pro Spiritu sancto, ut cum dicitur sapientia procedens : procedere enim non convenit nisi Spiritui sancto proprie.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum est, quod procul dubio proprie loquendo Filius per se sapiens est, sed non a se. *Per se* enim proprie loquendo exclusionem dicit ejus quod est per accidens. Et ideo per se agit qui per naturam propriam sapit et agit. *A se* autem dicit exclusionem quasi efficientis sive originis : et tunc Filius non a se agit, nec a se sapit : quia in omnibus talibus principium et originem habet Patrem : sicut ipse dicit, Joan. xiv, 10 : *Pater in me manens, ipse facit opera.* Et, Joan. vii, 16 : *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me.*

Ad id quod ulterius quærit Magister, An una sit sapientia vel plures ? Dicit Magister et bene, quod indignum est responsione. Omnibus enim etiam parum peritis in theologia notum est, quod relationes sive proprietates non distinguunt essentiam, sed personas tantum. Unde sicut una est deitas trium, ita una sapientia et una bonitas. Et per hoc quod dicitur, *sapientia genita, et sapientia ingenita,* non agitur in pluralitatem secundum rem, sed in plures modos significandi tantum, per quod plures modos cogitur ad supponendum pro diversis, licet res sit eadem.

MEMBRUM IV.

De verbo Apostoli ad Romanos, xi, 36 : Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.

Deinde quæritur de verbo Apostoli, ad Roman. xi, 36 : *Ex ipso*, *et per ipsum*, *et in ipso*.

1. Ubi dicit Augustinus, quod *ex ipso* dicit propter Patrem, *per ipsum* propter Filium, *in ipso* propter Spiritum sanctum.

In contrarium autem hujus est quod dicit Ambrosius in libro de *Spiritu sancto*, ubi tractat idem, sic dicens : « Hæc tria, *Ex ipso*, *per ipsum*, *et in ipso sunt omnia*, quæ verbum esse diximus : eamdem enim vim habent omnia hæc in ipso, et per ipsum, et ex ipso, et cum ipso, et unum in his atque simile omnino et non contrarium intelligitur.

2. Adhuc, Si per habitudines harum præpositionum causa notatur, cum unus modus causandi sit in omnibus tribus personis, videtur quod et *ex* et *in* et *per* referantur ad omnes tres personas æqualiter.

Solutio. Dicendum est, quod si attendatur substantia causalitatis, tunc procul dubio,sicut dicit Ambrosius, hæc ad omnes tres personas referuntur æqualiter : quia sic omnia sunt ex Patre, per Patrem, et in Patre : et omnia sunt ex Filio, per Filium, et in Filio : et omnia sunt ex Spiritu sancto, per Spiritum sanctum, et in Spiritu sancto. Si autem attendatur modus causalitatis, tunc *ex* dicit rationem principii primi, quod non est ab alio, sed ab ipso est alius : et cum Pater in ordine naturæ sit principium non de alio de quo alius, per hunc modum significandi appropriatur ei *ex*. Et similiter cum *per* dicat habitudinem mediæ causæ et quasi instrumentalis, sicut dicimus, iste percutit per baculum, vel ædificat per securim : media autem causa mota sit ab alia et moveat aliud : sic accedit ad Filium, qui est ab alio a quo alius. Et cum præpositio *in* dicat continentiam vel conservationem : continentia autem et conservatio bonitatis sint et amoris, quæ appropriantur Spiritui sancto : sic habitudo præpositionis *in* accedit ad Spiritum sanctum. Ideo dicit Augustinus, quod *ex ipso* dicit propter Patrem, *per ipsum* propter Filium, *in ipso* propter Spiritum sanctum.

Quod autem *ipso*, dicit et non *ipsis*, notat unitatem essentiæ. Fiunt enim septem modis in Scriptura et notantur distinctiones personarum. Primo significatione, ut Pater, et Filius,et Spiritus sanctus. Secundo, suppositione per adjunctum, ut Deus de Deo, sapientia de sapientia. Tertio, consignificatione numeri pluralis, ut, Genes. iii, 5 : *Eritis sicut dii*, hoc est, divinæ personæ. Quarto, connotatione, ut in his verbis, mittere, mitti, dare, dari, in quibus per connotationem distinguitur missus a mittente. Quinto, modo loquendi, ut in Psalmo xxxii, 6 : *Verbo Domini cœli firmati sunt*. Ubi ex modo loquendi, quia obliqui transitivi sunt, notatur quod *Domini* dicit propter Patrem, et *verbo* propter Filium. Sexto, numero verborum, ut, Isa, vi, 3 : *Sanctus*, *sanctus*, *sanctus*. Ubi non invenitur ratio quare ter dixerit *sanctus*, nisi propter tres personas. Septimo, verborum ordine, ut in Psalmo lxvi, 7 et 8 : *Benedicat nos Deus Deus noster ! Benedicat nos Deus*. Ubi ex ordine primum *Deus* notat Patrem qui non est ab alio, secundum *Deus* notat Filium qui ab alio est. Et cum subdit : *Benedicat nos Deus*, notat Spiritum sanctum qui est a Patre et Filio. Et cum subjungit : *Et metuant eum*, et non *eos*, notat unitatem essentiæ in tribus.

TRACTATUS XIII.

DE NOMINIBUS QUÆ TEMPORALITER DEO CONVENIUNT.

Consequenter quærendum est de his quæ temporaliter Deo conveniunt, quæ licet significent divinam essentiam, tamen connotant effectum in creatura : qui effectus dependentiam et respectum habet ad Deum, qui intelligi non potest sine correspectu in Deo : et ideo ex tempore Deo conveniunt, ut Deus, dominus, creator, causa, et hujusmodi.

Quæruntur igitur quinque, quorum primum est de hoc nomine, *Deus.*

Secundum, De hoc nomine, *Dominus.*

Tertium, De hoc nomine, *Creator.*

Quartum, De hoc nomine, *Causa.*

Et quintum, De tribus causis quæ sigillatim Deo conveniunt.

QUÆSTIO LI.

De hoc nomine, *Deus.*

Ad primum objicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Deitas est quæ omnia videt, providentia et bonitate perfecta omnia circumspiciens et continens, et in seipsa implens, et excedens omnia providentia ipsa utentia, » sive fruentia, secundum aliam translationem. Ubi dicit Maximus in commento : Hoc nomen, θέος derivatur a verbo Græco θεωρέω-ῶ, id est, *video*, sive *contemplor*, sive *considero* : vel a verbo θέω, quod est *curro* : quia et omnia conspicit, et omnia providentia circumit. His addit Damascenus, quod etiam derivatur a verbo Græco θειοῦν quod est *ardere.* Et inducit illud Deuteronomii, iv, 24 : *Dominus Deus tuus ignis consumens est.*

Ex his accipitur, quod hoc nomen, *Deus*, ab operatione compositum est : quia scilicet providet omnibus : quæ pro-

visio a Philosophis *cura* vocatur : quæ cura quia fieri non potest nisi impleat receptivas potentias creaturarum, quæ vacuæ sunt nisi bonitatibus a Deo influentibus impleantur, et impletæ conserventur et contineantur, ideo additur, quod sicut existens circumit omnia in omnibus et conservans et continens : quod quia non fit nisi ex amore et zelo, ideo additur, quod ignis est consumens malitiam creaturæ. Consumit autem bonitatem immittendo, et a defectu purgando : et sic perfecta operatio a qua imponitur hoc nomen *Deus*, est ex ardore amoris omnibus providere, ad omnia currere ex zelo amoris, et nihil relinquere imperfectum in quantum capax est suæ bonitatis. Hæc autem operatio si secundum actum accipiatur, constat quod non nisi ex tempore Deo convenit. Hoc ergo nomen, *Deus*, non dicitur de Deo nisi ex tempore.

tra. Quod si concedatur,

1. In contrarium est quod dicitur, Baruch, IV, 7 : *Exacerbastis eum qui fecit vos, Deum æternum.*

2. Adhuc, I ad Timoth. I, 17 : *Soli Deo honor et gloria.* Et, ibidem, VI, 16 : *Qui solus habet immortalitatem.* Glossa, hoc est, æternitatem. Ab æterno ergo Deus est : ergo Deum esse non convenit ex tempore.

1. Adhuc, Magister in distinctione IV primi libri *Sententiarum* ex verbis Augustini disputat, An ab æterno Deus Deum genuit, aut se Deum, aut alium Deum. Quæ omnia nihil essent, nisi Deus esset ab æterno. Non ergo convenit ex tempore.

2. Adhuc, De ipsa disputatione Magister in *Sententiis* quærit : objicit enim sic : Si Deus Deum genuit : aut genuit se Deum, aut alium Deum. Si se Deum : inconveniens est : dicit enim Augustinus, quod nihil seipsum generat. Si alium Deum : ergo alius Deus est Pater, et alius Deus est Filius.

Contra hoc est quod dicitur, Sed contra.

1. In symbolo Athanasii : « Et tamen non tres dii, sed unus est Deus. » Unus autem Deus non est alius et alius.

2. Adhuc objicit sic : Si Pater Deus genuit Filium Deum : aut genuit Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si genuit Deum qui est Deus Pater, sequitur quod idem seipsum genuit, quod est inconveniens. Si genuit Deum qui non est Deus Pater, sequitur quod Filius et Pater non sunt unus et idem Deus, quod etiam est inconveniens.

Adhuc, Juxta hoc quæritur de hujusmodi locutionibus, Deus est, et ille non est trinitas. Quæst. 2.

1. De his enim disputat Præpositivus et disputat sic : Pater est, et ille non est trinitas : ergo Deus est, et ille non est trinitas. A simili ergo, Socrates non est Plato : sequitur, ergo homo non est Plato, vel quidam homo. Ergo similiter Pater non est Filius : et Pater est Deus : ergo Deus non est Filius.

2. Adhuc, Cum dicitur, Deus est, et ille non est trinitas : constat, quod pronomen certam vult significare personam, et pro proprio nomine poni : sed de certa persona vera est propositio : Pater enim est Deus, et ille non est trinitas : ergo videtur, quod Deus est, et ille non est trinitas : ergo ulterius Deus non est trinitas.

Quod si concedatur, contra est, Sed contra.

1. Quod dicit Augustinus in libro VII de *Trinitate* [1] : « Recte ipse Deus trinitas intelligitur cum dicit Apostolus [2] : *Soli Deo honor et gloria.* » Ergo Deus est ipsa trinitas.

2. Adhuc, Augustinus in libro III contra Maximinum : « In verbis illis Apostoli, I ad Timoth. VI, 15 : *Beatus et solus*

[1] S. Augustinus, Lib. VII de Trinitate, cap. 9.

[2] I ad Timoth. I, 17.

potens, unus et solus verus Deus qui est ipsa trinitas, intelligitur [1]. »

3. Adhuc, Augustinus in sermone de *fide* : « Credimus unum verum Deum unam esse divini nominis trinitatem. » Hæc ergo vera est, Deus est trinitas.

In contrarium tamen hujus

1. Objicit Porretanus. Dicit enim, quod terminus positus in subjecto stat pro supposito et non pro significato, nisi secundum quod significatum accipitur in supposito : et ideo hæc est falsa, homo est omnis homo. In prædicato autem positus stat pro significato : unde hæc est vera, omnis homo est homo. A simili ergo cum dicitur, Deus est trinitas, iste terminus, *Deus*, pro supposito stat, et de quolibet supposito falsa est : hæc enim falsa est, Pater est trinitas, et similiter hæc, Filius est trinitas, eodem modo hæc, Spiritus sanctus est trinitas : ergo et hæc, Deus est trinitas, similiter est falsa.

2. Adhuc, Dicunt et Boetius et Augustinus in libris suis *Trinitate*,quod omne nomen dictum de Deo, dicitur secundum substantiam, vel secundum ad aliquid. Hoc nomen, *Trinitas*, dictum est de Deo : et non est dictum secundum ad aliquid : ergo secundum substantiam : sed omne quod dicitur secundum substantiam, ut iidem dicunt, Boetius scilicet et Augustinus, dicitur de qualibet persona sigillatim in singulari, et de omnibus simul, non pluraliter, sed singulariter : ergo a destructione consequentis, si aliquod nomen substantiam significans non dicitur sigillatim de qualibet persona, falso attribuitur Deo : constat autem, quod hæc falsa, Pater est trinitas, et similiter falsa est hæc, Filius est trinitas, et hæc, Spiritus Sanctus est trinitas : ergo et hæc, Deus est trinitas.

Quæst. 3. Ulterius quærunt quidam de multiplicitate hujus nominis, *Deus*, secundum quod dicitur de eo qui per essentiam Deus est, et de eo qui participative Deus est, et de idolo quod nuncupative Deus est, utrum sit multiplicitas univoci vel æquivoci vel analogi ?

Ulterius inquirunt de consignificato, Utrum habeat plurale, vel non ? Sed quia in præhabitis multa sunt dicta de hoc, ideo ista quæsita sufficiant.

Solutio. Dicendum, quod hoc nomen, *Deus*, secundum Dionysium et Damascenum ab operatione dictum est. Sed duo in nomine considerantur, scilicet substantia quæ nominatur,et qualitas a qua nomen imponitur. Propter quod etiam dicitur, quod nomen significat substantiam cum qualitate. Et si attenditur substantia quæ nominatur hoc nomine, *Deus* : tunc hoc nomen, *Deus*, significat essentiam divinam in habente, sicut hoc nomen, *homo*, humanitatem significat in homine : et hoc nomen, *Deus*, non significat nisi æternum. Si autem attenditur qualitas operationis a qua imponitur, illa potest considerari dupliciter, scilicet prout est in causa prima quæ præhabet eam, et simpliciter habet, et eminenter habet, et perfecte secundum facultatem esse et potestatem et habitum : et sic iterum non dicit nisi æternum, sicut dicimus de sole, quod lucet in seipso quamvis nulli influat lucem. Si autem acccipiatur secundum actum qualitas operationis : tunc verum est, quod non nisi ex tempore Deo convenit : non enim providet et circumit secundum actum, nisi creatis jam existentibus, quæ non existunt nisi ex tempore.

Et per hoc patet solutio ad prima quæsita.

Ad id quod ulterius quæritur de disputatione Magistri in *Sententiis*, dicendum est, quod Magister satis convenienter solvit illam disputationem : supponit enim, quod hoc nomen, *Deus*, ex modo A

[1] S. Augustinus, Lib. III contra Maximinum, cap. 9.

significandi significat essentiam divinam, et supponit indifferenter pro persona : et ideo quandoque stat pro una persona ex adjuncto, ut cum dicitur, Deus generans, vel Deus genitus, vel Deus procedens : quandoque pro duabus ex adjuncto, ut cum dicitur, Deus est spirans : quandoque pro tribus communiter, ut cum dicitur, Deus trinitas. Supponit etiam regulam Grammatici, quod relativum identitatis refert et suppositum et significatum sui antecedentis. Unde ad veritatem hujus, Socrates et Plato sunt idem homo, exigitur, quod Socrates et Plato sint idem suppositum, et eamdem numero habeant humanitatem.

Et si objicitur quod dicit Porphyrius, quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Dicendum, quod hoc verum est, participatione speciei, et non simpliciter. Et si sic arguatur : participatione speciei plures homines sunt unus homo : ergo plures homines sunt unus homo. Incidit fallacia secundum quid ad simpliciter. Dicit ergo Magister, quod cum dicitur, Deus genuit, ergo se, vel alium Deum genuit, quod neutrum sequitur. Se enim genuit, non sequitur : quia pronomen *se* quærit identitatem suppositi : quod non potest esse : quia generans et genitus non sunt idem suppositum. Alium autem Deum genuit, non sequitur : quia relativum diversitatis quærit diversitatem significati sicut suppositi : et hoc etiam non est verum : quia generans et genitus ejusdem sunt divinitatis. Et similiter non sequitur : ergo eumdem Deum vel alium Deum. Et ideo dicit, quod cum dicitur, alium Deum genuit, quod si hoc adjectivum, *alium*, accipiatur adjective, tunc rem suam ponit circa suum substantivum quod est Deus : et sic falsum est, quod alium Deum genuit : quia Pater et Filius, generans et genitus, sunt unus Deus. Si autem intelligatur substantive substantivatum per subintellectum articulum præpositivum : tunc rem suam non ponit circa hunc terminum, *Deum*, sed stat in seipso alietatem ponens in suppositis suis : nec construitur cum hoc nomine, *Deum*, ut adjectivum cum substantivo, sed cum eo habet appositivam constructionem vel quasi appositivam, ut sit sensus, genuit alium Deum, hoc est, alium qui est Deus.

Similiter dicendum est de hoc, genuit Deum qui est Deus Pater, vel qui non est Deus Pater. Vult Magister, quod si hoc quod dico, *qui est Deus Pater* vel *qui non est Deus Pater*, sit quasi circumlocutio unius termini et vice unius dictionis, ita quod quasi dictionaliter stet ibi pro Patre, quod tunc affirmativa falsa sit, hæc scilicet, genuit Deum qui est Deus Pater : et in eodem sensu negativa vera, scilicet hæc, genuit Deum qui non est Deus Pater. Si autem hoc quod dico, qui est Deus Pater, pro oratione sumatur, vult Magister, quod adhuc sit dupliciter : quia hoc relativum, *qui*, cum hoc termino, *Deus*, potest referri ad subjectum, et cum hoc nomine, *Pater*, quasi appositivam habere constructionem : et sic est sensus, genuit Deum qui est Deus Pater, hoc est, qui Deus est Pater : et in hoc sensu affirmativa vera est, nec negativa falsa. Vel hoc relativum, *qui*, cum hoc quod dico *Pater*, potest ut prædicatum referri ad subjectum : et sic falsa est affirmativa, et negativa vera : sensus enim est, genuit Deum, qui Deus genitus est Pater Deus.

Ad id quod ulterius quæritur de hac propositione, Deus est, et ille non est trinitas, sine præjudicio videtur dicendum, quod tales locutiones falsæ sunt. Et hoc est ideo, quia hoc nomen, *Deus*, significat essentiam : sed ex modo significandi, quia scilicet significat eam ut quod est, et non ut quo est, indifferenter et in communi supponit personam, et aliquando unam, et aliquando duas, et aliquando tres, ut dictum est. Et propter hoc hæc est vera, Deus est trinitas. Et Ad quæst. 2.

licet pronomen discretionem notet et certam personam, tamen ad hanc discretionem et certitudinem sufficit persona secundum quod in grammaticis accipitur ubi dicitur, prima persona est quæ loquitur, secunda ad quam loquitur, tertia de qua loquitur, secundum quod quælibet res discreta et certa de qua fit sermo, persona est. Unde cum essentia significata in hoc nomine, *Deus*, res discreta et certa sit : et hoc pronomen, *ille*, referatur ad hunc terminum, *Deus*, prout est res discreta et certa, et non prout est rationalis naturæ substantia individua : sensus hujus, Deus est, et ille non est trinitas, est idem cum hac, Deus est, et Deus non est trinitas : et propter hoc falsa est : et hoc apparet quando antecedens ponitur loco relativi.

Ad id quod ad improbandum inducit Præpositivus, quod in omnibus processibus illis est mutatio prædicamenti et fallacia figuræ dictionis . Cum enim dicitur, Pater est Deus, et ille non est trinitas, supponit Deus ut quis : et cum infertur : ergo Deus non est trinitas : supponit Deus ut quod : et sic mutatur quis in quod. Nec potest dici, quidam Deus non est trinitas : quia non potest dici particulariter quod non est commune partitum sive participatum. Deus autem non dicit commune partitum : quia totum quod est Deus, est Pater et Filius et Spiritus sanctus : et ideo Pater et Filius et Spiritus sanctus quidam Deus dici non possunt. Et ideo non est simile quod inductum est de suppositione hominis et de suppositione Dei : homo enim supponit et indefinite et particulariter et discrete per adjunctum pronomen : hoc autem nomen, *Deus*, simpliciter supponit pro essentia divina, secundum quod est in habente, sive secundum quod significatur ut quod est. Et quia sic non repugnat ab eo hoc prædicatum, *trinitas*, ideo communiter dicunt Sancti, quod Deus est ipsa trinitas, et quod trinitas est unus et solus verus Deus.

Hoc modo loquuntur auctoritates in oppositum inductæ.

Ad dictum Porretani dicitur, quod Porretanus deceptus fuit in hoc, quod credidit, quod hoc nomen, *Deus*, similem suppositionis modum haberet sicut hoc nomen, *homo*, vel aliud nomen appellativum : quod non est verum, ut jam patuit. Unde si ita esset, quod una numero humanitate omnis homo esset homo, hæc esset vera, unus homo est omnis homo, et similiter hæc, homo est omnis homo. Et hæc est causa, quia quælibet persona indivisam et totam habet deitatem. Ideo istæ veræ sunt, unus solus Deus est trinitas, et Deus est trinitas. Et quando arguit sic : Pater Deus non est trinitas, Filius Deus non est trinitas, Spiritus sanctus Deus non est trinitas : ergo Deus non est trinitas : fit mutatio prædicamenti, et mutatur quis in quod. Ad obj

Ad id quod objicit per Boetium et Augustinum, facile solvitur per ea quæ dicta snnt in quæstione de hoc nomine, *trinitas*. Ibi enim dictum est, quod hoc nomen, *trinitas*, relativum est intrinsecus : et ideo licet sub hoc nomine, *trinitas*, non referatur ad aliud, tamen sub forma collationis significat personas quæ referuntur ad invicem : et ideo non est nomen essentiale, sed ad aliquid, quod propter formam collationis a qualibet persona removetur sigillatim : et tamen quia una est natura deitatis in tribus, ideo prædicatur de eo quod naturam significat ut quod est. Ad ob

Ad id quod ulterius quæritur de multiplicitate hujus nominis, *Deus*, dicendum, quod sicut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, « sanctos et reges et dominos et deos vocant eloquia in singulis principaliores ornatus, per quos secundi ex Dei donis accipientes illorum distributis simplicitatem circa suiipsorum differentias multiplicant, quorum varietatem primi provisive et deformiter ad unitatem suiipsorum congre- Ad

gant[1]. » Ex quo accipitur, quod si hoc nomen, *Deus*, a qualitate sive proprietate singulari et incommunicabili divinæ naturæ imponitur : tunc hoc nomen, *Deus*, omnino æquivocum est ad Deum dictum essentialiter, et participative, et nuncupative, nisi hoc modo quo omne æquivocum ad univocum reducitur : sicut patet in hoc nomine, *canis*, quod æquivocum est,sed tamen quia imponens nomen commune, aliqua affectus fuit proprietate communi, quando nomen commune imposuit, et sic per respectum ad unum imposuit unum nomen, sicut ad esse mordax respiciendo, imponitur hoc nomen, *canis*, omnibus mordacibus : ideo æquivocum ad univocum reducitur. Si autem imponitur hoc nomen, *Deus*, a communi qualitate quæ communicabilis est, secundum quod præstantiores sive principaliores ornatus participantes deos dicimus :tunc nihil prohibet hoc nomen, *Deus*, secundum prius et posterius dici, hoc est, per analogiam. Et sic per prius dicitur Deus essentialiter. Secundo autem dicitur Deus participative : quia scilicet participant præstantiores ornatus tales qui *dii* dicuntur. Et sic dicitur, Exodi. VII, 1 : *Constitui te deum Pharaonis*. Et, Exod. XXII, 28 : *Diis non detrahes*. Et secundum opinionem philosophicam in secunda parte *Timæi* Platonis de planetis dicitur : « Dii deorum quorum opifex paterque ego sum.» Et hoc si non secundum veritatem, sed secundum opinionem falsam nuncupantur, dicitur Deus nuncupative, ut idolum.

Ad id quod ulterius quæritur, patet solutio per idem : quia si a proprietate singulari hoc nomen, *Deus*, imponitur, impossibile est ut significetur pluraliter. Si autem imponitur a proprietate communicabili per prius et posterius, nihil prohibet habere plurale. Et hæc quidem in prioribus satis determinata sunt [2]. Ad quæst. 4

QUÆSTIO LII.

De hoc nomine, *Dominus*, utrum sit essentiale[3] ?

Secundo, quæritur de hoc nomine, *Dominus*, de quo

1. Dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Dominatio est non pejor excessus tantum, sed omnis et pulchrorum et bonorum perfecta et omnimoda possessio, et vera et cadere non valens fortitudo. Unde et ab eo quod est dominium facere, dicitur dominatio et dominus et dominans. » Nihil continetur in hac definitione quod personæ conveniat in respectu ad personam.

Pejores enim sicut subditos excedere nulli personæ convenit respectu alterius : eo quod in præhabitis probata est inter personas omnimoda æqualitas.

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 12.

[2] Cf. Supra, Quæst. 29, Membri 1 Art. 1 et 2.

[3] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXX, Art. 3. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.]

Item, Perfecta et omnimoda possessio pulchrorum et bonorum, æqualiter convenit tribus personis. Et dicitur in hoc *perfecta et omnimoda*, quia simpliciter et in uno essentiali bono omnia possidet, et ad nutum habet : et hoc æqualiter convenit tribus.

Similiter tertium quod additur : « Vera et cadere non valens fortitudo, » æqualiter convenit tribus.

Et sic videtur, quod hoc nomen, *Dominus*, essentiale nomen sit.

2. Adhuc, in Psalmo LXVII, 5 : *Dominus nomen illi.* Constat, quod non est nomen personarum. Relinquitur ergo, quod sit essentiale : non enim dicitur per translationem, sed per veritatem de Deo.

3. Adhuc, Deuter. VI, 4, et in multis aliis locis : *Dominus Deus noster, Dominus unus est.* Quod, ut constat, non dicitur nisi ratione essentiæ. Videtur ergo, quod nomen essentiale sit.

4. Adhuc, Ambrosius : « Deus est nomen naturæ : Dominus autem nomen potestatis. » Potestas autem essentialis est et una trium personarum. Ergo hoc nomen, *Dominus*, videtur esse essentiale.

5. Adhuc, In symbolo Athanasii : « Et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus. » Quod non esset, nisi Dominus essentiale esset nomen. Ex omnibus his relinquitur, quod Dominus nomen essentiale sit : et si essentiale est, videtur ab æterno convenire, et non ex tempore : ab æterno ergo convenit, et non ex tempore, ut videtur.

6. Adhuc, Augustinus in libro VI de *Trinitate* : « Cum quæritur, cujus rei ab æterno fuerit dominus, si creatura non fuit ab æterno? non audeo præcipitare sententiam. Nam et meipsum intueor, et recolo scriptum esse : Quis potest scire consilium Domini : aut quis potest cogitare quid velit Dominus [1]? » Ex hoc relinquitur, quod Dominus sit ab æterno, et quod hoc nomen, *Dominus*, sit essentiale.

Quod si concedatur, in contrarium est — Sed contra.

1. Quod inducit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XXX : « Si Dominus non dicitur nisi cum habere incepit servum, etiam ista appellatio relativa, *Dominus*, ex tempore est Deo. Non enim sempiterna creatura est, cujus ille dominus est. Ergo dominum esse non sempiternum habet, ne cogamus etiam creaturam sempiternam dicere : quia ille sempiterne non dominaretur, nisi etiam ista sempiterne famularetur. Sicut autem non potest esse servus qui non habet dominum, sic nec dominus qui non habet servum. » Hæc sunt verba Augustini de verbo ad verbum in libro V de *Trinitate* [2]. Et ex his concluditur, quod hoc nomen, *Dominus*, non convenit ab æterno.

2. Adhuc, Augustinus facit objectionem et quæstionem in libro V de *Trinitate*, et dicit sic : « Quisquis exstiterit qui æternum Deum solum dicat, tempora vero non esse æterna propter varietatem et mutabilitatem, sed tamen tempora non in tempore esse cœpisse, quia erat tempus antequam inciperent tempora : et ideo non in tempore accidere Deo ut dominus esset, quia ipsorum temporum dominus erat, quæ utique non in tempore esse cœperunt : quid respondebit de homine qui in tempore factus est? cujus utique dominus non erat antequam esset. Certe ut dominus hominis esset, ex tempore accidit Deo. Et ut omnis amoveatur controversia, certe ut tuus dominus esset aut meus, qui modo esse cœpimus, ex tempore habuit. »

3. Adhuc, Constat quod *dominus* est relativum superpositionis. Relativa au-

[1] Vulgata habet, Sapient. IX, 13 : *Quis hominum poterit scire consilium Dei ? aut quis poterit cogitare quid velit Deus ?*

[2] S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap. 16.

tem posita se ponunt, et perempta se perimunt. Ergo videtur, quod statim ut dominus est, inferiora sint quibus dominetur : sed hæc non sunt ab æterno : ergo nec dominus est ab æterno.

Quæst. 1. Ulterius quæritur de dicto Augustini qui dicit : « Quod dominus omnium rerum est, ex tempore cœpit esse. »

Hoc enim videtur falsum.

1. Dicit enim Isidorus, quod quatuor sunt coæquæva, scilicet tempus, cœlum empyreum, materia prima, et angelica natura. Si autem coæquæva sunt, unum non est ex alio. Ideo dicit Augustinus, quod « ideo dominus temporis non est ex tempore, quia non erat ante tempus in quo tempus fieret. » A simili ergo si tempus et materia prima coæquæva sunt, non erat prius tempus in quo inciperet esse materia prima : et sic non erat dominus primæ materiæ ex tempore : et sic falsum est quod dicit Augustinus, quod sit dominus omnium rerum creatarum ex tempore.

2. Adhuc, Si quatuor sunt coæquæva, videtur non esse magis ratio quare sit dominus cœli, et angeli, et primæ materiæ ex tempore, quam e converso dominus temporis ex cœlo et prima materia et angelica natura.

3. Adhuc, Augustinus concedit hanc, quod est dominus temporis cum tempore, et quod hæc præpositio, *cum*, notat associationem. Videtur etiam dici debere e converso, quod tempus cœpit cum domino : et hoc videtur esse inconveniens : quia sic notaretur, quod dominus inciperet esse : quod falsum est.

Quæst. 2. Ulterius quæritur de respectu superpositionis qui significatur in hoc nomine, *Dominus*, utrum sit creatus, vel increatus ?

1. Si enim est creatus et dicitur de Deo, videtur quod aliquid creatum dicatur de Deo, quod falsum est. Si autem est increatus, sequitur quod sit æternus : et quod est æternum, ex tempore non cœpit : et sic falsum est quod dicit Augustinus, « quod ex tempore incepit esse dominus. »

2. Adhuc, Quidquid incepit esse, creatum est : divinum incepit esse, ut dicit Augustinus : ergo videtur, quod divinum quo Deus dominus est, creatum sit. Sed sicut ab albedine is qui albus est, habet quod albus sit : sic a dominio is qui dominus est, habet quod dominus sit : et sic a creatura habet Deus, quod dominus sit, quod valde impium est dicere.

Ulterius quæritur de dicto Magistri in *Sententiis*, ubi dicit, quod accidit Deo dominum esse, non per accidens quod insit Deo, sed per accidens quod insit creaturæ. Et sic videtur, quod respectus quo Deus dominus est, insit creaturæ ad Deum relatæ. Quæst. 3.

Quod dictum valde mirabile videtur.

1. Ille enim respectus, aut est creatus, aut increatus. Si creatus : cum omni creaturæ respectus sit ad creatorem, illi respectui inerit alius respectus : et de illo respectu iterum quæritur, utrum creatus vel increatus sit ? Et si creatus est, habebit alium respectum : et sic ibitur in infinitum. Similiter si dicitur, quod est increatus : tunc sequitur, quod aliquid increatum formaliter insit creato, quod est hæreticum.

2. Adhuc, Ille respectus non potest intelligi nisi cointelligatur correspectus ejus. Relativa enim in se invicem sunt per intellectum et rationem diffinitivam. Sed cum relativa sint opposita, impossibile est, quod isti oppositi respectus sint in eodem. Si ergo famulatus vel subjectio est in creatura, superpositio et dominium est in creatore. Et sic non per accidens quod accidit creaturæ, dominus est, ut dicit Magister in *Sententiis*, sed per accidens quod sibi accidit, ut videtur.

3. Ad hoc quidam dixerunt, quod omnes hujusmodi respectus creaturæ sunt et creati sunt, et de Deo non prædican-

tur nisi per causam : sicut cum dicitur, medicina est sana, quia scilicet causa est sanitatis. Sed ista solutio stare non potest : quia cum dicitur, Deus est dominus, nec in principali significato, nec in connotato significatur aliquod creatum a Deo : sed potius significatum est divina essentia, connotatum autem dominium, quod est respectus superpositionis quo quasi formaliter Deus dominus est : et hoc in Deo etiam est divina essentia. Unde Boetius in libro de *Trinitate* : « Dominium est potestas coercendi, quæ in Deo divina essentia est. » Non ergo per causam dictum est, Deus est dominus.

4. Propter hoc Porretani dixerunt, quod dominium dicit respectum assistentem in Deo, non insistentem : distinguunt enim inter subsistens, existens, insistens, et assistens. *Subsistens* dicunt esse, quod sibi ad esse sufficit et alio non indiget, sicut est divina essentia. *Existens* autem dicunt esse, quod alio quodam ut causa indiget ex quo sit, sicut causatum et creatum. *Insistens* autem dicunt esse, quod ad aliud fluit ut ad subjectum in quo insit. *Assistens* vero dicunt, quod non inest, sed per habitudinem alicujus extrinseci dicit respectum unius ad alterum. Sicut relativa quorum esse est ad aliud. Et tales respectus dicunt esse in his nominibus, dominus, et creator. Et ideo dicunt Boetium dicere, quod relatio non addit, nec mutat, nec minuit in eo in quo est. Et Philosophus in V *Physicorum* dicit, quod motus vel mutatio non est in relatione : » quod intelligunt tam de motu per se, cujus sex sunt species, quam de motu per accidens, qui in omnibus est, ut dicit Philosophus in I *Physicorum*. Dicunt enim, quod si relatio prædicaret aliquid inhærens vel insistens, quod motus esset ad aliud : sicut de non albo fit album, et de non causato causatum, et de non existente hic, existens hic, et de non agente agens, et de non patiente patiens, et de non cappato cappatus, et de superiore inferior : sed quia nihil insistens prædicat vel inhærens, et nihil addit vel minuit vel mutat, ideo non dicit nisi assistens extrinsecus, et hoc est respectus habitudinis ad aliud, et hoc est potius ratio quam res, et potius est in comparatione quam in comparatis.

Sed contra hoc est, quod licet in relatione non sit motus, tamen ex motu causatur relatio, sicut ex generatione pater, et (sicut dicit Augustinus) ex aliqua mutatione voluntatum fit, quod amicus est : cum enim amare incipit, amicus est : et similiter ex mutatione contrahentium et pactis causatur, quod nummus pretium sit vel pignus, secundum quod dicit Aristoteles in V *Ethicorum*, quod « nummus est fidejussor futuræ necessitatis. « Cum autem dicitur Dominus Deus, tria dicuntur, superpositio scilicet, causa superpositionis, quæ est perfecta et omnimoda possessio pulchrorum et bonorum, et potestas coercendi vel continendi subjectam creaturam, quæ intelligitur in hoc, quod est vera et cadere non valens fortitudo, sive (ut alia translatio habet) immutabilis firmitas. Quæ omnia in Deo sunt, et sunt essentia divina : et ideo divinum non potest dicere tantum assistentem, habitudinem, sed etiam illud quod in Deo essentialiter est et essentia divina.

Et quia circa hoc magnorum sunt diversæ opiniones, ut melius intelligatur veritas, inquiratur ulterius, Si creator refertur ad creaturam [1] ?

Videtur enim, quod non.

1. Dicit enim Dionysius, quod in causato et causa non recipimus reciprocationem : causatum enim ad causam refertur, et non e converso. Cum ergo creator sit causa, et creatura causatum, licet

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXX, Art. 5. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

creatura referatur ad creatorem, non tamen e converso creator refertur ad creaturam.

2. Adhuc, Quod refertur ad aliquid, dependet ad illud et non finitur nisi ad ipsum : Deus autem ad nihil dependet, nec finitur ad aliquid extra se, cum infinitus sit : ergo videtur, quod ad nihil refertur.

Contra. Sed in contrarium est, quod

1. Cum dico, Deus est dominus, vel Deus est creator : aut prædico aliquid absolute, aut prædico in habitudine ad aliud. Si prædico absolute : tunc falsum dicit Augustinus : dicit enim, quod dominus et creator dicunt relationem ad aliud, sicut nummus dicitur pretium ad aliud. Si autem prædico quod est in habitudine : tunc quæratur, In quo sit illa habitudo sive respectus? Si enim dicatur esse in Deo : tunc cum ex tempore conveniat Deo esse dominum et creatorem, et non ab æterno, et incipiat esse in Deo, ut dicit Augustinus, videtur aliquid mutationis fieri in Deo, quod omnino hæreticum est. Si vero est in creatura, hoc non videtur posse stare. Oppositus enim respectus in creatura est : et oppositi respectus non possunt esse in eodem simul : oportet ergo, quod respectus qui importatur per dominum, in Deo sit.

2. Adhuc, Augustinus in quinto de *Trinitate* : « Deus dominus est, sicut nummus pretium est per relationem quæ est in ipso[1]. » Ergo et Deus dominus est per relationem quæ est in ipso.

3. Adhuc, Nummus pretium est per relationem quæ accidit ei : ergo et Deus dominus est per relationem quæ accidit ei, si verum dicit Augustinus, et si simile est quod inducit pro simili.

4. Adhuc, Habitudo relativorum talis est, quod utrumque refertur ad alterum, et respectus unius non est respectus alterius. Si ergo inter Deum dominum et subjectam creaturam tales duo sunt respectus : si respectus servitutis est in creatura, erit superpositionis respectus in creatore.

5. Adhuc, Cum dicitur, Deus est dominus, relativum in recto prædicatur de Deo. Illi autem inest relatio, de quo relativum in recto prædicatur. Ergo videtur, quod relatio quæ importatur per hoc nomen, *Dominus*, sit in Deo et non in creatura.

Solutio. Solutio. Notandum, quod inter Philosophos semper fuit disputatio de *relativis*. Quidam enim dicunt relationem non esse differentiam entis vel speciem, nec esse aliquod prædicamentum : eo quod omne prædicamentum species entis est, quod additum alii vel auget, vel minuit, vel mutat in ipso : relatio autem adveniens alicui, ut dicit Boetius, nec addit, nec mutat, nec minuit aliquid. Et est exemplum Boetii de eo qui fuit alicui sinister, qui sine mutatione sui, alio transeunte in oppositum situm, efficitur dexter. Exemplum autem Augustini est de nummo, qui sine omni mutatione sui, in possessore facta mutatione, emptionis efficitur pretium, nummo penitus eodem modo se habente ut prius. Et ideo licet ex motu sive mutatione causetur relatio, tamen non oportet, quod ex mutatione relativi relatio causetur in ipso. Et hæc fuit opinio Zenonis, sicut apparet in Logica Zenonis.

Aristoteles autem qui hæc subtilius tractavit quam alii, videns quod omne illud quod esse aliquid prædicat, differentia et species est entis : relativum autem esse aliquod prædicat absque dubio, et esse illud specialem habet coordinationem prædicabilium, quæ non est reducibilis ad esse quod alia prædicant genera, relativum dixit esse speciale prædicamentum. Quod ut intelligatur, notandum quod triplex est esse in genere. Est enim esse substantiæ subsistentis et nullo indigentis, et hoc est esse

[1] S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap. 16.

absolutum ad nihil dependens, et nullo indigens ut subjecto ad hoc ut sit. Et est esse inhærentis, subjecto indigentis ad hoc ut sit, et hoc est esse accidentis. Et hoc multiplicatur secundum differentias inhærendi subjecto. Quoddam enim inhæret ut mensura subjecti, et est quantitas. Et quoddam inhæret ut dispositio subjecti, et hoc est qualitas. Et utrumque istorum est esse absolutum : secundum modum tamen prædicandi neutrum reducibile est ad alterum : quia esse quod prædicatur in uno, non prædicatur in altero. Tertium est esse secundum Aristotelem, quod nec est per se esse, nec est inesse, sed est ad aliud esse : et tale est esse relativorum, et nec reducibile est ad per se esse, nec ad inesse, sed habet prædicandi specialem modum. Propter quod dicit relativum esse speciale prædicamentum : et invenitur tam in substantiis quam in accidentibus, et est in habitudine substantiarum ad invicem substantia, et in habitudine accidentium ad invicem accidens. Quod patet. Non enim potest dici, quod identitas ejus quod est idem, sit accidens : nec potest dici, quod similitudo ejus quod est simile, non sit accidens. Et ideo speciale esse est, quod prædicant relativa.

Hoc autem distinguit Aristoteles in duo, scilicet quod quædam sunt relativa secundum esse et secundum dici, quædam autem secundum dici tantum. Secundum esse et dici relativa sunt, quorum utrique innascitur relatio ex mutatione quæ fit in utroque relativorum, ut pater et filius : pater enim a generatione activa dicitur pater, et filius a generatione passiva dicitur filius. Secundum dici autem relativa sunt, quibus innascitur relatio secundum mutationem in altero relativorum tantum factam : et est exemplum Boetii ad hoc, sicut si aliquis dicatur ex sinistro habens columnam immobilem, per transitum suum ad oppositum situm, eidem columnæ fieri dexter : huic enim columna dextra est secundum dici tantum : columna enim non fit dextra per mutationem columnæ quæ immobiliter stat, sed per mutationem sui tantum ad oppositum. Unde cum omne dextrum dextro dextrum sit, respectus qui importatur per dextrum, secundum esse non est nisi in eo quod mutatur secundum situm : quia cum respectus dependens est ad alterum et non finitur nisi ad aliud, eo quod esse ejus est ad aliud esse et non esse simpliciter, propter hoc columna non est dextra secundum esse, sed secundum dici tantum : eo quod non potest dextrum intelligi nisi intellecto eo cui dextrum est. Et est regulariter verum, quod secundum quod contingit intelligi, sic contingit significari dictione : et idcirco non potest intelligi, quod iste sit dexter ad columnam, nisi columna condicatur esse a dextris ejus. Et in talibus relativum illud in quo relatio causatur a mutatione, refertur ad aliud secundum esse et dici. Illud autem in quo non causatur a mutatione, non refertur ad alterum secundum esse : hoc est quia illud quod nullam sustinuit mutationem, secundum dici tantum refertur ad reliquum : quia secundum dici non finitur intellectus alterius, nisi istud dicatur ad illud.

Et sic est in his nominibus, *dominus*, et *creator*, in quibus per mutationem creaturæ quæ est exitus in esse vel subjecto, famulatus respectus est in creaturis secundum esse et dici : in creatore autem non est secundum esse, sed secundum dici tantum, hoc est, secundum dici creaturæ : quia scilicet serva vel creatura non intelligitur dici, nisi is cujus serva et creatura est, condicatur et cointelligatur : servus enim alicujus servus est, et non nisi domini : et creatura alicujus creatura est, et non nisi creatoris. Et sic dicit Porphyrius : « Necesse est in talibus rationibus utrorumque utrisque uti. »

Et per hoc jam patet solutio ad omnia quæ objecta et quæsita sunt.

Quod enim primo quæritur, Utrum sit

nomen essentiale vel non? patet quod nomen essentiale est, sed connotat habitudinem superpositionis ad creaturam famulantem : et talia nomina essentialia sunt et significant divinam essentiam, et connotant cum divina essentia quam significant, habitudinem superpositionis : et hanc non connotant ex mutatione facta in divina essentia, sed ex opposito, quod est suppositio et famulatus creaturæ, qui nec intelligi nec dici potest, nisi cointelligatur et condicatur superpositio creatoris ex supposito. Omne enim suppositum et famulans, alicui suppositum et famulans est, et non nisi superposito et dominanti.

pri- Et per hoc patet solutio ad sex prima quæ inducuntur ad hoc. Concedimus enim, quod *dominus* nomen essentiale est quantum ad id quod significat, licet quantum ad modum significandi connotet respectum superpositionis, propter quem dicitur relativum ad subjectam creaturam et famulantem.

1 Ad id quod objicitur in contrarium secundum Augustinum et Magistrum in *Sententiis*, quod « dominus accidit Deo ex tempore, » dicendum quod hoc Augustinus et Magister dicunt ratione connotati. Et quod dicunt, *accidit*. Accidit enim dicitur ab accidendo secundum dici, et non ab accidendo secundum esse : creatura enim existente et famulante, accidit Deo secundum dici, quod dominus sit, secundum quod dominus ab actuali dominatione dicitur : quamquam habitualiter secundum possessionem pulchrorum et bonorum, et secundum facultatem virtutis immutabilis contentivæ subjectorum, ab æterno sit dominus. Et ideo dicit Augustinus, quod non fuit ausus præcipitare sententiam : quia habitualiter ab æterno dominus est, actualiter autem ex tempore.

Per hoc patet solutio ad dictum Magistri et Augustini.

Ad aliud dicendum, quod hoc quod relativa posita se ponunt, etc., intelligitur de relativis, quæ secundum esse et dici sunt relativa. Dictum est autem, quod hoc relativum, *dominus*, de Deo dictum, tantum secundum dici est relativum : et ideo posito famulatu in creatura, non de necessitate ponitur dominus, nisi de actuali dominatione intelligatur.

Ad id quod ulterius quæritur de dicto Augustini, dicendum quod dictum Augustini rationabile est. Et hujus non est causa quam quidam dicunt, scilicet quod tempus intelligitur non intellecta creatura, et sic tempus est secundum intellectum ante creaturam : sed creatura non intelligitur sine tempore : quia creatura incipit a versione, ut dicit Damascenus : quod autem in versione et generatione et corruptione metitur, tempus est : et sic creatura sine tempore intelligi non potest. Et quia posterius est ex priori secundum ordinem, ideo omnis creatura est ex tempore, et id quod accidit Deo ex hoc quod est ex tempore, dicitur esse ex tempore. Quamvis autem hoc bene dictum sit et vere, tamen hæc non est causa dicti : sed potius quia mensura certificat quantitatem mensurati, et non e converso, et tempus est mensura esse rerum mutabilium, ideo esse mensurati dicitur esse ex tempore, et non e converso : ideo dominus est omnium rerum creatarum ex tempore, et non e converso : esse enim rerum creatarum non mensurat tempus, sed e converso. Ad quæst. 1. Ad 1 et 2.

Per hoc patet solutio ad sequens.

Ad aliud dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod cœpit esse dominus temporis cum tempore, et non ex tempore, cum dicit *cum tempore*, vocat tempus quidquid est essentialiter temporis, et non tantum hoc quod formaliter et substantialiter est tempus. Vocat enim tempus initium temporis, quod essentiale principium temporis est, et a quo essentialiter fluit tempus secundum diffinitionem Prisciani et Dionysii. Dicit enim Priscianus, quod « tempus est mo- Ad 3.

ra mutabilium rerum. » Et propter hoc accidit actioni et passioni, quæ semper in renovatione sunt vel formæ vel situs. Quia, sicut dicitur in libro *Sex principiorum*, secundum quod motus in movente est, omnis actio est in motu, et omnis motus in actione firmatur. Passio autem secundum quod in patiente est, absque dubio motus est. Et sic tempus non tantum mensura est motus primi moblis, sed mensura omnis motus et mutationis, et mensura est mutabilium. Eadem enim mensura, ut dicit Aristoteles in V *Physicorum*, mensurantur motus et quies. Et sic certificatio esse mutabilium est ex tempore, et non e converso.

Ad quæst. 2. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod respectus superpositionis qui importatur per hoc nomen *dominus*, si habitualiter dominus dicatur, est in Deo et est æternus, ut dictum est. Si autem dominus ab actuali dominatione dicatur, tunc respectus secundum esse est in creatura, et non est in Deo nisi secundum dici. Dico autem *dici* quo contingit significari dictione nostrum intellectum, quo non possumus respectum creaturarum significare dicendo, nisi condicamus primum correspectum in creatore.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod quidquid incipit esse secundum esse, est creatum : sed quod incipit esse secundum dici, non oportet quod sit creatum : eo quod non dicit aliquid quod sit vel insit, sed quod ad aliud sit : et hoc est ratione dicendi, et non in esse : et ideo non oportet, quod inceperit, nisi mutatione alterius : et ideo non incepit in esse, sed in dici tantum.

Ad quæst. 3. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur de dicto Magistri, dicendum quod oppositus respectus ad respectum quem dicit dominus, inest creaturæ secundum esse : respectus autem dominii non inest Deo nisi secundum dici, ut supra dictum est. Et respectus qui inest creaturæ, creatus est. Sicut enim est de terminis generationis et actionis, quod quidam est terminus per se, quidam per accidens, quidam per consequens. Per se quidem hic generat hunc : et quia genitus est homo et generans homo, ideo per consequens homo generat hominem : et quia hic est generans et hic est genitus, ideo per accidens generans est pater, et genitus filius : et sic pater generat filium. Ita est hic, quod per se creator producit creaturam : et quia creando possessione multorum bonorum superponitur, ideo creator dominus est : et quia passiva creatione creatum supponitur et exceditur, ideo ex hoc ipso quod creatur, respectus servitutis concreatur in ipso per accidens, quia ex hoc quod creatur et de nihilo producitur : et hic respectus creatus ex seipso refertur ad dominum : et ideo non deducitur ad infinitum : quia non alio respectu, sed seipso statim refertur. Nec sequitur, quod increatum formaliter insit creato : quia respectus illi concreatus est.

Ad aliud dicendum, quod respectus famulatus et subjectionis et obedientiæ secundum esse inest creaturæ. Dico autem secundum esse habitudinis, ut prædictum est. Oppositus autem respectus qui notatur in domino creatore, non est in Deo nisi secundum dici. Et hoc intendit Magister cum dicit, quod sit per accidens creaturæ, non per accidens Dei. Accidit enim Deo ex tempore dominum esse : quia hoc accidens secundum esse non accidit nisi creaturæ, et Deo tantum secundum dici : quod potius est in nobis quam in Deo : quia scilicet dominum non dicimus nec intelligimus, nisi quia habet servum, quando dominum secundum actum dominandi dicimus, et non tantum secundum habitum.

Ad aliud dicendum, quod responsio illa non est bona, sicut ibidem probatum est.

Ad dictum Porretanorum dicendum, quod licet relatio secundum quod rela-

tio est, non dicat aliquod inhærens, sed ad alterum se habens : tamen secundum quod relatio dicit aliquid esse relativi, aliquid enim esse prædicatur cum dicitur, iste est dominus, iste est pater, et secundum hoc esse prædicatum est in subjecto : nec potest intelligi, quod in subjecto sit nisi secundum esse aliquod, rem enim suam ponit in subjecto : ideo relatio non est tantum assistens, sed etiam inhærens sive insistens. Et hoc modo secundum dici dominium dicitur esse in Deo. Et ideo licet subtile sit dictum Porretanorum, non tamen est sufficiens. Et ideo concedenda sunt quæ contra Porretanos inducta sunt.

4. Ad id quod ulterius quæritur, concedendum est sicut probatum est, quod secundum esse creator non refertur ad creaturam, sed secundum dici, ut probatum est.

Ad illa quinque quæ in contrarium objiciuntur, dicendum quod cum dicitur, *Deus dominus*, principaliter significatur divina essentia : quia dominium Dei divina essentia est : quidquid enim in Deo est, Deus est : et connotatur respectus superpositionis, qui secundum quod sumitur ab actu dominandi, in Deo non est nisi secundum dici. Et propter hoc non sequitur, quod aliquid novi fiat in Deo ex tempore, vel quod aliquid accidat Deo, sed quod dictio nova sit de Deo ex tempore, et quod aliquid accidat dici de Deo : et hoc accidente quodam alio non circa Deum, sed circa creaturam quæ incipit esse in tempore : et ideo accidit ei ex tempore subjectam esse. Et dictum Augustini in hoc est simile, quod nummus fit pretium non mutatione nummi, sed commutatione emptionis et venditionis factæ circa alios. Et, sicut dicit Aristoteles in V *Physicorum*, mensura valoris in emptis et venditis nummus est : et in quantum est mensura valoris, dicitur pretium, et dicit relativum et respectivum ad alterum.

Et per hoc patet solutio ad totum.

QUÆSTIO LIII.

De hoc nomine, *Creator*.

Tertio, Quæritur de hoc nomine, *Creator*.

Et quæruntur duo, de respectu creatoris scilicet quem ponit ad creaturam, et de respectu creaturæ ad creatorem.

Respectus enim creatoris ad creaturam causa est creatio actio, et respectus creaturæ ad creatorem causa est creatio passio.

MEMBRUM I.

Quid significetur per hoc nomen, Creator [1].

Primo igitur quæritur, Quid significetur per hoc nomen, *Creator*?

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXX, Art. 3. Tom. XXVI hujusce novæ editionis nostræ.

Et dicitur communiter, quod divina essentia, et connotatur effectus in creatura, qui est exitus rei in esse ex nihilo, causante hoc voluntate creatoris.

1. Sic enim dicit Damascenus in primo suo libro de *Fide orthodoxa*, distinguens inter generationem et creationem : « Creatio enim est in Dei voluntate opus existens, non coæterna Deo : quia non aptum natum est, quod ex non ente ad esse deducitur, coæternum esse ei quod sine principio est et semper est[1]. » Ex hoc accipitur, quod creatio est actio divinæ voluntatis, non ex substantia creantis, sed ex nihilo aliquid ad esse deducentis : et ab hac actione creator dicitur *creator*. Ex hoc autem quod ex nihilo est ad esse deducens, quod homini non convenit, ut dicit Damascenus ibidem, videtur iste actus omnipotentiæ esse demonstrativus. Et hoc dicitur, ad Roman. IV, 18 : *Qui vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt*. Videtur ergo, quod per omnipotentiam determinari deberet, et non per voluntatem.

2. Adhuc, Dispositio voluntatis est bonum : propter quod, sicut in principio habitum est, bonum dicitur a βόαω-ῶ, quod est *voco, as* : et ideo probatum est in antecedentibus, quod bona sunt, quæ sunt a bono. Et sic videtur terminus creationis esse consummatum in bono. Sed hoc falsum est : quia super illud Genesis, I, 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, dicit Augustinus, quod per cœlum et terram informis materia intelligitur. Informe autem non est consummatum in bono.

3. Adhuc, Augustinus in libro I *Contra adversarium legis et prophetarum* dicit sic : « Facere est quod omnino non erat : creare vero, ex eo quod jam erat ordinando aliud constituere[2]. » Et inducit illud Isaiæ, XLV, 6 et 7 : *Ego Dominus... formans lucem, et creans tenebras : faciens pacem, et creans malum*. Et addit Augustinus : « Ideo hoc loco dictus est Deus *creans mala* : quia peccantibus ea convertit in malum, quæ bonitatis ejus largitate facta sunt bona. » Ex hoc videtur, quod creatio non est ex nihilo ad esse deducere, sed potius ejus quod ad esse deductum est, ordinatio.

4. Adhuc, In Psalmo CXLVIII, 5 : *Ipse dixit, et facta sunt : ipse mandavit, et creata sunt*. Ubi præmittit factum esse, ante creatum : et sic innuit, quod facere sit ex nihilo ad esse deducere, et creare factum ordinare : et sic connotatum ejus quod est creator, non videtur esse exitus de nihilo in esse, sed potius ordinatio facti.

5. Adhuc, Quod dicitur, quod significet essentiam divinam, videtur esse falsum : si enim hoc esset verum, creatio actio esset : Deus et divina essentia æterna sunt, creatio autem ex tempore.

6. Adhuc, Creatio multiplex est valde in effectibus : Deus autem et divina essentia nullam habent multiplicitatem. Alia enim est creatio hujus, et alia illius : quod nullo modo convenit divinæ essentiæ sive Deo.

In contrarium tamen hujus est, quod

1. Quidquid est in Deo, Deus est : creatio actio constat, quod in Deo est quando creat, omnis enim actio in agente est quando agit : ergo videtur, quod creatio actio Deus sit.

2. Adhuc, In solo Deo idem est quod est et quo est : sed creatione actione creator est creator : ergo creatio actio non differt ab eo quod est creator : sed quod est creator, est Deus et divina essentia : ergo creatio actio Deus est et divina essentia.

3. Adhuc, Potentia creandi et actio quæ est creatio, incommunicabilia sunt creato. Unde Damascenus : « Non similiter facit homo et Deus : homo enim nihil quidem ex non ente ad esse deducit, sed quod facit, ex materia præ-

[1] S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 8.

[2] S. Augustinus, Lib. I contra adversarium legis et prophetarum, cap. 23.

jacente facit : Deus autem volens solum ex non ente ad esse deduxit universa[1]. » Ex hoc accipitur, quod potentia creandi et actus qui est creatio, non sunt communicabilia homini.

4. Si forte diceretur, quod sunt communicabilia Angelo. Contra : Augustinus in tertio libro de *Trinitate* : « Sicut nec parentes dicimus creatores hominum, nec agricolas creatores frugum, quamvis eorum extrinsecus adhibitis motibus Dei virtus ista creando interius operatur : ita non solum malos, sed nec bonos Angelos fas est putare creatores esse[2]. » Videtur ergo, quod potentia creandi et actus qui est creatio, ita sint solius Dei, quod incommunicabilia sint creaturæ : quod tamen est contra opinionem tam Pelagianorum quam Judæorum.

Ulterius quæritur de dicto Magistri in libro I *Sententiarum*, distinct. XXX, qui dicit, quod « creatio ex tempore Deo convenit. »

Hoc enim videtur falsum esse. Quia quod est principium alicujus, non est ex ipso : creatio principium temporis est : ergo ex tempore non est, sed ante tempus : et sic videtur iterum, quod creatio sit æterna et Deus, et naturæ incommunicabilis.

Contra hoc tamen quidam objiciunt.

1. Ex hoc verbo Augustini dicentis, quod « magis est facere de impio pium, quam creare cœlum et terram. » Sed justificare impium et sic aliquo modo facere de impio pium, communicatum est creaturæ : ministri enim Ecclesiæ per potestatem ligandi et solvendi operantur remissionem peccatorum. Ergo eisdem potest communicari potentia creandi.

2. Adhuc, In Deo est omniscientia sicut omnipotentia : sed omniscientiam communicavit alicui creaturæ, sicut animæ Christi : ergo etiam alicui creaturæ potest communicare omnipotentiam.

3. Adhuc, Cum infinita sit communicatio liberalitatis divinæ, omne id quod est in ipso, communicat quod creaturæ non repugnat : sed potentia creandi creaturæ non repugnat, cum nulla sit oppositio inter creaturam et potentiam creandi : ergo videtur, quod potentiam creandi et communicavit et potuit communicare.

4. Adhuc probant quidam cum Magistro in *Sententiis*, quod creatio sit ex tempore. Creat enim Deus nunc hanc animam quam ante hoc nunc non creavit, et post hoc nunc non creavit : quod autem fit in nunc ante se habenti aliquod nunc, et post se habenti aliquod nunc, fit in nunc continuante præteritum cum futuro : sed omne tale fit in tempore et est ex tempore : ergo creatio hujus animæ et in tempore et ex tempore est. Et eadem ratio est de creatione omnis rei : ergo videtur, quod creatio sit ex tempore et in tempore. Sed creatione creator est. Ergo creator est ex tempore. Quidquid autem est ex tempore, temporale est. Ergo videtur, quod creator sit temporalis. Dicit enim Aristoteles in IV *Physicorum*, quod in tempore esse, est quadam parte temporis mensurari. Hoc autem falsum est : quia creator æternus est,et tempore non mensuratur.

Solutio. Dicendum, quod in veritate multipliciter dicitur *creare*, similiter et *facere*. Si enim creare est de nihilo aliquid facere, secundum quod multipliciter dicitur *nihil*, ita dicitur multipliciter *creare*. Solutio.

Dicitur autem *nihil* et omnino et simpliciter nihil : et sic cum dicitur, *ex nihilo*, per præpositionem *ex*, habitudo notatur defectus principii essentialis ad id quod fit : quia scilicet id quod sic fit, ex nullo essentiali principio fit, et nihil entium est principium ejus ex quo deduca-

[1] S. Joannes Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 8.

[2] S. Augustinus, Lib. III de Trinitate, cap. 8.

tur in esse. Principio dico intrinseco : quia hoc solum essentiale est facto. Et sic *nihil* sumitur propriissime. Unde sic *ex nihilo* aliquid facere, propriissime creare est. Et hoc est quod connotatur in hoc nomine, *Creator*. Et ideo creator quantum ad id quod significat, essentiam divinam significat : et quantum ad id quo significat, connotat in creatura talem scilicet exitum, de nihilo scilicet ad esse. Et hæc est propria significatio hujus nominis, *Creator*.

Dicitur etiam *nihil* secundum quod dicit privationem esse vel negationem, secundum quod esse diffinit Boetius : « Esse est quod ordinem retinet servatque naturam. » Et sic dicitur dupliciter. Uno modo quod deficit ab ordine, et est corruptio ordinis : et hoc est peccatum culpæ, sicut dicit Glossa super Joannem, I, 3, super illud : *Sine ipso factum est nihil*, hoc est, peccatum quod nihil est. Et nihil fiunt homines cum peccant. Peccatum enim nihil habet de esse ordinato et servante naturam. Quia, sicut dicit Augustinus in libro de *Natura boni*, peccatum est corruptio modi, speciei, et ordinis. Et Damascenus : « Peccatum est recessus ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam. » Et sic dicitur in Psalmo L, 12 : *Cor mundum crea in me, Deus*. Sed non est hoc creare proprie : quia hoc *nihil*, licet nihil habeat de esse ordinato, tamen non simpliciter nihil habet de esse. Et sic creare potius est reformare, quam creare simpliciter. Unde talis exitus de non esse ad esse non connotatur in hoc nomine, *Creator*, quando de eo dicitur simpliciter et sine determinatione.

Alio modo dicitur *creare* secundum quod *nihil* dicit aliquid deficiens ab esse per pœnam vel corruptionem : sic enim quod de malo pœnæ reducitur in esse, de nihilo fieri dicitur. Malum enim, ut dicit Dionysius, in non ente fundatur. Dicit enim in libro de *Divinis nominibus*, quod « malum nec aliquid existentium est, nec aliquid in existentibus[1]. » Et tale *creare* idem est quod recreare, et non est creare proprie. Unde nec hoc connotatur in hoc nomine, *Creator*.

Similiter *facere* dicitur multipliciter, proprie scilicet, et communiter. Proprie *faciens* dicitur, ut dicit Damascenus, qui super præjacentem materiam et ex præjacenti materia aliquid operando producit[2]. Et hoc modo dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, quod « ars est factivum principium cum ratione. » Et hoc modo creare non est facere nisi in secunda et tertia acceptione. Communiter autem dicitur *faciens*, a quo ut movente fluit versio vel mutatio in esse simpliciter, vel in esse quodam ejus quod fit quocumque modo. Et sic creare est facere, et agere est facere : et creare hoc modo est in prædicamento actionis, quamvis actio proprie sit illatio ejus quod est actus, in id in quod agitur secundum quod est in agente, et non secundum quod est in acto : sicut intelligere actio est intellectus in intelligibile, et velle actio voluntatis in volitum. Et hoc modo dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, quod « prudentia est activum principium cum ratione. »

His habitis, facile est respondere ad objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio Damasceni bona est, et ideo concedenda est. Et ad id quod infert, quod omnipotentiæ demonstrativus potius est, quam voluntatis, dicendum quod utriusque demonstrativus est. Quantum enim ad eliciens actum qui libere et non ex necessitate fit a Deo, voluntatis demonstrativus est. In quantum autem nihil præsupponit coadjuvans, vel in quo fundetur, infinitæ potentiæ demonstrativus est : huic enim nihil convenit vel subjectum vel instrumentum quo juvetur ad actum.

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 8.

Ad aliud dicendum, quod creatio est primus et principalis et nobilissimus actus Dei super creaturam : nec est tantum super uniforme, sed super totum esse. Et hoc modo dicit Augustinus in libro de *Symbolo* : « Rectissime creditur Deum omnia de nihilo fecisse, ut ordinatissimo Dei munere primo capacitas formatum fieret, ac deinde omnia quæ formantur. » Unde licet creatio primo sit informis materiæ (dico autem *primo*, in ordine naturæ ejus quod creatur), nihilominus tamen et forma creatur in materia, et totum quod est de esse creati, in quantum de non esse ad esse producitur. Creatio enim est actus creantis in totum esse creati. Sicut enim actio perfecta est et perfecti agentis, ita est actio perfecti operis. Deuter. xxxii, 3 et 4 : *Date magnificentiam Deo nostro. Dei perfecta sunt opera.*

Ad aliud dicendum, quod Augustinus ibi et Isaias sumunt *creare* in tertia ejus significatione, et non in principali : et sumunt *facere* communiter, quod antonomastice convenit primo facienti, qui ex arte quæ verbum suum est et sapientia, omnia facit quæ facit. Sicut enim supra dictum est, ars factivum principium est cum ratione. Et sic distingunt inter *facere* primi artificis, et *creare* tertio modo dictum.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens. Per dictum enim, hoc est, per verbum fiunt omnia quæ fiunt : et per mandatum cum requirat obedientiam, ordinantur quæcumque ordinantur.

Ad aliud dicendum est, quod creatio actio secundum quod est in Deo, absque omni dubietate Deus est et divina essentia : sed quia actio est exitus potentiæ in opus, et sic opus est terminus ejus, ideo ex parte termini habet quod non est æterna, et non ex parte agentis. In omni enim actione principium est agens, et terminus id quod agit.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens. Creatio enim non est multiplex ex parte agentis, sed ex parti acti. In agente autem simplex est. Ad 6.

Et duo quæ sunt in contrarium, concedenda sunt. Ad object. 1 et 2.

Ad tertium dicendum, quod pro certo potentia creandi incommunicabilis est creaturæ [1], sicut bene dicit Damascenus. Et ratio hujus duplex est. Una est, quia omnis potentia creata existentis est post non esse. Potentia autem existentis post non esse, in esse fundata est, et in eo quod est esse consequens : et ideo in nullo habet respectum ad non esse, eo quod ipsa est non esse consequens : et consequens non habet posse super antecedens in tempore, sed e converso : antecedens enim duratione principium est consequentis, et non e converso : principiatum enim habet nihil in principio, sed e converso. Secunda ratio est, quia omne creatum creatione deducitur ad esse et ad posse : et quidquid est et quidquid potest, creatione est et creatione potest : et ideo nulla ratio admittit, quod aliquid possit creando, vel potentiam creantem accipere. Altioris enim potentiæ est potentia creans, quam potentia creati. Et sicut potentia causati in quantum causatum, non potest esse potentia causæ in quantum causa est : sic potentia creati in quantum hujusmodi, non potest esse potentia creantis, nec similis ei. Ad object. 3.

Ad id quod ulterius quæritur de dicto Magistri, quod etiam dictum est Augustini, patet solutio. Creatio enim ex tempore non est nisi ex ratione termini. Ad quæst.

Ad objectum autem dicendum, quod creatio principium temporis est ut causa

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. III, Art. 6. Tom. XXV hujusce novæ editionis. Cf. etiam Comment. in II Sent., Dist. I, Art. 7. Tom. XXVII. Adhuc, Comment. in III Sent., Dist. IV, Art. 5. Tom. XXVIII. Adhuc, Comment. in IV Sent., Dist. V, Art. 4. Tom. XXIX.

agens : et huic non repugnat quin creatio ex parte creati ex tempore sit vel cum tempore, ita quod *tempus* large sumatur pro omni eo quod est de essentia temporis, sicut etiam nunc tempus est quod est substantia temporis : creatio enim primæ materiæ est in nunc vel cum nunc temporis.

Ad object. 1. AD ID quod in contrarium objicitur, dicendum quod justificare impium non dicitur majotis potentiæ esse quam creare cœlum et terram, nisi secundum quid, scilicet quia ad justificationem impii requiritur aliquid ex parte justificati, scilicet voluntas consentiens et non obnitens : ad creationem autem cœli et terræ nihil requiritur ex parte creati, et nihil reluctatur. Nec ministri Ecclesiæ remissionem faciunt ex parte culpæ. Isa. XLIII, 20 : *Ego sum, ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Unde Judæi cum audirent a Christo, Matth. IX, 2 et 3 : *Confide, fili : remittuntur tibi peccata tua.* Et non crederent eum nisi simplicem hominem, dixerunt : *Hic blasphemat. Quis potest dimittere peccata nisi solus Deus* [1]? Sed est remissio peccati ex parte pœnæ in parte vel in toto dimittendi : et hoc committitur ministris Ecclesiæ.

Ad object. 2. AD ALIUD dicendum, quod in omniscientia non est sicut in omnipotentia : scientia enim est ex motu scibilis ad animam : et ideo activa potentia in scibili est in omniscientia, passiva tantum in anima : et creaturæ est bene multum sustinere, sed non multum facere. In omnipotentia autem e converso est : omnipotentia enim est infinita facere : quod convenire non potest creaturæ quæ finitæ potentiæ est. Et quamvis hoc bene dictum sit, tamen multi et magni dixerunt, quod omniscientia non convenit animæ Christi secundum se, et in quantum est creata, sed in quantum est unita divinitati : sic enim non ex se, sed ex divinitate cui unitur, est potentiæ infinitæ.

Ad [object. 3.] AD ALIUD dicendum, quod potentia creandi creato repugnat propter causas quæ dictæ sunt : propter adjuncta enim est oppositio inter ea. Potentia enim creandi potest in ens, et in non ens : potentia autem creati eo quod entis, vel post non ens, non potest nisi in ens tantum.

Ad [object. 4.] AD ULTIMUM dicendum, quod cum dicitur, Deus nunc creat hanc animam, creatio secundum quod est in creante, hoc est, secundum quod est actus creantis, ab æterno est in eodem modo : ab æterno enim Deus intellexit et scivit et voluit ut nunc esset hæc anima : et nulla variatio facta est circa ipsum. Sed quod dicitur, quod nunc et non ante nec post fecit, ex parte facti est, et non ex parte factionis vel facientis : et ideo sequitur, quod factum temporale sit et ex tempore : sed non sequitur, quod creator vel creatio secundum quod est in creatore, ex tempore sit vel temporalis : sicut enim dicitur in libro de *Causis*, prima causa est substantia, cujus substantia et actio est in momento æternitatis et non temporis.

Advertendum tamen, quod aliter quam dictum est, Philosophi sumunt creationem, secundum quod dicitur in libro de *Causis*, quod « prima rerum creatarum causata est esse. » Illi enim non dicunt esse creatum, nisi quod ante se non præsupponit aliud, sicut ens et unum : quod autem ante se supponit aliquid, non dicunt esse creatum, sed factum per informationem : creationem autem secundum quod fit ex puro nihilo, per rationem cognoscere non potuerunt. Non enim cum sit entis creati, decurrit nisi de ente in ens, de principio scilicet in principiatum, et non potest se fundare in non ente. Et ideo, ut dicit Aristoteles in primo *Physicorum*, omnes Philosophi convenerunt in hoc, quod ex nihilo nihil fit. Propter quod etiam non acceptio intellectus humani, sed

[1] Hæc ultima verba sunt Marci, II, 7.

articulus fidei est quod dicitur in symbolo Nicæno : « Credo in unum « Deum, Patrem omnipotentem, facto« rem cœli et terræ. »

MEMBRUM II.

De respectu creaturæ ad creatorem. Et Quid sit creatio passiva [1] ?

Secundo, Quæritur de respectu creaturæ ad creatorem. Hujus enim causa est creatio passiva qua res creatur : et ideo oportet quærere, quid sit creatio passiva ?

Quid autem non potest determinari, nisi sciatur in quid sit genere, et quæ sint ejus differentiæ constituentes. Et etiam quia accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, oportet determinare ejus accidentia consequentia propria.

Videtur autem, quod si in aliquo genere est creatio passiva, quod est in genere mutationis.

1. Dicit enim Augustinus in libro I *Contra adversarium legis et prophetarum* : « Mutabilia sunt : quia non de illo, sed de nihilo facta sunt [2]. » Videtur ergo, quod creari mutari sit. Mutabilitas enim in re creata non causatur nisi a mutatione quæ est creatio.

2. Adhuc, Joannes Damascenus : « Quod a versione incipit, versioni subjacet vel secundum electionem tantum, vel secundum electionem et naturam simul [3]. » Sed creari est verti : verti autem mutari : ergo creari mutari : ergo creatio in genere mutationis est.

3. Adhuc, In Psalmo ci, 27 et 28 : *Sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur : tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.* Mutabilium autem esse, ut dicit Dionysius, mensuratur tempore. Secundum naturam autem sic est, quod nullius esse mensuratur tempore, nisi cujus fieri mutatio est. Creaturarum esse mensuratur tempore. Ergo creaturarum fieri mutatio est : ergo creatio creati mutatio est.

In contrarium hujus est, quod nihil est in genere, quod non sit in aliqua specierum generis illius. Si ergo creatio mutatio est, vel est mutatio de non subjecto in subjectum, et erit generatio : vel de subjecto in non subjectum, et erit corruptio : vel de subjecto in subjectum, et erit alteratio, vel augmentatio, vel diminutio, vel secundum locum mutatio. Sed nihil horum est. In omni enim mutatione unum et idem est quod est subjectum mutationis. Dico autem unum et idem in termino à quo et in termino ad quem et in medio. In generatione enim et corruptione unum et idem est, quod est materia quæ transmutatur. In aliis autem quatuor mutationibus unum et idem est, quod est subjectum salvatum in esse substantiali, et mutatum in quantitate vel qualitare vel ubi, ut docet Aristoteles in quinto *Physicorum*. Et propter hoc dicit in primo de *Generatione et Corruptione*, quod « universale est subjectum generationis et corruptionis primum. » In creatione autem nihil unum et idem est subjectum ejus quod est nihil, et ejus quod est aliquid, et ejus quod est fieri ex nihilo. Ergo creatio non est mutatio. Sed contra.

Ulterius quæritur de differentiis constituentibus hanc mutationem, si mutatio est in esse speciali quod est creatio. Quæst. 1.

Cum enim dicat Averroes super ter-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. I, Art. 6. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. I contra adversarium legis et prophetarum, cap. 6.

[3] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 6.

tium *Physicorum,* quod motus et mutatio non est nisi forma post formam, vel ubi post ubi, quod cum creatio sit mutatio ad esse ex nihilo, quod creatio non est nisi esse post esse : et sic videtur esse exitus de potentia ad actum. Esse enim post esse, et forma post formam, non est, nisi processus esse et formæ de potentia ad actum in tempore continuo, et non subito, sicut dicit Avicenna.

Quod si concedatur, in contrarium est, quod

1. Talis processus de esse in esse, vel de non esse in esse est processus agentis, quod non potest in totum esse, et est agens imperfectum. Creatio autem est ab agente perfecto, quod potest in totum esse, et ab agente primo quod est a per se et propria causa esse. Et sic videtur, quod creatio non potest esse nisi perfecti esse collatio, quod est esse perfectum totius creati. Non ergo videtur esse mutatio, sed influxio esse perfecti.

2. Adhuc, Creari est nunc primo esse, et ante nihil fuisse. Hoc autem non dicit exitum de potentia ad actum, sed esse perfectum ejus quod ante nec secundum potentiam, nec secundum actum fuit. Ergo videtur, quod creari non sit mutari, sed nunc primo esse a voluntate creatoris, qui solus potest dare esse : eo quod ipse est causa prima et omnis esse principium.

3. Adhuc, Si creari diceret fieri, cum omne fieri præcedat suum factum, oporteret quod creari esset ante suum creatum esse : et hoc est inconveniens. Creari enim est effectus et illatio actionis primi agentis, secundum quod dicitur in *Sex principiis,* quod « passio est effectus illatioque actionis, » Talis autem actio cum temporalis sit, et cum fieri præcedat factum, non est agentis primi : cum, sicut probatum est in libro de *Causis,* agens primum sit substantia, cujus substantia et actio est in momento æternitatis. Videtur ergo, quod creatio secundum quod est creati passio, non sit nisi esse acceptio postquam non fuit.

In contrarium tamen hujus videtur esse : quia Sed co[ntra]

1. In rebus quæ sunt citra primum, differt quod est et quo est : sed esse creatum est quod est, creatio autem quo est : ergo creatio non est esse acceptum nunc primo.

2. Adhuc, Creatio passio, et creatio actio, principium est ejus esse quod est nunc primo : nihil autem est id cujus est principium : ergo creatio non est esse nunc primo.

3. Adhuc, Secundum hoc creari medium esset inter creantem et creatum, et tunc esset medium inter creatorem et creatum : et tunc quæritur de illo, an esset creatum, vel creator? et quodcumque dicatur, inconveniens sequitur. Si enim creatum est : tunc creatione exivit de non esse : et sic creationis est creatio, et abibit hoc in infinitum. Si autem est creator : cum creator sit ab æterno, erit creatio quæ est creati passio ab æterno, quod falsum est. Et sic videtur, quod per nullam differentiam poni possit in esse specialis mutationis.

4. Si quis forte dicat, quod ponitur in speciali differentia per id cujus est creatio. Est enim exitus principium compositionis, sicut formæ et materiæ, et non est compositi. Et sic hoc modo diffinitur, quod creatio est exitus principiorum compositi, formæ scilicet et materiæ, de non esse in esse. Hoc enim quidam dixerunt, et ad hoc adduxerunt tres rationes. Prima est, quia quod ex principiis exit ad esse, principia sui esse habet ante se, et sic non potest fieri ex nihilo, sed ex potentia : videtur ergo, quod principiatum creatum esse non potest, nec principiato convenit creatio. Secunda est, quod principium secundum quod principium non habet ante se nisi nihil : si ergo fiat, oportet quod fiat ex nihilo : et sic sibi proprie convenit creari : sic enim omnes Philosophi locuti sunt de creatione. Tertia ratio est theologica. Super illud Genesis, I, 1 : *In principio creavit Deus cœlum et ter-*

ram, Glossa Augustini dicit, quod « per cœlum et terram intelligitur materia informis. » Creari ergo proprie est materiæ informis quæ ante se non habuit nisi nihil.

Sed contra hoc est quod dicit Augustinus contra Manichæum, quod cum dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, nomine *cœli et terræ* universa creatura significata est, quam fecit et condidit Deus. Et sic videtur, quod creari non tantum convenit materiæ et formæ, sed etiam compositis.

Quæst. 2. Ulterius quæritur de opinione quorumdam dicentium, quod in omnibus, sive in naturalibus, sive in voluntariis, ultima forma non sit nisi per creationem. Et ad hoc adducunt rationes.

Quarum prima est, quod dicunt, quod natura et voluntas non possunt ultra quam disponere materiam, et quod formam dare non possunt : sed dispositione perfecta, a Deo creatur forma. Et hoc confirmant per Augustinum in libro III de *Trinitate*. Dicit enim sic : « Sicut matres gravidæ sunt fœtibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium, quæ in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur, nec moritur aliquid, nec incipit esse, nec desinit[1]. »

Adhuc, Secundo adducunt quod dicit Augustinus in libro VI *super Genesim ad litteram*, sic : « Consummasse ista intelligimus Deum cum creavit omnia simul, ita perfecte ut nihil ei adhuc in ordine temporum creandum esset, quod non hic ab eo jam in ordine causarum creatum esset[2]. » Ex quo accipitur, quod omnia quæ fiunt natura sive voluntate, non nisi disponuntur a natura et voluntate ut susceptibilia sint esse et formæ. Forma autem et esse non dantur nisi a primo creante.

Tertia ratio est, II Machabæorum, vii, 22 et 23, ubi dicit mater ad filios : *Nescio qualiter in utero meo apparuistis : neque enim ego spiritum et animam donavi vobis, et singulorum membra non ego ipsa compegi : sed enim mundi Creator, qui formavit hominis nativitatem, quique omnium invenit originem, et spiritum vobis iterum cum misericordia reddet et vitam.* Videtur ergo, quod omnium origo, quæ est forma et esse, sit immediate a Deo per creationem.

In contrarium tamen hujus est quod dicitur, Genes. ii, 2 : *Requievit Deus die septimo ab universo opere quod patrarat.* Si requiescere est ab omni opere cessare, videtur quod Deus nihil de novo creavit post diem septimum. Sed contra.

Sed quia hæc opinio antiqua fuit Stoicorum, Socratis scilicet et Platonis, qui dixerunt, quod omnes formæ sunt a datore formarum, et quod nihil facit natura nisi disponere materiam, et secundum varietatem dispositionis varias meretur formas a datore formarum, quæratur, Utrum creatura in aliquo cooperetur creatori in creatione ? Quæst. 3.

Et videtur, quod non.

1. Creare enim est ex nihilo facere : nihil autem quod solum præjacet creationi, dispositionibus aptari non potest : et cum creatura creatori cooperari non possit nisi disponendo, et hoc non potest : ergo in nullo potest cooperari.

2. Adhuc, Creatio actio est ante substantiam creati secundum naturam : natura ergo creati in eo quod est ante se per naturam cooperari non potest.

3. Adhuc, Si cooperaretur, hoc induceret imperfectionem in creante : agens enim non summe perfectum est quod indiget cooperante.

In contrarium tamen hujus est quod dicit Augustinus in libro III de *Trinitate*[3] : « Exteriores operationes sive bonorum sive malorum, vel Angelorum Sed contra.

[1] S. Augustinus, Lib. III de Trinitate, cap. 9.

[2] Idem, Lib. VI super Genesim ad litteram, cap. 11.

[3] Idem, Lib. III de Trinitate, cap. 8.

vel hominum, sive etiam quorumcumque animalium, secundum imperium suum, et a se impertitas distributiones potestatum et appetitiones commoditatum, ita rerum naturæ adhibet in qua creat omnia quemadmodum terræ agriculturam. » Unde de agricultura similitudinem assumens ait Apostolus, I ad Corinth. III, 6 : *Ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit.* Ergo tam natura quam alia creatura cooperatur ad creationem.

Quæst. 4. ULTERIUS quæritur, Utrum accidentium sit creari?

Hoc enim videtur esse contra rationem accidentis. Accidentis enim esse est inesse, et est ex illo in quo est accidens : ergo semper ex aliquo est, et habet in ratione sua ex aliquo esse. Quod autem creatur, semper ex nihilo est. Ergo intellectus accidentis repugnat creationi, et sic creari non potest.

Sed contra. IN CONTRARIUM est, quod omne illud creatur, quod nunc primo est et ante hoc nihil fuit : accidens quod nunc primo et ante hoc nihil fuit, accidens est : ergo creatur.

Solutio. SOLUTIO. Ad primum quæsitum, in quo scilicet genere sit? Dicendum, quod mutatio duplex est, scilicet in totum esse, et in partem esse. Mutatio in totum esse non potest esse nisi ab agente quod largitur totum esse : et hæc mutatio nihil supponit pro subjecto. Si enim aliquid supponeret, illi quod supponeret, esse non largiretur, et sic non esset ad totum esse : sicut generatio esse materiæ non largitur, nec corruptio adimit esse materiæ. Propter quod Aristoteles in fine primi *Physicorum* probat, quod materia ingenerabilis et incorruptibilis est. Similiter est de aliis quatuor motibus, in quibus salvatur : subjectum secundum esse substantiale subjecti : eo quod non est ibi mutatio nisi ad esse accidentis, et non ad totum esse. Mutatio autem quæ est ad totum esse, confert esse tam composito quam principiis componentibus, et tam subjecto quam accidentibus quæ in subjecto sunt. Unde hæc mutatio non proprie *mutatio* dicitur, sed communiter. Magis autem proprie *versio* vocatur : quod enim creatur, vertitur in esse ex non esse. Propriissime autem vocatur *creatio*.

Et per hoc patet solutio ad omnia prima quæsita. Sancti enim qui dicunt mutabilia esse quæ a mutatione incipiunt, elargato vocabulo vocant mutationem versionem in totum esse. Philosophi autem quorum rationes adducuntur in contrarium, non loquuntur nisi de mutatione quæ est in partem esse : quia in illis aliquid mutatur quod subjectum est mutationi, et mutari illorum est ante mutatum esse, et fieri ante factum esse : tales enim mutationes mensurantur tempore. Mutatio autem quæ est in totum esse, fit in momento, et fieri ejus est cum factum esse, et mutari cum mutatum esse.

Et per hanc distinctionem solutum est quidquid pro prima parte et contra quæsitum est.

AD ID quod ulterius quæritur de differentiis constituentibus definitionem ejus, dicendum quod creatio non est mutatio quæ sit esse post esse. Et dictum Averrois non se extendit nisi ad mutationem quæ est in partem esse, et non totum esse : et ideo dictum illud nihil probat de creatione. Ad quæst.

AD ID quod in contrarium adducitur, dicendum quod creatio et creari est acceptio esse nunc primo : et licet acceptio esse non sit ipsum esse secundum rationem et modum significandi, est tamen cum ipso in eodem momento, in quantum creatio est simplex actus creantis, cujus terminus est esse creati. Ad objec

AD ALIUD dicendum, quod licet principium non est id cujus est principium, nihil tamen prohibet quin in simplicibus quæ successiva non sunt, sit cum altero in eodem momento. Et est simile, licet Ad obje

emanatio lucis a sole quæ est principium diei, non sit dies : tamen emanatio lucis a sole et esse diei, sunt simul in uno et eodem momento.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod creatio re nihil est medium inter creatorem et creatum : si tamen diceretur creatum, non iretur in infinitum : quia seipsa referretur ad creatorem, nec alia creatione crearetur nisi seipsa. Unde re non est medium, sed cum esse creati, et concreatur cum illo. Medium tamen est secundum rationem, secundum quod actio et passio media sunt inter agens et patiens.

Ad object. 4. Ad id quod dicunt quidam, quod specificatur per id quod est principiorum et non principiatorum, dicendum quod nihil valet dictum illorum : sed specificatur per hoc quod est mutatio in totum esse.

Et primæ duæ rationes quas inducunt pro se, nihil concludunt de creatione simpliciter dicta, quæ est actio primi creantis, quæ est eductio entis de nihilo, sed de creatione quam ponunt Philosophi : et illa æquivoce dicitur creatio cum creatione quæ est actio primi agentis : unde utraque illarum rationum peccat secundum æquivocationem.

Ad tertiam rationem quæ theologica est, dicendum quod cœlum et terra et materia prima non dicuntur in principio creata, quod per se creatio sit in illis et non de aliis : sed quia prima sunt in ordine creatorum : in hoc enim ordine prior est capacitas dispositionis et formationis et ornatus, quam sit esse dispositi formati et ornati. Et ideo materia quæ per hoc quod informis est, capax formarum est, *in principio* dicitur : et duplici nomine nominatur, cœli scilicet, et terræ : quia secundum subtilem considerationem Philosophorum non est una materia corruptibilium et incorruptibilium : et ideo uno nomine nominari non potuit.

Quod per Augustinum in contrarium objicitur, concedendum est.

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur de creatione formæ, dicendum quod si quæratur de prima inchoatione formæ in materia, et de esse formæ inchoatæ : tunc videtur concedendum, quod forma talis et esse ejus non sit nisi per creationem primi esse : hoc enim esse et hæc inchoatio non est nisi splendor perlustrans totam materiam, in quo splendore radicatur et inchoatur omne id quod esse et cognoscibilitatem dat materiæ : et hoc nihil aliud est nisi ex quo ut inchoativo et fundamentali educitur omnis forma, quæ dat esse et rationem materiæ et ei quod est. Si autem quæratur de forma quæ dat esse actu, et quæ constituit in hac specie vel illa : tunc non fit per creationem, sed per generationem, quæ est eductio potentiæ ad actum, ita quod potentia illa habitualis sit et confusa formæ inchoatio, sicut genus confusa est inchoatio specierum. Et ideo talis forma non fit ex nihilo suæ essentiæ, sed ex aliquo. Et hæc est opinio Aristotelis et omnium Peripateticorum, qui omnes concorditer dixerunt, quod ex tali potentia educitur forma : aliter enim nec differentiæ potestate essent in genere, nec formæ in materia. Sicut enim dicit Aristoteles in VI *Physicorum*, et sicut probatur in libro de *Causis* multis rationibus, omne quod est in aliquo, est in eo secundum potestatem ejus in quo est, et non secundum potestatem ejus quod inest illi.

Et sic intelliguntur auctoritates inductæ. Illa est enim originalis causa omnium quam invenit Deus, ut dixit bona Machabæorum mater : et ista est seminalis causa quam sparsit Deus in universam ateria,ut dicit Augustinus. Et si quid aliud oritur a materia ad imperium Dei, hoc non est secundum causam seminalem, sed secundum rationem obedientialem, qua quælibet creatura mirabiliter obedit Deo in omne id quod voluerit, sicut dicitur, Matth. III, 9 : *Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahæ.* Et sicut dicit Anselmus, quod « Deus de trunco potest facere vitulum. »

Ad object. Ad id quod in contrarium objicitur, sufficienter solvit Glossa, ibidem dicens, quod nihil post septimum diem fecit Deus quod non ante in seminali causa, vel obedientiali ratione, vel similitudine fecerit : et sic aliquo modo ante diem septimum fecit. Quatuor enim modis, ut dicit ibi Glossa, operatur ibi Deus. In verbo scilicet, rationes omnium ut in arte præconcipiendo et generando : et propter hoc Plato vocavit verbum *mundum archetypum*. In materia prima rationes seminales et obedientiales. In dando et disponendo et ornando, primas species ad esse deducendo. Et unumquodque secundum speciem propriam multiplicando vel propagando, secundum quod dicitur, natura est principium ex similia procreans. Et sic dicitur, Joan. v, 17 : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*.

Ad quæst.3. Ad id quod ulterius quæritur de opinione Stoicorum, dicendum quod non est vera, nisi secundum modum dictum, de prima scilicet inchoatione formarum. Tamen hoc modo non dicebant Stoici, sed potius, quod ante quamlibet formam esset forma actu, ex qua sicut ex sigillo prodirent omnes formæ ejusdem speciei. Et secundum hunc modum improbat eam Aristoteles [1] : quia secundum hunc modum non essent nisi monstra et figmenta ficta ab imperitis : et non essent causæ eorum quæ sunt, nec principia cognoscendi ea quæ sunt : quia secundum hunc modum nihil sunt in his quæ sunt.

Et quod quæritur, Utrum creatura aliquid cooperetur ad creationem? Dicendum quod impossibile est, quod in aliquo cooperetur, sicut jam paulo ante probatum est. Cooperatur tamen ad hoc, quod res quæ est in potentia, exeat ad actum : hoc enim non est creationis, sed generationis.

Per hoc patetsolutio ad ea quæ inducuntur ad hoc, quod creatura non potest cooperari creatori in creatione.

Ad id est in contrarium, dicendum quod secundum dictum Augustini intelligitur, quod naturæ operatio et alia quædam cooperantur ad naturæ actionem, quæ est eductio actus de potentia : in qua etiam operatione secunda causa habet a prima causa, quod est, et quod causa est, et quod operatur, ut dicitur in libro de *Causis* : sed potentiæ creandi nihil cooperatur, ut probatum est : hæc enim est potentia super totum esse, et de nihilo ad esse deducens, et nullo indigens. Ad object.

Ad id quod ulterius quæritur de creatione accidentium, dicendum quod aliud est de esse accidentium simpliciter, et aliud est de esse actu. Esse enim accidentium simpliciter pro certo ex creatione est : hoc enim est esse post non esse. Esse autem accidentis actu secundum quod accidentis esse est inesse subjecto, reducitur ad causam aliquam immediatam quæ est in subjecto. Unde esse accidens simpliciter ex creatione est. Esse accidentis ut est accidens in actu, ex aliquo est : quia est ex causa quæ est in subjecto. Et primum esse accidentis non repugnat creationi : secundum autem repugnat intellectui creationis. Ad quæst

Et per hoc patet solutio ad totum : quod enim in contrarium est, de primo esse procedit.

[1] Aristoteles, Lib. I Posteriorum, text. 35.

QUÆSTIO LIV.

Secundum quam rationem nomen causæ conveniat Deo?

Deinde quæritur de hoc nomine, *Causa*: quia etiam si ad actum referatur, temporaliter de Deo dicitur. De hoc igitur quæritur hic, primo scilicet, Secundum, quam rationom nomen causæ conveniat Deo?

Et quia consuevit dici per Dionysium, quod Deus est efficiens causa et exemplaris et finalis : propter quod etiam versus sunt :

Efficiens causa Deus est, formalis idea,
Finalis bonitas, materialis hyle.

Et accipitur hoc a Platone in fine *Timæi*, qui expresse ponit paternum intellectum efficientem artem qua operatur intellectus, sive sapientiam quæ mundus archetypus est, sive exemplar mundi sensibilis. Propter quod etiam dicit, quod Græce κόσμος, dicitur *mundus* Latine sive *ornatus* : quia de mundissimo sive de ornatissimo exemplari exivit. Paternus autem intellectus ut efficiens et agens per sapientiam ut per artem, ex materia ut ex matricula mundum istum sensibilem produxit nulla alia de causa, nisi ut unumquodque secundum suæ naturæ analogiam bonitatem divinam participaret : et sic totum mundum factum ad suam retulit bonitatem participandam, sicut dicitur, Proverb. xvi, 4 : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Quæritur ergo, Utrum ista triplex ratio causæ in Deo sit?

Et videtur, quod non.

1. Deus enim est in fine simplicitatis: finis autem simplicitatis repugnat multitudini intentionum causarum. Ergo videtur, quod intentio triplicis causæ in Deo esse non possit.

2. Adhuc, Licet Aristoteles in II *Physicorum* dicat, quod tres in unam coincidunt, hoc intelligitur, quod in unam rem. Impossibile enim est, quod tres secundum rationem causæ et secundum rationem causandi in unam coincidant intentionem causæ. Tres igitur non coincidunt in unam rem, nisi in illa re tria sint, secundum quæ accipiuntur intentiones trium causarum. In Deo autem qui in fine simplicitatis est, non est nisi unum et idem. Ergo videtur, quod in eo non sit intentio triplicis causæ.

3. Adhuc, Videtur imperfectionem inducere in Deo si ita dicatur. Perfectius est enim agens quod seipso agit, non indigens exemplari sive forma ad quod respiciat, quam id quod indiget exemplari : sed Deus ponitur perfectissimum agens : videtur ergo, quod non agit ad formam sive exemplar.

4. Adhuc, Similiter objicitur de causa finali. Nullus enim agit ad id quod habet : agere autem propter non habitum, est agere propter finem : et ideo habito fine quiescit ab actione : indigentiæ ergo est agere propter finem. Nulla indigentia est in Deo. Non ergo agit finem aliquid. Videtur ergo si Deus est causa, quod non erit nisi efficiens, non exemplaris, nec finalis.

5. Adhuc, Videtur quod istæ tres in-

tentiones causæ uni essentiæ convenire non possunt. Quod enim non invenitur in opere exemplato, non invenitur in causa, quando causatum vestigium est vel imago causæ. Sed in opere quod est vestigium vel imago causæ primæ, non inveniuntur ista tria in una essentia. Quod patet : anima enim artificis per aliud est efficiens, et per aliud est exemplar operis, et in alio in opere habet finem. Domificator enim efficiens est per intellectum practicum, exemplar autem operis per artem : et intellectus practicus et ars non sunt ejusdem essentiæ : et similiter hæc duo non sunt ejusdem essentiæ cum causa finali, quæ est defendere ab imbribus et caumatibus. Ergo videtur, quod hæc in unam essentiam omnino simplicem non concurrant, quamvis concurrant in unam rem.

Quæst. Adhuc quæritur, Utrum hæc secundum ordinem sint in Deo ?

Et videtur, quod sic.

Ubicumque enim hæc tria sunt, finis movet semper efficientem, et sic finis prima causarum est : propter quod etiam a Philosophis *causa causarum* dicitur. Exemplar autem dirigit operantem, et sic secunda in ordine causa est. Efficiens autem movetur et operatur, et sic tertia est. Cum ergo istæ causæ talem ordinem in ratione sua importent, si sunt in Deo, oportet quod secundum ordinem istum sint in Deo. Ergo in Deo est aliquid prius, et aliquid posterius, quod omnino inconveniens est. Deus enim secundum substantiam et actionem est in momento æternitatis, in quo nihil est prius et posterius, sed totum simul in uno et eodem possessum.

Sed contra. Si hoc concedatur, in contrarium est,

1. Quod dicitur, ad Roman. xi, 36 : *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*. Et *ex ipso* dicit propter causam formalem exemplarem quam notat præpositio *ex*, *per ipsum* propter causam efficientem quam notat præpositio *per*, *in ipso* autem propter finem cujus est continere, quod notat præpositio *in* : et sic videtur, quod intentiones trium causarum in Deo sint.

2. Adhuc, In physicis in agentibus per se et non secundum accidens tres in unum coincidunt. Cum ergo simplicitas sit in divina causa, multo magis fit hoc in divinis.

Solut. Solutio. Antequam quæramus, qualiter istæ tres causæ sigillatim sint in Deo, solvamus inducta.

Ad quæstionem ergo dicendum est, quod Deus est efficiens causa omnium per intellectum agentem universaliter : quia ipse est primus intellectus, cujus solius est omnino et omnimode universaliter agere. Et si sunt intelligentiæ quas posuerunt Philosophi in ordinibus diversis, nullius est earum omnino et omnimode universaliter agere, nec per se agere, secundum quod *per se* opponitur ad id quod est per aliud : sed omnes agunt virtute causæ primæ agentis in ipsis. Dicit enim Philosophus in libro de *Causis*, quod « secunda causa habet a prima et quod est, et quod causa est. » Et in VIII *Physicorum* probat, quod cessante motu in primo movente, ita quod non moveat, cessabit motus in secundo, et in omnibus aliis. Quia autem omnis intellectus movet ad formam quæ est in ipso, sicut artificiatum per formam est in artifice, et hoc est ad exemplar facere, in tantum quod dicit Aristoteles in VII *primæ philosophiæ*, quod in talibus per se agentibus domus est ex domo, sanitas ex sanitate, plaga sive ictus ex ictu : cum Deus agat intellectu perfectissimo, oportet quod intellectus ejus agens exemplar sit omnium actorum : et sic oportet eum esse causam formalem exemplarem.

Adhuc, Sicut dicit Dionysius[1], cum boni sit bona adducere, et nihil sit diffusivum

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

esse nisi exstasis boni, quæ non sinit ipsum in seipso manere : bonum autem cum sit in ratione finis, oportet ipsum esse causam finalem. Et hoc est quod dicit Augustinus : « Quia bonus est, sumus [1]. »

Ad primum ergo quod objicitur, dicendum quod intentio triplicis causæ in Deo est in una re, et in una essentia, et per rationem relationis ad causatum triplicem accipit intentionem causæ. In quantum enim producit esse totum, accipit intentionem causæ efficientis. In quantum autem producit ad seipsum respiciens et non ad aliud, sicut operatur omnis intellectus sapientis, accipit intentionem causæ formalis exemplaris : propter quod semper rationabile et convenientissimum est opus suum. In quantum autem non operatur nisi exstasi boni et nulla indigentia, accipit intentionem causæ finalis. Et hoc est quod dicit Boetius in III de *Consolatione philosophiæ* :

Quem non externæ pepulerunt fingere causæ:
Materiæ fluitantis opus : verum insita summi
Forma boni livore carens, tu cuncta superno
Ducis ab exemplo.

Argumentum autem non procedit : quia summa simplicitas non repugnat multitudini relationum. Dicit enim Avicenna, quod « quanto aliquid simplicius est, eo multiplicius est in relatione, quo ad plura refertur. » Et similiter summa simplicitas non repugnat multitudini attributorum : eo quod multitudo attributorum non fundatur in multiplicitate rei, sed in multiplicitate modi significandi.

Ad aliud dicendum, quod hoc quod dicit Aristoteles, verum est : et licet in Deo non sit nisi unum et idem, tamen illud unum et idem diversis modis significandi et referendi diversas habet attributiones. Et sic attribuitur ei quod efficiens est et formalis et finis : et hoc in nullo repugnat summæ simplicitati.

Ad aliud dicendum, quod indigentiæ est respicere ad exemplar extra se, quod non est ipse agens : sed perfectionis summæ est respicere ad exemplar, quod penitus indifferens est ab ipso agente. Dicit enim Aristoteles in primo *primæ philosophiæ*, quod agentes per intellectum nescientes rationem operum suorum, non agunt, sed faciunt, sicut comburit ignis. Et hanc per omnia sententiam ponit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*, dicens, quod « qui negat ideas esse in mente divina ut formas exemplares et rationes operum, dicit Deum irrationabiliter agere et facere omnia quæ facit [2]. » Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod agere propter finem non habitum in seipso, qui non est, nisi per opus acquiratur, indigentiæ est : et sic non agit Deus. Agere autem ut nihil agenti acquiratur operi operato, largitatis et magnificentiæ summæ est. Et hoc modo Deus agit. Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod ubi opus operatum perfecta est imago operantis, ibi verum est quod dicit objectio. Sed sicut dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate* [3], et Magister in primo *Sententiarum*, distinctione III : « Omne quod de creatis in Deum refertur, similitudo est exigua, et non ex æquo et perfecte implens id cui simile esse dicitur. » Et ideo quod in creatis est in una re triplicis essentiæ, in Deo est in una re unius essentiæ sub triplici ratione ad opus et sub triplici modo significandi. Ad 5.

Ad aliud dicendum, quod hæc tria absque ordine prioris et posterioris sunt in Deo : quia sunt una res et una essentia. Et quod ordo est in istis, est secundum quod sunt in creatis, quæ sicut ab unitate et simplicitate creantis deficiunt et cadunt in pluralitatem essentiæ et Ad quæst.

[1] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 34.

[2] Idem, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 46.

[3] Idem, Lib. XV de Trinitate, cap. 20.

compositionem, ita deficiunt ab æternitate creantis et cadunt in prius et posterius.

Ad object. 1. Ad id quod in contrarium adducitur, dicendum quod diversa est adaptatio verborum Apostoli, sicut patuit ex supra dictis, et ista adaptatio bona est inter alias. *Ex* enim non potest notare causam materialem : oportet ergo cum dicat originem, et origo non sit nisi secundum materiam vel formam, secundum quod origo est aliquid originati, quod dicat formam exemplarem, sicut etiam Boetius dicit :

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo.

Et sicut dicit Plato, quod mundus sensibilis ab archetypo procedit sicut ex quodam ethivagio sive sigillo. *Per* autem cum dicat causam instrumentalem quæ ad efficientem reducitur, efficientem notat. *In* vero, quia continentiam dicit, et finis est ultimum quod additur et quod continet et conservat totum et perficit, notat causam finalem. Unde hæc habitualiter in Deo accepta, faciunt quod causa est ab æterno. Si autem in actu ut ad opus relata accipiuntur, tunc est causa ex tempore ratione causati, et non ratione causantis.

Ad ultimum concedendum est. Ad

QUÆSTIO LV.

De tribus causis sigillatim, efficiente scilicet, formali, et finali, qualiter Deo conveniant?

Juxta hoc ulterius quæritur de istis tribus causis, Qualiter sigillatim Deo conveniant ?

Et quæruntur tria, secundum quod tres sunt causæ, scilicet efficiens, formalis, et finalis. Oportet enim determinare, qualiter sigillatim istæ causæ de Deo dicantur.

De causa igitur efficiente primo quærendum est.

Secundo, De causa formali.

Tertio, De causa finali.

MEMBRUM I.

De causa efficiente, utrum Deus per se agat, vel per aliud accidens sibi adjunctum [1] *?*

De causa efficiente, circa quam multi sunt errores, quærendum est, Utrum per se agat, vel per aliud sibi accidens? et, Utrum voluntate vel necessitate agat, et quid agat ?

Quod enim non per se agat, sed per

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. I, Art. 12. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

aliud vel per accidens sibi adjunctum, videtur : quia

1. Causa universalis est secundum se : causa autem universalis non fit propria hujus causati vel illius, nisi per aliquod additum universali quod determinet ad hoc vel illud. Cujus probatio est : quia, sicut docet Aristoteles, universale non fit particulare et proprium, nisi determinetur aliquo quod est proprii et particularis. Animal enim non fit homo, nisi per differentiam hominis sibi adjunctam : et homo non fit Socrates, nisi determinetur a propriis Socratis, sicut quod sit crispus musicus Dionis vel Sophronisci filius, posito quod hæc soli conveniant Socrati. A simili ergo causa universalis non fit propria hujus vel illius, nisi determinetur aliquo sibi adjuncto. Quod autem per adjunctum causa est, non est per se causa, sed per aliud vel per accidens. Videtur ergo, quod Deus sit causa per aliud et per accidens, et non per se.

2. Adhuc, Idem accipitur per documentum Aristotelis in II *Physicorum*, ubi dicit, quod quædam causa est remota, et quædam propinqua sive proxima et convertibilis : et quod remota non sit proxima, nisi per additionem differentiarum appropinquantium eam ad effectum. Cum ergo Deus sit causa remota, eo quod non convertitur cum hoc vel illo effectu, videtur quod per aliud causet, et non per se.

3. Si aliquis dicat, quod hoc intelligitur de causis formalibus et non efficientibus, sicut animal, homo, Socrates, improbatur : quia sol in circulo declivi causa efficiens est generatorum et corruptorum, et non efficitur alterius propria causa nisi aliquid addatur soli, scilicet accessus et recessus. Accedens enim sol vel recto vel acuto angulo radii incidentis et reflexi, lumen immittit illuminans, quod lumen congregativum est et constans, et per consequens vivificum et generativum. Recedens vero illuminata non respicit per radium incidentem et reflexum, nisi sub angulo obtuso sive expanso, sub quo angulo expanditur lumen et attenuatur vis. Propter quod frigiditatis mortificativæ est inductivum, et sic est causa corruptionis. Cum ergo Deus sit efficiens causa universalis remota, non agit nisi per aliquid appropriians, et sic non agit per se.

4. Adhuc, In libro XVI *Animalium* datur regula de causis et causatis, quod si aliqua causa non tangit, non agit : et si non agit, non sequitur alteratio. Deus autem causa est, nihil causatorum secundum se et per se contingens. Ergo non agit aliquid nisi per additionem et determinationem ejus quod facit ipsum hoc vel ipsum illud causatum contingere : non ergo agit per se, sed per additionem determinantis.

In contrarium hujus est, quod Sed contra.

1. Nihil agens per aliquid additum sibi et determinans, est causa prima. Et hoc idem probatum est a nobis in libris de *Causis*. Deus autem causa prima est, sicut omnes testantur Philosophi et Sancti. Ergo agit per se, et non per aliquid additum sive determinans eum ad causandum.

2. Adhuc, In causis efficientibus apud Philosophos duos invenimus ordines. Sunt enim causæ dantes esse, sicut ponit Aristoteles in libro XVI *Animalium*, quod calor animæ, calor cœli, et lumen intelligentiæ activæ quod est in virtute formativa quæ est in semine, faciunt esse vitæ et vivi in generatis. Invenimus etiam causas efficientes facientes motum, et in his non invenimus nisi unum primum quod est movens tantum, et media multa quæ sunt moventia mota, et unum ultimum quod est motum tantum. Et si comparemus ista ad invicem, movens primum est et movens per se et secundum se. A simili ergo in secundo ordine in quod est causans esse, et causans et causatum tantum, primum causans est causans per se et secundum se. Primum autem causans per se, causans est per creationem, ut in libro de *Causis*

probatur. Propter quod dicitur ibi in tertia propositione, quod « prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. » Ergo primum causans quod est causans tantum, est agens esse secundum se et per se, et non per additum aliquod.

Quæst. 1. ULTERIUS quæritur de secundo, Utrum scilicet causet necessitate, vel voluntate [1]?

Et videtur, quod necessitate.

1. Necessitate enim naturæ causat, cujus naturam de necessitate sequitur actio et causatum, sicut lucens sequitur lucere et illuminare. Dicit autem Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod « optimi est optima adducere [2]. » Videtur ergo, quod bonitati divinæ necessario annexum sit per creationem adducere bona creata.

2. Adhuc, Ibidem dicit Dionysius, quod « divinæ bonitatis signativa imago est sol, et multam consonantiam habens ad ipsam. » Sed sol de necessitate illuminat. Ergo videtur, quod bonitas divina de necessitate suæ naturæ creat.

3. Adhuc, Aliud simile inducit ibidem Dionysius, quod « sicut ignis est calefacere, ita summi boni est producere bona et salvare : » sed ignis de necessitate suæ naturæ calefacit : ergo summum bonum de necessitate suæ naturæ producit et salvat.

4. Adhuc, Inter omnia Deus propriissime causa est : quia causa causarum est. Ergo maxime convenit sibi causæ definitio. Dicit autem Boetius, quod causa est quam de necessitate sequitur aliquid, scilicet causatum. Ergo videtur, quod Deus si causa sit, de necessitate causa sit.

Sed contra. IN CONTRARIUM est,

1. Quod dicit Augustinus in libro XII de *Civitate Dei :* « Satis significatur Deum nulla necessitate, nulla utilitatis suæ indigentia, sed sola bonitate sive voluntate fecisse quod factum est [3]. »

2. Adhuc, Augustinus in libro III de *Trinitate* : « Voluntas Dei et prima est et summa causa omnium specierum et motionum. Nihil enim fit quod de intelligibili aut interiori aula summi imperatoris egrediatur [4]. »

ULTERIUS quæritur, Si causa est, cujus causa sit [5]?

Et videtur, quod esse et boni tantum.

1. In præhabitis enim ostensum est, quod non esse et mali non est causa efficiens, sed deficiens. Deus autem in nullo causa deficiens est. Ergo non esse et mali causa esse non potest, sed esse et boni tantum. Et hoc expresse dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, cap. 4.

2. Adhuc, Dionysius dicit, quod signativa et multam habens consonantiam imago divinæ bonitatis est sol. Sed sol non facit tenebras. Ergo videtur, quod etiam divina bonitas non facit malum et non esse.

3. Adhuc, Communis objectio est id quod dicit Aristoteles in II de *Generatione et Corruptione*, quod idem eodem modo se habens semper facit idem. Deus autem idem eodem modo se habens semper est. Ergo semper facit idem : non ergo opposita. Si ergo facit esse et bonum, sicut manifestum est, non potest esse causa non esse et mali.

IN CONTRARIUM est,

1. Quod dicitur, Isa. XLV, 6 et 7 : *Ego Dominus, et non est alter : formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum.*

2. Adhuc, Eccli. XI, 14 : *Bona et ma-*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLV, Art. 8. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[3] S. AUGUSTINUS, Lib. XII de Civitate Dei, cap. 17.

[4] IDEM, Lib. III de Trinitate, cap. 4.

[5] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLVI, Art. 4. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

la, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt.

3. Adhuc, Jerem. XXXI, 28 : *Sicut vigilavi super eos ut evellerem, et demolirer, et dissiparem, et disperderem, et affligerem, sic vigilabo super eos ut ædificem, et plantem, ait Dominus.*

4. Adhuc, Amos, III,6 : *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit?* Sed malum facere et tenebras, est destruere esse lucis et boni,et inducere non esse. Ergo videtur, quod prima causa sit causa non esse et mali.

5. Adhuc, Avicenna in VI de *Naturalibus*, dans differentiam inter causas naturales sive potentias, animales sive rationales, dicit, quod potentiæ naturales faciunt unum, et non possunt facere hoc et contrarium, sicut calidum calefacit et non potest non calefacere et infrigidare. Potentiæ autem animales sive rationales nihil faciunt, quin idem possint non facere : et nihil faciunt, cujus contrarium non possunt facere. Potens enim ratiocinari, eadem potentia potest non ratiocinari : et potens velle, potest non velle hoc et contrarium ejus. Deus autem operatur per intellectum et per voluntatem. Ergo potest esse causa esse et non esse, et boni et mali.

Solutio. Dicendum ad primum quæsitum, quod Deus est causa per se omnis rei cujus causa est, et non causa per accidens, nec causa per aliud. Dicitur enim *causa per se*, quod in se et ex se habet sufficienter omnia quibus causa est et quibus causat, et nullo indiget adveniente quo causa efficiatur secundum actum. Et ideo cum Deus per virtutem et voluntatem propriam, quæ essentia sua sunt, causa sit et causet : et iterum per sapientiam qua scit opus suum, et est ratio sive idea operis, quæ sapientia vere essentia sua est : adhuc cum nulla, ut dicit Boetius, exteriori causa vel indigentia pellatur ad causandum, sed exstatica propriæ bonitatis, ut dicit Dionysius, quæ bonitas sua essentia est : ipse maxime per se et secundum se causa est, et non per adjunctum vel adveniens aliquid.

Quæ ergo ad hoc probandum inducta sunt, concedenda sunt. Et hoc est quod intendit Boetius in libro III de *Consolatione philosophiæ*, dicens :

Quem non externæ pepulerunt fingere causæ
Materiæ fluitantis opus : verum insita summi
Forma boni livore carens.

Ad id autem quod objicitur in contrarium, dicendum quod causa universalis est duobus modis, essentia scilicet, et virtute. Essentia causa universalis, est universalis essentia determinabilis per specialia et propria ad hoc quod essentialiter fiat propria : et sic Deus non est causa universalis. Virtute causa universalis est, quæ propria virtute causat omnia : et hoc modo Deus causa universalis est, et non efficitur determinata per aliquid additum vel adveniens et essentialiter approprians eam, sed per voluntatem suam propriam relatam ad hoc : et sic Deus efficitur causa hujus : quia vult hoc hic et nunc, et ab æterno voluit, quod nunc et hic fieret. Ad 1.

Per idem patet solutio ad sequens : hoc enim procedit de illo quod essentialiter est causa remota, et per appropriantia efficitur essentia : quod Deo non convenit, nec primæ causæ : quia dicitur in lib. de *Causis*, quod « prima causa regit omnes res, præterquam quod commisceatur cum illis. » Unde nihil appropriat Deum nisi voluntas propria, qua scilicet vult ut hoc nunc et hic fiat. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod responsio illa inconveniens est. Intelligitur enim tam de causis formalibus, quam efficientibus et finalibus, dummodo in seipsis sufficienter non habeant unde causæ sint hujus vel illius. Et hoc non convenit Deo, qui ex propriæ voluntatis determinatione sufficienter est causa hujus vel illius, ut dictum est. Ad 3.

Ad aliud dicendum est, quod regula Ad 4.

Aristotelis intelligitur de causis imperfectis, quæ non sunt causæ totius esse, sed esse fundati in materia et in subjecto. Deus autem, ut probatum est, causa est in totum esse, et totum esse et fieri habens in imperio : et ideo non oportet, quod tangat nisi voluntatis virtute, quamvis ubique sit per potentiam, essentiam, præsentiam, intra omnia et extra omnia et subtus omnia, ut basis portans et sustinens, et in omnibus, sed non contingens ea, nisi forte tactu simili metaphorico tactui, qui est actus virtutis, ut dicit Aristoteles in primo de *Generatione et Corruptione*.

Ad quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod nulla necessitate, et libera voluntate causat quod causat : ut bene dicit Augustinus. Necessitas enim coactionis non cadit in eum qui nec potentiorem nec superiorem habet. Nec materiæ necessitas cadit in eum qui penitus immaterialis est, et impulsu formæ materialis ad nihil impellitur deorsum, ut leve sursum. Similiter necessitate formalis causæ non obligatur, sicut lux obligatur ad lucere, qui totam actionem et causalitatem habet in libertatis voluntate. Similiter necessitate causæ finalis impelli non potest, qui nullo bono exteriori indiget, et nullo bono caret. Dicitur enim in libro de *Causis*, quod « primum est dives in se, et dives in aliis. » Et hoc voluit dicere Boetius quando dixit :

Quem non externæ pepulerunt fingere causæ.

Ad 1. Ad id quod contra objicitur, dicendum quod bonum cujus est adducere bona, est bona voluntas Dei : et ideo adductio bonorum non est in aliqua formali necessitate boni, sicut de necessitate formæ lucis est lucere et illuminare, sed est in libera voluntate summi boni.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod licet sol signativa imago sit per se bonitatis, quæ multam habet cum ipso consonantiam, non tamen habet omnimodam : sed in hoc imitatur utcumque : quia sicut sol universalis est causa illuminatorum, ita prima bonitas est causa omnium bonitatum participantium. In hoc autem dissimile est, quod sol illuminare habet ex necessitate, prima autem bonitas producere bona in sua essentialis voluntatis libertate.

Ad aliud dicendum, quod Dionysius inducit hoc ad ostendendum, quod in parte est simile et non in toto : vult enim ostendere per hoc, quod Deus per se causa boni est, et non mali : sed aliunde incidit malum, sed non ex ipso : sicut ignis per se causa est calidi et non frigidi, sed aliunde subrepit frigiditas.

Ad aliud dicendum, quod verum est quod Deus propriissime dicitur causa inter ea quæ dici possunt a balbutientibus, et ut possunt excelsa Dei resonantibus, ut dicit Gregorius : et ideo per supereminentiam dicitur : quia scilicet non causa est ad modum inferioris causæ, sed super omnem causam : et ideo cum causalitas inferioris causæ sit sub necessitate vel coactionis vel materiæ vel formæ vel finis, sua causalitas erit sub libertate voluntatis cui nihil resistit. Ad Roman. IX, 19 : *Voluntati ejus quis resistit ?* Esther, XIII, 9 : *In ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit tuæ resistere voluntati.* Psal CXIII, 3 : *Omnia quæcumque voluit* Dominus, *fecit.*

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod *non esse* et *malum* considerari possunt dupliciter, scilicet quantum ad causam quæ est in creato et malo. Non esse enim in creato causatur ex nihilo ex quo factum est creatum. Malum autem in creato quod malum est culpæ causatur a voluntate creati avertente s[e] ab incommutabili bono. Et sic non ess[e] creatur a naturali causa deficiente : ma[-]lum autem a voluntaria causa se aver[-]tente ab incommutabili bono. Et si[c] quantum ad non esse, Sapient. I, 13, d[i]citur : *Deus mortem non fecit, nec læt[a]tur in perditione vivorum.* Quantum a[d]

malum autem culpæ dicitur a Gennadio, quod « Deus illius rei non est auctor, cujus est ultor. » Et ponitur in Glossa super epistolam ad Romanos, I,24, super illud : *Tradidit illos Deus in passiones ignominiæ.* Possunt etiam considerari quantum ad ordinem justitiæ infligentis pœnam his qui de merito talem pœnam meruerunt : et hoc dupliciter, scilicet subtrahendo gratiam, vel infligendo pœnam sensibilem. Primo modo causa est non esse : quia esse non influit his qui per naturam corrupti sunt, vel per voluntatem a primo esse aversi sunt. Et sic Deus est causa mali pœnæ, sicut nauta per absentiam causa est periclitationis navis, secundum quod pœna est pœna damni, quæ est subtractio boni, et causa pœnæ sensus, secundum quod ordo justitiæ causa est suspensionis latronis.

4. Et per hoc patet solutio ad auctoritates consequenter inductas de Isaia, Jeremia, Ecclesiastico et Amos. Tenebras enim non creat Deus, nisi per subtractionem lucis : nec bellum creat, nisi per subtractionem pacis : nec mortem facit et paupertatem, nisi per vitæ et boni subtractionem : quæ tamen in anima creatorum sunt vel per naturalem defectum, vel per voluntarium demeritum quod talem a justo judice demeruit inflictionem pœnæ.

5. Ad id quod objicitur de Avicenna, dicendum quod hoc procedit. In libertate enim Dei est infligere pœnam vel non infligere, vel hanc infligere vel illam pœnam.

MEMBRUM II.

De causa formali.

Secundo, Quæritur de causa formali quæ *exemplaris* dicitur : eo quod ad ipsam sicut ad exemplar omnia formantur.

De qua quæruntur tria, scilicet an sit in Deo ?

Secundo, Utrum una vel plures ?

Tertio, Cujus sit ?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

An Deus sit causa rerum formalis[1] *?*

Ad primum sic objicitur :

1. Dionysius in libro de *Divinis nominibus* dicit sic : « Et principia sunt, et primum sunt, et postea principia sunt[2]. » Principia ergo formabilia rerum primum sunt, et postea principium sunt. Sed si sunt primum, non possunt esse nisi in arte mentis divinæ idealiter : quia illa est causa prima rerum. Ergo exemplaria omnium rerum principium sunt in mente divina. Et sic mens divina, secundum quod ars est sive factivum principium rerum cum ratione, sic enim Aristeteles diffinit artem in VI *Ethicorum*, est causa formalis et exemplaris rerum.

2. Super idem verbum Dionysii Maximus in commento dicit sic : « Causæ primordiales sunt principia, quas Græci *ideas* vocant, hoc est, species vel formas æternas et incommutabiles rationes, secundum quas et in quibus visibilis mundus formatur et regitur. Ideoque a Græcorum sapientibus πόθιν appellari meruerunt, hoc est, exempla principalia, quæ Pater in Filio fecit et per Spiritum sanctum in effectus suos dividit atque multi-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXV, Art. 7. Tom. XXVI hujusce editionis. Cf. etiam infra, in IIa Parte Summæ theolog. Quæst. IV, Membr. 1, Art. 2. Tom. XXXII.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 5.

plicat. Προΐσματα quoque vocantur, id est, prædestinationes. In his enim quæcumque providentia divina et fiunt et facta sunt, simul et semel et incommutabiliter prædestinata sunt. Nihil enim naturaliter visibile vel invisibile oritur, præter quod in eis ante omnia tempora et loca prædefinitum et ordinatum est. » Ex hoc accipitur, quod ideæ omnium rerum in mente divina sunt, et sunt principalia exempla omnium quæ in rebus oriuntur.

3. Adhuc, Ibidem Maximus post pauca : « Ideæ a Philosophis divinæ voluntates appellari solent, et præcipue a Platone : quoniam quæcumque voluit Deus facere, in ipsis primordialiter et causaliter fecit. » Ex hoc arguitur ut prius, quod Deus et mens divina primordialis et exemplaris causa est rerum.

4. Adhuc, Maximus, ibidem : « Has formas sive ideas Dionysius cæterique sancti appellant per seipsam bonitatem, per seipsam essentiam, per seipsam vitam, per seipsam virtutem, per seipsam sapientiam. Quæcumque enim bona sunt, participatione per se boni bona sunt : et quæcumque sunt, participatione per se essentiæ sunt : et quæcumque vivunt, participatione per se vitæ vivunt, et sic de aliis participationibus et participantibus. Nulla siquidem virtus sive generalis sive specialis in natura rerum invenitur, quæ a primordialibus causis inæstimabili participatione non procedat. » Ex hoc accipitur idem quod prius.

5. Adhuc, Ad Hebr. XI, 3 : *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Ibi Glossa Augustini : « *Ex invisibilibus* significatur invisibilis mundus, qui erat in Dei sapientia, ad cujus similitudinem factus est hic visibilis mundus, hoc est, dispositio qua disposuit omnia ista visibilia ut fierent juxta invisibile exemplar quod erat in mente Dei. » Ex hoc iterum relinquitur, quod exemplaria rerum in mente divina sunt : et sic Deus est causa exemplaris rerum et formalis.

6. Adhuc, Idem per rationem arguitur : Omnis enim artifex sapiens apud se habet et formas et rationes operum, quas si non haberet, nec sciret opus suum, nec rationes operis dirigeret in opere, sed operaretur et fortuna et casu. Dicit enim Aristoteles in libello de *Fortuna et eupraxia*, quod « fortuna est natura præter rationem et intellectum impetum faciens. » Cum ergo Deus sit artifex sapientissimus, omnium operum suorum formas et rationes habet apud seipsum : et sic est causa formalis et exemplaris omnium suorum operum, sicut artifex artificiatorum.

7. Adhuc, Hoc est quod dicit Augustinus in libro I *Retractationum*, sic : « Mundum intelligibilem nuncupavit Plato ipsam rationem sempiternam, qua fecit Deus mundum, quam qui esse negat, sequitur ut dicat Deum irrationabiliter fecisse quod fecit : aut cum faceret, aut antequam faceret, nescisse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat [1]. »

8. Adhuc, Aristoteles de causa universi esse dicit, quod in omnibus est actus ante potentiam et ratione et substantia et tempore, ita quod in talibus est domus ex domo, homo ex homine, sanitas ex sanitate. Et hoc esse non potest, nisi artifex ipse idealiter et exemplariter sit actus omnium, ad quem formatur et efficitur omne quod est in actu hoc vel illud. Artifex ergo exemplaris causa est omnium rerum.

9. Adhuc, Aristoteles in II *Physicorum* dicit, quod « Polycletus causa statuæ est per accidens : statuarius autem causa statuæ per se. » Ex hoc accipitur, quod causa per se non est, nisi quæ præhabet causam formati : Deus autem causa per se est omnis rei quam facit : ergo causaliter præhabet et idealiter formas omnium eorum quæ facit : quod autem præhabet formas causatorum, for-

[1] S. Augustinus, Lib. I Retractationum, cap. 3.

malis et exemplaris est causa eorumdem : Deus ergo formalis et exemplaris est causa omnium creatorum.

ontra. IN CONTRARIUM hujus est, quod secundum hoc videtur induci Platonis positio, quod scilicet per se formæ sint ante res, ex quibus res formentur. Quæ positio ab Aristotele improbata est : quia si extra res sunt et ante res, non valent ad esse, cum forma non conferat ad esse nisi quæ est in re : nec valent ad scire, cum eadem sunt principia essendi et sciendi, ut dicit Aristoteles in principio primi *Physicorum*. Et cum forma non sit nisi ut sit principium esse et scire, positio formæ quæ est extra rem et ante rem, erit inutilis.

o. SOLUTIO. Ad primum quæsitum dicendum, quod ideæ sunt in mente divina, secundum quod ars est omnium creatorum. Sic enim præhabet et simpliciter habet species et rationes omnium creatorum, quæ (sicut dicit Augustinus) sunt idem quod ipsa mens divina. Non enim cognoscit Deus nisi seipso et uno et eodem, et non sicut intellectus creatus, qui medium cognitionis sive speciem accipit a cognoscibili: sed seipso cognoscit, in quantum scilicet ipse species est et ratio omnis cognitionis et omnium cognoscibilium.

Rationes autem ad hoc inductæ, quod in mente divina sunt exemplaria rerum, concedendæ sunt hoc modo quo dictum est, quod scilicet sunt primordiales et fontales causæ creatorum.

t. AD ID quod objicitur in contrarium de positione Platonis, dicendum quod non talis fuit positio Platonis quam improbat Aristoteles : sed Plato posuit formas quæ sunt ante rem, et principia rei, in seipsis existere, et in ipsis sigillari res sicut ad sigillum : nec posuit eas in mente divina, sed in seipsis. Et hoc modo improbat Aristoteles eam. Et forte Plato dixit verum. Necesse est enim principia esse prius natura, et prius esse principia quam principiata. Unde si formæ sunt rerum principia et esse formati, et sunt et principia sunt ante formata.

Et si quæritur, ubi sint ? Quæstio Porphyrii est, quia ita quærit de universalibus et primis principiis. Pro certo in suis principiis sunt, quæ sunt lumina et influentiæ primæ causæ in intelligentias, et intelligentiarum in orbes, et orbium in elementa, et elementorum in virtutes formativas seminum et generatorum : sic enim ex mente divina formæ sive ideæ prodeunt in ideata sive formata. Et ideo dixit Plato, quod procedunt sicut ex quodam sigillo. Et hoc non negat Aristoteles, sed negat, quod formæ sunt ante rem per seipsas et secundum seipsas separatim existentes.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Si exemplaria sunt in mente divina, utrum sint sub unitate vel pluralitate [1] *?*

Ulterius quæritur, Si exemplaria sunt in mente divina, utrum sint sub unitate vel pluralitate ?

Et videtur, quod sub pluralitate.

1. Dicit enim Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Ideæ sunt principales formæ quædam vel rationes rerum, stabiles atque incommutabiles, quæ et ipsæ formatæ non sunt, quæ in divina intelligentia continentur. Et cum ipsæ neque oriantur, neque intereant,

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXV, Art. 9. Tom. XXVI hujusce novæ editionis nostræ.

secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri vel interire potest, et omne quod oritur et interit [1]. » Hic Augustinus consignificatum numeri pluralis ponit circa ideas : ergo videtur, quod plures sint.

2. Adhuc Augustinus, ibidem, « Omnia Deus rationabiliter condidit. Nec ea ratione conditus est homo qua equus, et similiter est de aliis genere vel specie differentibus. » Ergo videtur, quod singula proprias ideas et rationes habeant in mente divina : propriæ autem rationes et ideæ sunt sub pluralitate : ergo ideæ in mente divina sunt sub pluralitate, et non sub unitate.

3. Hoc idem videtur probari per rationem differentium formatorum sive exemplatorum. Impossibile enim est esse unum exemplar : quia differentia genere et specie ab eodem per immutationem exire non possunt, sicut nec ab uno sigillo diversæ genere et specie prodeunt imagines. Et hæc fuit causa quare Plato posuit formas multas per se existentes. Sed creata differunt generibus et speciebus. Ergo necesse est, quod exemplaria eorum genere et specie differant : et sic sunt sub pluralitate, et non sub unitate.

4. Adhuc, Sicut artificiata per formas exemplares sunt in mente artificis, sic secundum Augustinum et Bedam *super Joannem* [2], creata sunt in mente creatoris. Sed in mente artificis non secundum unum et idem exemplum est domus et navis. Ergo in mente Dei non secundum unum et idem exemplar est homo et equus. Exemplaria ergo sunt in mente divina sub pluralitate, et non sub unitate.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est,

1. Quod dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, sic : « Omnia existentia et quæ quocumque modo ab esse sunt contenta, et hoc incomprehensibiliter et conjuncte et singulariter [3]. » Et hujus dat duo exempla. Unum in discretis, sic dicens : « Etenim in unitate omnis numerus uniformiter præexistit, et habet omnem numerum unitas in seipsa singulariter : et omnis numerus quidem unitur unitate : in quantum autem ab unitate procedit, tantum discernitur et in multitudinem agitur. » Secundum exemplum est in continuis, de quo dicit sic : « Et in centro omnes circuli lineæ secundum unam unionem exstiterunt, et omnes habent signum (sive centrum) in seipso lineas uniformitatis unitas, et ad se invicem, et ad unum principium a quo processerunt : et in ipso quidem centro perfecte uniuntur. Parum autem ab ipso distantes, parum et discernuntur : magis autem distantes, et discernuntur et simpliciter : et in quantum centro sunt propinquores, in tantum et ipsi et sibi invicem uniuntur : et in quantum ab ipso procedunt, in tantum a se invicem discernuntur. » Ex his patet, quod omnia quæ a prima causa procedunt, in prima causa unum sunt, et in monade et non in pluralitate consistunt.

2. Adhuc, Super idem dicit Maximus in commento : « In monade quidem vi et potestate sunt numeri, in generibus vero et formis actu et opere. Vis autem eorum substantialis, est eorum virtus qua æternaliter et immutabiliter in monade existunt : potestas vero eorum est possibilitas eis insita, qua in genera et species possunt multiplicari, et intellectibus propriis manifeste fieri certis terminorum diffinitionibus, quantitatum diversitatibus, intervallis differentiarum, proportionum proportionalitatumque mirabili æqualitate et insolubili consonantia. » Ex hic accipitur, quod sub indifferenti unitate res creatæ sunt in Deo.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 46.

[2] VENERABILIS BEDA, Super Joannem : super hæc verba Joannis, I, 3 et 4 : *Sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat,* etc.

[3] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 5.

3. Adhuc, Maximus ibidem dans hujus rei signum, dicit sic : « Actus intellectus in monade numeros accipientis, est motus animi purissimos in sua natura numeros absque ulla imaginatione intuentis. Opus vero quo scilicet eosdem numeros ponit in speciem, est animi motus, purissimos numeros quos in seipso considerat, phantasiis veluti quibusdam corporibus incrassatos memoriæ commendantis ibique ordinantis, eorumque rationes facilius tractantis, forasque quibusdam signis corporalium sensuum significatos in aliorum notitiam tradentis. Intellectuales ergo numeri ex monade se diffundunt, ut in animo quodammodo splendescant : deinde ex animo in rationem profluentes apertius se patefaciunt : mox de ratione in memoriam decurrentes, phantasticas ipsius memoriæ natura excipiunt apparitiones, in quibus virtutes multiplicium formarum suarum inquisitionibus suis latenter aperiunt : deinde in sensus sive sensibiles qualitates : postremo in figuras : eo quod diversitatem figurarum exigit diversitas specierum. » Ex hoc accipitur, quod omnia creata in Deo secundum quod in Deo sunt, unum sunt, et non cadunt in numerum vel differentiam, nisi in quantum magis vel minus ab eo procedunt.

Et hoc concedendum est : quia hæc est fides Catholica. In Deo enim non sunt nisi idem quod divina essentia : quia dicit Augustinus, « Quidquid in Deo est, Deus est. » Essentia autem divina sub unitate est et non sub pluralitate.

Solutio. Dicendum, quod sub unitate sunt in mente divina, hoc est, ut unum, sed non ut multa : quia quod est in causa prima, est in ea per modum causæ et non per modum causati. Unde, sicut dicitur in libro de *Causis*, causatum in causa est causa. Quamvis tamen unum sint in causa, relativam tamen habent pluralitatem : eo quod illud unum ad multa refertur, et formali relatione qua refertur ad unum, non refertur ad aliud, licet res una et eadem sit, sicut optime posuit Dionysius exemplum in unitate et centro. Una enim unitas est omnis numeri principium : relatio tamen qua refertur ad unam speciem numeri et ratio, non est una et eadem cum relatione et ratione qua refertur ad aliam. Et similiter est de centro, quod est principium linearum ductarum de centro ad circumferentiam, quod alia relatione et ratione refertur ad unam quam ad aliam : quæ rationes relationum, quia secundum Boetium, non addunt, nec minuunt, nec variant aliquid in re, nullam in centro inducunt pluralitatem.

Et hæc est intentio Augustini. Quia tamen relationum est pluralitas et non rei, hanc consignificando dicit : « Ideæ sunt in mente divina : » et ut removeat pluralitatem realem, non dicit plures ideæ, vel multæ ideæ : quia in Deo sunt ut unum et non ut multa.

Et quod dicit, quod alia ratione fit equus, alia homo, ostendit hoc quod dictum est. Ratio enim proprie respicit finem operationis qui est opus ipsum, et diversa opera in forma ad opificem una relatione referri non possunt, et per consequens nec opifex ad ipsa. Nec est simile de artifice creato et increato : quia artifex creatus exemplar operis non est, nisi per formam ab opere acceptam : et ideo per unam rem non potest esse exemplar duorum. Opifex autem creatus sicut seipso causat, ita seipso exemplar est : et ideo per idem re, multiplicatum relatione, causa exemplaris omnium est.

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

Cujus idea sit causa, utrum scilicet factorum vel fiendorum tantum, vel etiam possibilium licet numquam fiant, et utrum sit bonorum et malorum [1] *?*

Ulterius tertio quæritur, Cujus sit, utrum scilicet factorum vel fiendorum tantum, vel etiam possibilium licet etiam numquam fiant, et utrum sit bonorum et malorum, vel bonorum tantum?

Videtur, quod non nisi factorum, vel fiendorum.

1. Quod enim non est formam aliquam participans, non participat aliquo existente secundum se secundum Dionysium in libro de *Divinis nominibus* [2], qui vocat *participationes* prima quæ secundum se sunt separata : et quod non est bonum, non participat secundum se bonitatem. et quod non est, non participat secundum se essentiam : et quod non est sapiens, non participat secundum se sapientiam. A simili ergo quod non est in forma aliqua, sicut præteritum, vel præsens, vel futurum, non participat id quod secundum se forma est. Possibile autem non futurum in esse, non participat formam aliquam, quia numquam erit. Ergo respectu ejus non est aliqua quæ secundum se forma est : hæc autem est idea : ergo possibilium non fiendorum non est idea.

2. Adhuc, Dictum est in præhabitis, quod ideæ re unum sunt, et quod non consignificantur pluraliter nisi respectu eorum quorum sunt. Si ergo illa non sint, nec ut unum, nec ut plura, respectu illorum non erit idea. Res autem in possibilitate existentes, nec sunt ut unum, nec ut multa : quia unum et multa comitantur res in actu existentes vel in præterito, vel in præsenti, vel in futuro. Ergo videtur, quod respectu possibilium quæ cum non fierent, nulla sit idea.

3. Adhuc, Multa sunt Deo possibilia quæ secundum naturam sunt impossibilia : et cum illa in se non sint, nec secundum actum, nec secundum potentiam, videtur quod ad ipsa nullo modo possit referri idea.

4. Adhuc, Quod numquam est, nec fuit, nec erit exemplatum, illius nullum exemplar. Sed possibilium Deo vel in seipsis quorum nullum factum est, nec fuit in præterito, nec est in præsenti, nec erit in futuro, nihil est exemplarium. Ergo talium, ut videtur, nullum est exemplar : ergo nec idea.

Quod si concedatur, In contrarium est quod dicit Aristoteles in *Prioribus*, quod « falso et non impossibili posito, quod accidit est falsum et non impossibile. » Ponatur ergo, quod Deus faciat aliquid taliter possibilium, sequitur quod facit illa non respiciens ad se ut ad ideam illius. Ergo facit secundum Augustinum, non habens apud se formam et rationem operis sui. Ergo facit vel nesciens opus, vel irrationabiliter. Hoc autem falsum est et impossibile. Ergo positio falsa et impossibilis. Sed

Ulterius quæritur. Si mala in Deo habeant ideam?

Et videtur, quod non.

1. Super illud enim Psalmi xxxiv, 11 : *Quæ ignorabam interrogabant me*, dicit Glossa : « Quomodo ars nescit vitium, sic ego qui sum ars omnipotentis Dei. Et loquitur Filius. »

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXV, Art. 10. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 5.

2. Adhuc, Augustinus in libro II de *Libero arbitrio* : « Quidquid formæ cuipiam rei deficienti remanet, ex illa forma est quæ nescit deficere, motusque ipsos rerum deficientium vel proficientium excedere numerorum leges non sinit [1]. » Cum ergo malum non habeat formam, eo quod (sicut dicit Augustinus) est corruptio modi speciei et ordinis, videtur quod malum in Deo non habeat ideam.

3. Adhuc, In tertio libro de *Libero arbitrio* : « Naturæ in quantum sunt, a Deo sunt. In quantum autem vitiosæ ab ejus a quo factæ sunt, arte recedunt. In tantum autem recte vituperantur, in quantum earum vituperator artem qua factæ sunt naturæ, videt, et hoc in eis vituperat quod ibi non videt [2]. » Ex his patet, quod in arte prima non est idea mali.

4. Adhuc per rationem probatur idem : Exemplar enim non est in Deo, nisi eorum quæ possibilia sunt fieri ab eo, vel fiunt, vel facta sunt. Mala autem nec fiunt, nec facta sunt, nec possibile est fieri a Deo. Ergo malorum non est exemplar in Deo sive idea.

ntra. In contrarium hujus est, quod

1. Mala puniuntur a Deo. Non bene autem punitur nec juste quod est incognitum. Ergo cognita sunt a Deo. Sed quæcumque cognoscuntur, horum ratio cognitionis est apud cognoscentem. Ergo ratio cognitionis malorum est apud Deum. Et quorum ratio cognitionis est apud Deum, idea est apud Deum, quia ratio cognitionis idea est. Ergo idea malorum est in Deo.

2. Adhuc, Anselmus in *Monologio*. « Nihil aliud est summo spiritui dicere, quam quasi cogitando intueri [3]. » Sed summus spiritus cogitando intuetur mala, quando condemnat et vindicat. Ergo videtur, quod dicit mala. Sed quicumque dicit, rationem dicendi et ideam habet apud seipsum. Ergo mala et ideam et rationem habent apud Deum.

Solutio. Solutio. Ad primum quæsitum dicendum est, quod sicut de necessitate probatum est, et ex verbis Augustini accipitur expresse, idea non est tantum factorum existentium et futurorum, sed etiam possibilium Deo, etiamsi numquam fierent, sicut de necessitate probat objectio.

Ad 1. Ad id autem quod contra hoc objicitur, dicendum quod secundum Dionysium, omne quod quocumque modo est, participat secundum se essentiam secundum suæ naturæ et suæ possibilitatis analogiam. Possibile autem, sive Deo, sive in se, aliquo modo habet se ad formam et ad actum, quia possibiliter : et secundum illam analogiam participabit secundum se formam, et sic habet ideam.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod licet unum et multa comitentur res in actu existentes, tamen possibilia per hoc quod habent analogiam ad actum, etiam analogiam habent ad unitatem et multitudinem : et sic idea est respectu ipsoram.

Ad 3 et 4. Ad aliud dicendum, quod omnium possibilium Deo est idea. Et quod dicitur, quod hæc nullo modo sunt, nec in actu, nec in potentia, falsum est. Sunt enim in potentia divina, cujus potentiæ exitus ad actum secundum rationem in mente divina est : et hæc ratio exemplar est eorum quæ fiunt a tali potentia.

Per hoc idem patet solutio ad sequens.

Ad quæst. Ad id quod ulterius quæritur, Si mala habeant in Deo ideam ? Dicendum, quod non. Secundum Dionysium enim [4], cujus nulla est per se existentis participatio, illius nulla est forma : mali autem

[1] S. Augustinus, Lib. II de Libero arbitrio, cap. 17.

[2] Idem, Lib. III de Libero arbitrio, cap. 15.

[3] S. Anselmus, In Monologio, cap. 60.

[4] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 5.

nulla est per se existentis participatio, quia malitia secundum se nihil est: unde malum in Deo exemplar habere non potest. Et concedendæ sunt auctoritates et rationes ad hoc inductæ.

Ad object. 1. Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum est, quod aliud est esse in cognitionis simplicis notitia, et aliud est esse in arte. Ars enim, ut dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, factivum principium est cum ratione. Et quod est in arte, ut exemplar est operis et ratio, est in ea principium formale operis. Et ideo quæ sunt in Deo secundum rationem ideæ et exemplaris, horum Deus est vel potest esse auctor et factor. Quæ autem sunt in simplici notitia, aliquando sunt in ea per formam, aliquando per formæ privationem. Simplex enim notitia intellectus et est de forma, et est de privatione: de forma, quia principium cognitionis est: de privatione, quia a principio cognitionis recedit. Et sic mala sunt in simplici notitia Dei, et non in arte per ideam vel exemplar, sed potius per hoc quod recedunt, ut dicit Augustinus, ab imitatione ideæ exemplaris et artis. Propter quod merito vituperantur et puniuntur non incognita: quia sunt in lumine simplicis notitiæ, sicut tenebra est in lumine, ut dicit Gregorius, quia privatione luminis manifestatur.

Ad object. Ad ultimum dicendum, quod procul dubio spiritus summus non dicit mala nisi increpando et detestando, sicut patet, Matthæi, xxv, 42: *Esurivi, et non dedistis mihi manducare.* Secundum autem quod dicere est manifestare per opus, sicut dicitur in Psalmo xxxii, 9: *Dixit, et facta sunt.* Et, Genes. i, 3: *Dixit Deus: Fiat lux. Et facta est lux.* Sic non dicit mala: et si cogitando intuetur, hoc non erit nisi per cognitionem simplicis notitiæ, sicut privatum vel privativum aliquid intuetur. Unde dictum Anselmi intelligitur de his quæ Deus cogitando intuetur notitia beneplaciti, quando scilicet placet ei quod intuetur: propter hoc quod id ad quod intuetur, formam artis implet et imitatur secundum suæ possibilitatis analogiam. Sicut enim dicunt et Gregorius Nazianzenus et Damascenus [1], primum excogitavit Deus cœlestes essentias, et excogitatio ejus fuit ejus opus. Unde quod notitia beneplaciti intuetur, dicit: quod autem aversum ab arte intuetur cum indignatione et aversione vultus, ab habitu ad privationem intuetur, non dicit quod est aversum ab arte, sed (ut dicit Augustinus) vituperat et punit.

QUÆSTIO INCIDENS.

Utrum omnia in Deo sunt vita [2]?

Juxta hoc ulterius quæritur de hoc quod dicitur, Joannis, i, 4: *Sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat.*

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 3.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXV, Art. 12. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

1. Hic enim dicitur *vita* ratione exemplaris et ideæ, quæ (sicut dicit Beda, ibidem) vivit in mente artificis.

2. Adhuc, Augustinus : « Omnia antequam fierent et cum facta sunt, et cum variantur, sunt in ipso, non in eo quod sunt in seipsis, sed secundum immutabilem rationem [1]. » Immutabilis autem ratio in mente artificis vita est. Et sic omnia sunt in ipso vita.

3. Adhuc, Anselmus in *Monologio* : « Quidquid factum est, sive vivat, sive non vivat, aut quodcumque sit in se, in illo est ipsa vita et veritas [2]. » Quæritur ergo de hoc. Si enim omnia in ipso sunt vita : cum vita Dei Deus sit, videtur quod omnia sint Deus, et sic omnia sunt unum et Deus, quod in primo *primæ philosophiæ* reprobatum est ab Aristotele.

4. Adhuc, Quod dicuntur omnia in ipso esse vita : aut dicitur ratione potentiæ, aut ratione sapientiæ, aut bonitatis sive voluntatis. Si ratione potentiæ : cum tam bona quam mala subsint potentiæ, tam bona quam mala essent in ipso vita : quod absurdum est. Si ratione sapientiæ, videtur falsum : quia, secundum Augustinum, sapientia non respicit tantum facta a Deo, sed etiam quæcumque possunt fieri : littera autem dicit, *Quod factum est, in ipso vita erat.* Si ratione voluntatis, videtur non esse verum. Voluntas enim non respicit nisi ea quæ fiunt Psal. cxiii, 3 : *Omnia quæcumque voluit fecit.* In Deo autem vita sunt et quæcumque fiunt, et quæcumque possunt fieri, ut dicit Augustinus.

5. Adhuc, In Verbo dicuntur esse *vita.* Cum enim dicitur : *In ipso vita erat,* hoc pronomen, *ipso,* refertur ad Verbum, de quo ante dixerat : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est* [3]. Verbum autem nec ad potentiam nec ad voluntatem sive bonitatem refertur, sed ad sapientiam.

6. Adhuc, Quod dicitur, quod omnia sunt in ipso vita : omnia autem sunt ut unum, aut sunt ut multa. Si sunt ut unum, sequitur quod omnia sunt unum, quod falsum est. Si ut multa, sequitur quod multa sunt Deus, quod iterum falsum est.

Quæst. 1.

Adhuc quæritur, Cum dicitur, Omnia sunt in ipso vita, secundum quam rationem vitæ dicatur ibi *vita ?*

Dicitur enim in secundo de *Anima,* quod *vita* dicitur multipliciter, scilicet vegetari, sentire, intelligere, secundum locum moveri. Et videtur, quod dicatur vita secundum intellectum : quia Beda dat exemplum, ibidem, quod arca in mente artificis vivit, et est vita : et vult, quod sic quidquid per exemplar est in arte divina et mente, vita est intellectualis in ipsa. Sed hoc exemplum videtur esse inconveniens. Forma enim in mente artificis non est vita, sed qualitas quæ est dispositio vel habitus.

Quæst. 2.

Adhuc ulterius quæritur, Ex quo res sunt in mente divina, et sunt in seipsis, utrum verius et melius sint in mente divina vel in seipsis [4] ?

Et videtur, quod in seipsis. Ibi enim distinctum et actuale habent esse : in mente autem divina indistinctum et potentiale. Verius autem melius est quod in se et actualiter est, quam quod in alio et potentialiter est.

Sed contra.

In contrarium hujus est, quod

1. Res in seipsis corruptibiliter sunt et mutabiliter : in mente autem divina sive in arte prima sunt incorruptibiliter et immutabiliter. Melius autem est et verius quod incorruptibiliter et immutabiliter est, quam id quod est corruptibi-

[1] S. Augustinus, Lib. V super Genesim ad litteram, cap. 18.

[2] S. Anselmus, In Monologio, cap. 4.

[3] Joan. i, 3.

[4] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXV, Art. 11. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

liter et mutabiliter. Ergo quod factum est, verius et melius est in mente divina quam in seipso.

2. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, dicit in omnibus meliores esse participationes participantibus [1]. Idem dicit res factas in Deo esse secundum primas et nobilissimas participationes secundum se acceptas, in seipsis autem ut participantia et participata. Nobilius ergo sunt et verius in mente divina, quam in seipsis.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod cum dicitur, *Quod factum est, in ipso vita erat*, secundum Joannem Chrysostomum, et Ambrosium, et Origenem, sic punctuanda est *Littera*, quod id quod dicitur *quod factum est*, referatur ad præcedens sub hoc sensu : *Omnia per ipsum*, hoc est, per Verbum *facta sunt* : *et sine ipso*, hoc est, Verbo, *factum est nihil quod factum est*, ut hoc quod dico, *quod factum, est* restringat negationem quæ est in *nihil*, ut non referatur nisi ad facta : factorum enim nihil est, quod per Verbum factum non sit. Et excluditur error Arii et Manichæi. Arii, qui dixit Verbum esse factum. Arguit enim sic : Nihil factum est sine verbo : aliquid est verbum : ergo verbum non est factum sine verbo : ergo verbum factum est. Manichæi autem, qui dixerat multa esse facta sine verbo, a principio scilicet tenebrarum. Et occurrit Scriptura dicens nihil factorum factum esse sine Verbo : et ideo quod in Verbo est,sicut in causa tota, vita est, sicut et lux : nihil enim in seipso deficit, nisi quod factum est : et nihil est quod umbras et tenebras defectus non patiatur secundum naturam, nisi quod ex nihilo non est.

Augustinus autem solus,et Beda secutor ejus, volunt,quod id quod dicitur : *Quod factum est*, referatur ad sequens. Et secundum hos oportet, quod locutio cum reduplicatione intelligatur istius determinationis, *in ipso*, ut sit sensus, quod factum est in ipso, vita erat in ipso : et tunc planum est, quod id quod in seipso factum est, non in seipso acceptum, sed in mente divina vita est. Est enim creatrix essentia, ut dicit Anselmus, secundum id quod dicitur in libro de *Causis*, quod causatum in causa causa est, et non causatum : et causa in causato, causatum est et non causa.

His habitis, facile est respondere objectis.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod hoc verum est, sicut dicit Beda. Quod enim factum est, in factore dicitur *vita* ratione ideæ et exemplaris, quod est vita factoris.

Similiter patet quod dicit Augustinus per eamdem rationem.

Similiter patet id quod dicit Anselmus. Quia omnes isti eodem modo loquuntur.

Ad AD ID autem quod objicitur, quod omnia sint Deus, dicendum quod peccat argumentum quid et simpliciter, sicut hic : omnia secundum quod sunt in ipso, sunt Deus : ergo omnia sunt Deus. Secundum enim quod in ipso sunt, secundum quid sunt et non simpliciter. Idealiter enim et exemplariter esse, secundum quid est esse. Esse autem hoc simpliciter est esse. Sicut si dicam, res est in intellectu : ergo est.

Ad 4 AD ALIUD dicendum, quod ratione sapientiæ dicitur : exemplariter enim et idealiter sunt in Deo quæ in sua sapientia sunt. Et quod dicitur, *Factum est*, communiter sumitur pro facto, et pro eo quod potest fieri potentia factoris et dispositione : et non dicitur ratione potentiæ simplicis, vel ratione bonitatis sive voluntatis, ut probatum est.

PER IDEM solvitur sequens.

A AD ALIUD dicendum, quod cum dicitur, Omnia in ipso sunt vita, hoc quod dico, *omnia*, quantum ad supposita sua extrahitur a ratione sua qua omnia sunt in

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 5.

seipsis, et cogitur stare pro esse omnium in exemplari et idea : quia non aliter omnia sunt in ipso : et sic nec ut unum sunt, nec ut multa sunt : unum enim et multa sequuntur ens existens in seipso, secundum quod unum simpliciter accipitur indivisum in se et ab aliis divisum, sic enim opponitur multo. Unde ubi non est nisi secundum esse exemplaris et ideæ, ibi proprie loquendo nec est ut unum, nec ut multa, sed est ut unius et ut multorum. Exemplar enim divinum et unius et multorum est, unum et idem existens, relatione tamen multiplicatum, ut in præhabitis dictum est.

.1. Ad id quod quæritur, Secundum quem modum vitæ *vita* accipiatur ibi ?

Dicendum, quod excellentiori modo quam in aliqua creatura. Si tamen per similitudinem ad creaturam accipiatur, tunc sumitur secundum modum vitæ intellectualis intellectus practici, cujus forma quæ est in ipso, est principium esse et fieri. Forma autem quæ est in intellectu speculativo non habet principium ad esse et fieri, sed ad scire tantum : et propter hoc forma quæ est in intellectu speculativo, non proprie est vita. Et ideo mala non sunt in Deo vita : quia sunt in ipso secundum speculationem tantum, et non secundum operationem. Vita enim dicit motum ad esse : et eo quod Aristoteles dicit, quod « vivere viventibus est esse. »

.2. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum verius et melius habeat esse aliquid in causa quam in seipso ?

Dicendum, quod sicut dicit Aristoteles in V *primæ philosophiæ*, sicut se res habet ad esse, ita se habet ad esse verum. Unde cum quæritur, Utrum melius et verius habeat esse aliquid in causa, vel in seipso ? quæstio duplex est. Potest enim quæri de esse simpliciter, hoc est, de esse quod habet res in participatione secundum Dionysium et Platonem : et hoc verius et simplicius et nobilius et melius habet res in causa prima : quia sic incorruptibiliter et immutabiliter et immaterialiter est. Sic loquuntur Sancti et etiam Platonici. Potest etiam quæri de esse hujus in quantum est hoc : sic et verius est quod est in seipso, quam id quod est in causa, quamvis non sit melius et nobilius. Verum enim convertitur cum ente, et a forma dicitur : et ideo quod plus attingit de forma et actu, plus attingit de veritate rei.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod illa objectio procedit de esse simpliciter, et non de esse hujus : et de tali esse loquitur Dionysius. Ad object. 1 et 2.

Et per hoc solvitur sequens.

MEMBRUM III.

Utrum sit una causa finalis omnium quæ Deus sit [1] ?

Deinde quæritur, Secundum quam intentionem causa finalis dicitur de Deo ?

Quæritur ergo primo, Utrum sicut una est causa efficiens omnium quæ est Deus, et una forma exemplaris omnium quæ idem Deus est, ita sit una causa finalis omnium quæ Deus sit ?

Et videtur, quod sic.

1. Docet enim Aristoteles in II *primæ philosophiæ*, quod in omni ordine causarum devenitur ad primum. Ergo in finibus devenitur ad ultimum finem, qui primus est in intentione, et qui est finis finium : et hic unus est.

2. Adhuc, Finis et bonum eadem intentione determinantur. Sed impossibile est non esse ultimum bonum et summum

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. II, Art. 2. Tom. XXV hujusce editionis nostræ.

quod in omnibus bonis desideratur : ergo videtur, quod unus sit ultimus finis desideratus ab omnibus.

3. Adhuc, Docet Aristoteles in II *Physicorum*, quod naturalia omnia ad finem sunt : et sic finis in omnibus naturalibus movet. Similiter agentia per intellectum nisi stulte agant, agunt ad finem. In his ergo etiam est finis in ratione moventis. Similiter in artificialibus omne quod fit, propter aliquod fit. In omni ergo multitudine naturalium, intellectualium, et artificialium, finis est per unam intentionem communem. Dat autem Aristoteles documentum in II *primæ philosophiæ* quod « quidquid est in multis per unam communem intentionem in illis, est in uno primo quod est causa omnium aliorum. » Ergo necesse est unum esse finem qui finis omnium aliorum sit. Hic autem non potest esse nisi summum bonum, quod est Deus : bonum ergo divinum finis est omnium.

4. Adhuc, Aristoteles in VI *primæ philosophiæ* dicit, quod bonum universi quod desideratur ab omnibus, est in uno primo sicut in duce exercitus, quod est bonum ad quod omnia quæ in exercitu aliquid agunt, respiciunt. Verbi gratia, illud bonum quod est ducis, est victoria, ad quod respiciens coquinat coquus, ut refectus sit miles pugnans ad victoriam. Ad idem respiciens gladiator facit gladium, ut instrumentum pugnæ miles habeat. Ad idem respiciens sellator facit sellam, et equestris præparat equum, et loricator loricam. Propter quod dicit Aristoteles in I *Ethicorum*, quod omnes hujusmodi potentiæ sive artes sub una quadam communi sunt,quæ est militaris : quia ad finem illius omnes respiciunt, et propter illum agunt quidquid agunt. A simili ergo cum universitas creaturarum sit universitas una, et mundus sit unus, ut probat Aristoteles in I de *Cœlo et Mundo*, oportet quod unus sit finis universi, ad quem omnia et singula respiciant per intentionem, et propter quem agant quidquid agunt.

5. Adhuc, Hoc expresse dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, sic : « Omnibus igitur est pulchrum et bonum desiderabile et amabile et diligibile, et propter ipsum et ipsius gratia et minora et meliora convertendo se ad ea amant, et communicative coordinata amant coordinata, et meliora amant minora provisive, et ipsa singula amant seipsa contentive, et omnia pulchrum et bonum desiderantia faciunt et volunt omnia quæcumque volunt et faciunt [1]. » Ex his accipitur, quod ultimus finis unus est, et quod ille est ultimum et summum bonum, et quod ad illud respiciendo appetunt et faciunt omnia quæcumque appetunt et faciunt, et quod illud summum bonum re est idem quod Deus : quia aliter tres causæ in unam non coinciderent, scilicet efficiens, formalis, et finalis.

Et quamvis hæc veritas sit, tamen objicitur in contrarium logicis rationibus sic : Sed

1. Ex fine determinatur ratio rei : non est una ratio omnium : ergo nec unus finis omnium.

2. Adhuc, Forma est in intentione finis, et a forma accipitur ratio : sed non est una forma omnium. Quia dicit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*, quod « alia ratione fit equus, et alia ratione fit homo [2]. » Et constat, quod loquitur de primis formis, hoc est,de ideis : ergo videtur, quod nec unus finis sit omnium.

3. Ulterius etiam videtur, quod finis ille non sit Deus. Constat enim, quod finis acquiritur ab agente et appetente : quia aliter, ut dicit Aristoteles in I *Ethicorum*, esset inane desiderium. Constat autem, quod non omnia agentia et appetentia consequuntur bonum divinum quod est Deus.

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 46.

4. Ulterius etiam videtur, quod non propter illud agunt et appetunt quidquid appetunt. Videmus enim, quod aliud appetit homo, aliud lapis, et alia irrationalis creatura : et inter homines alius voluptuosus, et alius honestus, et alius avarus.

5. Adhuc, Ultimum et optimum bonum est beatitudo, ut dicit Tullius : et videtur, quod non omnia appetunt beatitudinem : non ergo omnia summum bonum.

Solutio. Dicendum, quod sicut Aristoteles, bonum est quod omnia appetunt : et hoc est per se bonum. Et hoc etiam dicit Dionysius in auctoritate prius inducta. Et hoc bonum, licet in se simplex sit et unicum, tamen in effectibus valde multiplex est. Nam sicut dicit Augustinus in libro II *Confessionum :* « Illud per se sufficiens est per se dulce et suave est, per se conservativum ordinis et naturæ est, per se pulchrum et honestum est, per se perpetuum est, per se divinum et assimilativum Deo est, per se beatificativum est : et omnes has conditiones et proprietates totas simul et in uno perfecte possidet [1]. » Propter quod dicit Boetius in libro III de *Consolatione philosophiæ*, quod « beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. » Et quamvis omnia illa habeat in se et per se, tamen in bonis particularibus quæ participant ipsum, non resplendet secundum omnia hæc simul. Secundum enim, ut dicitur in libro de *Causis*, non est capax omnium bonitatum primi simul. Unde in divitiis non resplendet, nisi secundum sufficientiam quæ est umbra quædam per se sufficientiæ, cum divitiæ numquam appeterentur, nisi tali umbra per se sufficientiæ resplendente in ipsis. Per dulcedinem autem resplendet in voluptate : nec voluptas appeteretur, nisi talis umbra primæ dulcedinis in ipsa resplenderet. Per pulchritudinem autem honestatis resplendet in virtute : nec virtus appeteretur, nisi umbra primæ pulchritudinis in ipsa resplenderet. Sic etiam per conservationem esse resplendet in his quæ esse conservant singulorum, sive inanimatorum, sive animatorum. Et ideo dicit Boetius, quod lapis appetit esse unum, et similiter alia composita : quia in unitate partium ejus est conservatio ejus : et illa unitio est umbra primi conservantis, quod per se conversativum et unitivum est. Quantum autem ad esse perpetuum sive perpetuans resplendet in generantibus : quia generatio est ad conservationem et perpetuitatem speciei : nec appeteretur, nisi esset umbra primi et per se perpetuantis. Et sic est in omnibus particularibus bonis, quæ numquam appeterentur, nisi umbra essent per se boni. Unde in omnibus per se bonum ratio est qua quodlibet bonum movet appetitum. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro VII de *Trinitate :* « Bonum hoc et bonum illud : tolle hoc et illud, et videbis bonum omnis boni bonum [2]. » Hoc enim est finis omnis appetitus omnis desiderii, ut dicit Dionysius.

His habitis, facile est respondere objectis.

Quod enim in primo objicitur, quod non sit unus finis omnium, dicendum quod non est unus finis proximus : finis enim proximus est ad quem terminatur actio agentis : sed hoc non impedit, quin sit unus finis ultimus, qui movens est in omni appetitu et actione. Ad object. 1.

Ad aliud dicendum, quod finis actionis est forma, et proximus terminus a quo sumitur ratio rei proxima. Ultimus autem finis est finis intentionis : et ille est unus omnium et non determinans actionem, sed quietans omnem appetitum et omne desiderium, ut dicit Dionysius, quod est in simpliciter existentibus secundum naturalem motum et appetitum, in vivis secundum vitæ motum, Ad object.

[1] S. Augustinus, Lib. II Confessionum, cap. 6.

[2] Idem, Lib. VII de Trinitate, cap. 3.

in sensitivis secundum rationabile desiderium, in rationabilibus secundum rationabilem voluntatem, in intellectualibus secundum veritatis intellectum.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod bonum quod omnis boni possidet conditionem, non est nisi Deus. Sed bona particularia quæ a singulis appetuntur, secundum conditiones specialis boni appetuntur, et non sunt Deus. Sed quia non habent rationem movendi desiderium vel appetitum, nisi in quantum sunt umbra et figura et typus per se boni, ideo in omnibus illis per se bonum appetitur quod Deus est : sic enim per se bonum secundum Augustinum est omnis boni bonum.

Ad object. 4. Ad id quod ulterius quæritur, Si omnia appetunt illud, jam patet solutio. Constat enim, quod illud unum finis intentionis omnium est : quia in particularibus bonis non stat appetitus, nec quiescit desiderium, nisi secundum quod sunt resplendentia quædam summi et per se boni. Et ideo dicit Augustinus in libro I de *Doctrina Christiana*, quod « omnis humana perversitas est in hoc, quod ponit finem ubi finis non est, sicut avarus in divitiis, voluptuosus in voluptate : cum hæc particularia bona sint, per quæ manuduci deberet ad unum summum bonum et universale. »

Ad o[bject. 5.] Ad ultimum dicendum, quod licet non appetant beatitudinem in ratione beatitudinis secundum veram et perfectam beatitudinis rationem, appetunt tamen omnia beatitudinem in ratione boni secundum aliquid beatificantis, ut dictum est.



TRACTATUS XIV.

DE HIS QUÆ PER TRANSLATIONEM ET SIMILITUDINEM DE DEO DICUNTUR.

Postquam autem tractatum est de his quæ proprie vel appropriate de divina essentia vel personis ab æterno, vel ex tempore dicuntur, proximum est ut de his tractetur quæ per translationem et similitudinem de Deo dicuntur, scilicet de quibus tractat Magister in libro I *Sententiarum*, distinct. XXXIV, cap. *Præterea sciendum est*, ubi dicit, quod in assignatione diffinitionis nominum inter alia quæ supra diligenter exsecuti sumus, quædam diximus translative et per similitudinem de Deo dici, ut speculum, splendor, character, figura, et hujusmodi.

Et quia tria sunt quæ transferuntur in divinam prædicationem, ideo tria quæremus, scilicet primo de translatione prædicamentorum.

Secundo, De translatione partium declinabilium orationis.

Et tertio, De translatione corporalium symbolicorum.

QUÆSTIO LVI.

De translatione prædicamentorum, utrum alia prædicamenta a substantia et relatione proprie vel translative de Deo dicantur[1]?

Primo ergo quæritur de translatione prædicamentorum, Utrum alia prædicamenta a substantia et relatione proprie vel translative de Deo dicantur?

Et videtur, quod proprie.

1. Augustinus dicit in libro V de *Trinitate* : « Genus quod ad faciendum attinet, fortassis de solo Deo verissime di-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 31. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

citur. Solus enim Deus facit, et ipse non fit, neque patitur[1]. » Ergo prædicamentum actionis de Deo propriissime dicitur.

2. Adhuc, Ibidem, Augustinus : « Non participatione magnitudinis Deus magnus est, sed seipso : quia ipse sua est magnitudo. Hoc etiam est de bonitate, et de æternitate, et de omnipotentia Dei dictum, omnibusque prædicamentis quæ de Deo possunt pronuntiari, quæ ad seipsum dicuntur non translative aut per similitudinem, sed proprie[2]. » Ex his accipitur, quod ea quæ de qualitate et quantitate de Deo dicuntur, proprie et non translative dicuntur.

3. Adhuc, Boetius in libro de *Trinitate* : « Cum dicimus, *Deus*, substantiam quidem singularem significare videmur, sed eam quæ sit ultra omnem substantiam : cum vero *justus*, qualitatem quidem, sed non accidentem, sed eam quæ sit substantia et ultra substantiam : neque aliud est quod est et aliud est quod justus, sed idem est esse Deo quod justum esse. Item cum dicitur *magnus* vel *maximus*, quantitatem quidem significare videmur, sed eam quæ sit ipsa substantialis, qualem esse diximus ultra substantiam. Idem enim est esse Deo, quod magnum esse. » Et subjungit rationem dicens : « De forma enim Dei monstratum est, quoniam ipse Deus sit forma : et unum vere est quod nec subjectum esse potest, nec aliqua in eo pluralitas. Ergo videtur, quod ea quæ dicuntur secundum prædicamenta, proprie de Deo dicantur, et maxime secundum qualitatem et quantitatem.

4. Adhuc, Constat, quod cum Deus dicitur justus, vel bonus, vel sapiens, hæc mystice de Deo dicantur secundum Dionysium et Damascenum. Quæ autem de Deo mystice dicuntur, ut dicit Dionysius, omnia præhabet et eminenter habet in seipso. Quæ autem eminenter habet et præhabet, propriissime de Deo dicuntur et magis proprie quam de creaturis. Cum ergo justus, bonus, et magnus de creaturis dicantur proprie, magis proprie de Deo dicentur.

In contrarium est quod dicit Augustinus in libro V de *Trinitate* : « Intelligamus Deum quantum possumus sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ præsidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientiem[3]. » Videtur ergo, cum genus sit in intellectu speciei proprie, et ista cum secundum speciem transferuntur in divinam prædicationem, excludant intellectum generis, quod non proprie sed translative dicuntur de Deo. Sed c

Ulterius quæritur, Si omnia prædicamenta transferantur in divinam prædicationem ? Qua

Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Boetius in libro de *Trinitate* : « Situm et passionem in Deo requiri non oportet. » Item, Ibidem dicit, quod « cætera prædicamenta a substantia, quantitate, et qualitate, quæ nec in Deo nec in creatura aliquid prædicant, in divinam prædicationem non transferuntur. » Ergo septem genera prædicamentorum, quæ sunt relatio, ubi, quando, actio, passio, situs, habitus, in divinam prædicationem non assumuntur.

2. Adhuc, Boetius, Ibidem, « Ad aliquid vere omnino non potest prædicari. » Ergo prædicamentum ad aliquid nullo modo transferendum est in divinam prædicationem : quia omnino non æquipollet ad eam nullo modo.

Ulterius quæritur, Quare Augustinus a divina prædicatione potius excludit genera quam species, et quare potius quasdam species quam alias ? Concedit

[1] S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap. 8.

[2] Idem, Ibidem, cap. 10.

[3] Idem, Ibidem, cap. 1.

enim Deum esse justum et magnum, et negat eum esse album vel nigrum, vel mollem vel durum.

Adhuc, Dicit Augustinus, quod sine qualitate est bonus, et sine quantitate est magnus, et sine indigentia creator, et in creatore intelligitur prædicamentum actionis, et similiter prædicamentum relationis, quare similiter non dicit, sine relatione et actione creator?

Solutio. Dicendum, quod prædicamenta duo, scilicet substantiæ et relationis proprie in divinam assumuntur prædicationem eo modo quo in præhabitis determinatum est, scilicet quod substantia non a substando dicitur, sed ab eo quod est per se esse, et propter indigentiam esse nullo indigere et ad nihil dependere. Sic enim Deus solus substantia est. Omne enim creatum propter indigentiam esse dependet ad creatorem. Et sic in seipso subsistit Deus, nullo indigens ut sit. Relatio autem, sicut in antehabitis ostensum est, eo modo quo est dependentia principiorum substantiæ ad invicem : quæ dependentia ipsis principiis substantiæ accidentalis non est, est ante intellectum accidentis, et sic in Deo in quo nihil est secundum accidens, prædicari potest. Et hæc duo prædicamenta proprie de Deo dicuntur. Secundum autem quod relatio consequens est mutabilitatem compositi, sic est in genere accidentis, et consequens quantitatem et qualitatem : et hoc modo non est in Deo. Alia autem prædicamenta, sicut quantitas, et qualitas, in Deo esse non possunt nisi per translationem, et maxime quantitatis : eo quod illa consequitur substantiam ex parte materiæ, et proprie dicit dimensionem corporalem : quia si Deus dicitur magnus, non dicitur magnus quantitate molis, sed quantitate virtutis : quantitas autem de mole et virtute æquivoce dicitur, cum ratio substantiæ sit diversa et solum nomen commune.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicamentum actionis dupliciter considerari potest, scilicet secundum quod est ab agente tantum ut est agens, hoc est, secundum quod est actio in patiens. Sic verum est, quod Deus solus proprie facit et agit : quia est agens simplicissimum et purissimum. Potest etiam considerari secundum quod comparatur ad agens et causam actionis in inferioribus in quibus indigentia causa actionis est. Primo modo non est in genere actio, sed ultra genus, et hoc modo convenit Deo propriissime : quia actio ejus est substantia ejus, et actio cadens a ratione actionis ut est accidens, prædicat in Deo substantiam ut actionem. Et hoc intelligit Augustinus quando dicit, quod non fit, neque patitur. In omni enim actione physica agens patitur : et sic fit, ut dicit Aristoteles, in V *Physicorum*, quod actio agentis physici sive creati in prædicamento ordinatur : quia, sicut dicitur in *Sex principiis*, « omnis actio in motu, et omnis motus in actione firmatur. »

Ad aliud dicendum, quod ea quæ dicuntur de qualitate et quantitate, de Deo non proprie, sed translative dicuntur. Quantitas enim et qualitas accidentia nominant sub dependentia ad substantiam quoad esse : et hoc modo Deo convenire non possunt. Accidens enim defectum entis dicit, quod nullo modo Deo convenire potest. Et quod dicit Augustinus, quod de Deo dicitur bonum et justum proprie, intelligitur quantum ad mutatam prædicationem : hæc enim in Deo prædicant substantiam quæ proprie Deo convenit, et non per similitudinem : sed quantum ad modum prædicandi qui communiter importatur in termino, non proprie prædicantur de Deo. Et ideo dicit Boetius, quod cætera mutantur cum in divinam assumuntur prædicationem. Ad 2.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens. Boetius enim non intendit nisi quod quantum ad mutatam prædicationem proprie de Deo dicantur : quia scilicet idem est proprium quod in Deo et de Deo prædicatur. Ad 3.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod sicut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*[1], participationes omnes eminenter præhabet Deus : quia per essentiam habet et simpliciter et unite et immaterialiter. Participantia autem habent accidentaliter ab alio, materialiter, multipliciter, differenter, et mobiliter. Et ideo quantum ad rem prædicatam propriissime dicuntur de Deo, sed quantum ad modum prædicandi quem habent in participantibus, non prædicantur de Deo nisi transferantur in prædicationem substantiæ.

Ad object. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod concedendum est. Vult enim Augustinus, quod propria prædicatio termini est illa quam habet ex natura generis sui : per se enim prædicabile est genus generalissimum, et ex hoc habent subalternum et species quod prædicata sunt et prædicari possunt. Et hoc modo dicit Augustinus : « Intelligamus Deum sine qualitate bonum, et sine quantitate magnum : » quia quod bonum et magnum prædicata sunt in divinis, non habent ex suis generibus generalissimis, sed potius ex mutata qualitatis prædicatione et quantitatis in prædicamentum substantiæ : Deus enim, cum subjectum esse non possit, ut dicit Boetius, nihil potest de ipso prædicari ut de subjecto. Unde cum quantitas et qualitas prout prima prædicamenta dicuntur, non prædicentur nisi de subjecto, de Deo prædicari non possunt proprie : et quod de ipsis de Deo videtur prædicari, non potest nisi secundum mutatam prædicationem. Et hoc est quod dicit Augustinus : « Sine qualitate bonus, et sine quantitate magnus. »

Ad quæst. 1 Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod omnia prædicamenta aliquo modo transferuntur in divinam prædicationem. Secundum substantiam enim dicitur Deus, secundum quantitatem magnus, secundum qualitatem justus, secundum agere dicitur creare, secundum pati irasci vel configi. Malach. III, 8 : *Si affiget homo Deum, quia vos configitis me ?* Secundum quando dicitur semper esse, secundum ubi ubique totus, secundum situm sedere super Cherubim[2], secundum habere dicitur *amictus lumine sicut vestimento*[3]. Sed quædam illorum de Deo dicuntur proprie, ut substantia et relatio, sicut cum dicitur, Deus et Dominus universorum. Quædam autem conversa prædicatione sive mutata, ut de his quæ sunt secundum qualitatem vel quantitatem, ut paulo ante dictum est. Quædam vero quæ non dicunt inesse nec adesse, sed dicunt adesse quodam modo, ut ubi, quando, situs, habitus, de Deo dicuntur ut qui aliquo modo adsit creaturis. Sic enim dicitur secundum situm sedere super Cherubim ut regens et dirigens : quia sic adest Cherubim. Et sic dicitur secundum ubi esse ubique : quia ubique est præsentialiter, potentialiter, et essentialiter, et ubique conservans et continens. Et sic dicitur secundum quando semper esse : quia semper adest omni creaturæ, et numquam deficit : adest enim ut creans, gubernans, et continens. Et sic dicitur ανθρωποσπάθος, quæ figura secundum grammaticos vocatur *prosopopæia*, secundum passionem irasci, quando facit idem quod iratus vindicando vel puniendo, vel quando in se refert quod fit sanctis, ut, Malach. III, 8 : *Si affiget homo Deum*, etc. Ad Hebr. VI, 6 : *Rursum crucifigentes sibimetipsis Filium Dei, et ostentui habentes.* Zachariæ, II, 8. *Qui tetigerit vos, tangit pupillam oculi mei.* Act. IX, 4 : *Quid me persequeris ?* Et sic dicitur secundum habitum per eamdem figuram *amictus lumine* : eo quod amictum

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 11.

[2] Psal. LXXIX, 2 et XCVIII, 1 ; Isa. XXXVII, 16.

[3] Psal. CIII, 2.

luminis sanctorum refert in seipsum.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod dictum Boetii fundatur super regulam quamdam in *Logicis* traditam : « Omne prædicamentum ab esse alicujus sumitur. » Est autem triplex esse, scilicet esse simpliciter, et ab hoc sumitur prædicamentum substantiæ. Et est esse in, et ab hoc sumitur prædicamentum accidentis ut est accidens, ut quantitas et qualitas Et est esse ad, et hoc dupliciter. Est enim esse ad ita quod ipsum est ad aliud, et ab hoc sumitur prædicamentum relationis. Et est esse ad ab aliquo, quod procedit a comparatione unius ad alterum : et ab hoc sumuntur sex prædicamenta, ut *ubi*, quod est circumscriptio corporis a loci circumscriptione procedens. *Quando*, quod relinquitur ex adjacentia temporis. *Agere*, quod sicut dicit Commentator super III *Physicorum*, est quod ex comparatione agentis ad patiens, in patiens fluit ab agente. Et *passio*, quæ secundum eumdem est id quod ex comparatione ad agens, patiens suscipit ab agente. Et *situs*, qui nihil aliud est nisi habitudo et potentia qua se habet positum in differentia loci in qua positum est. Et *habitus*, qui nihil aliud est quam habitudo qua se habet vestitus ad vestimentum, vel ad vestimenti differentiam, qua cappatus vel tunicatus dicitur. Unde etiam duæ accidentis definitiones ponuntur. Accidens enim est, ut dicit Aristoteles in *Topicis*, quod cum sit in aliquo, non est in eo velut quædam pars, et impossibile est ipsum esse sine eo in quo est. Porphyrius autem dicit, quod accidens est quod adest et abest præter subjecti corruptionem. Priori enim modo dicitur accidens *ab inesse*, secundo modo *ab adesse*, et sic dicitur accidens quasi accedens. Quando ergo dicit Boetius, quod « ad aliquid omnino non prædicatur, » non intelligit, quod nullo modo prædicetur in divinis, sed quod non omnino prædicatur ut inhærens vel ens : non enim prædicatur secundum aliquid quod addat, minuat, vel mutet, sed secundum id cujus esse ad alterum sit. Et hoc proprium est in divinis uni soli personæ conveniens, et nihil dicens, quod secundum modum dicendi vel significandi per esse vel inesse dicit substantiam, quæ solum in divinis omnino, hoc est, universaliter de omnibus personis prædicatur.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod sicut dicit Aristoteles in IX *primæ philosophiæ*, multitudo accidentium reducitur ad substantiam. Dico autem accidentium quæ prædicant inesse, ut quantitas, et qualitas. Unde genera illa ipso nomine dicunt dependentiam ad substantiam, et per consequens entis defectum : propter quod excluduntur secundum nomina sua a divina prædicatione. Alia autem genera quæ dicunt adesse et non inesse, quædam sunt quæ ipso nomine nihil dicunt dependentiæ nec imperfectionis, sed potius esse perfectissimum ad quod alia dependent, sicut actio : et hæc a divina prædicatione non excluduntur, sed causa quæ est in creatura. In creatura enim causa actionis est indigentia acti : et ideo causa illorum a creatore excluditur, et non ipsa res prædicamenti. Et ideo dicit Augustinus « Deum sine indigentia creatorem. » Quædam autem inter ea quæ dicunt adesse, ipso nomine secundum modum significandi prædicant quid corporale, sicut situs et habitus : et hæc in Deo non possunt esse nisi per metaphoram et symbolum, et similiter habitus. Et ideo dicit Boetius, quod situm et habitnm in Deo requiri non oportet. Quædam etiam materialitatem dicunt et imperfectionem, et hæc a divina excluduntur prædicatione. Ideo dicit Augustinus « Deum nihil patientem. » Regulariter enim verum est, quod corporalia materialia privationem significantia et compositionem et mutationem, generaliter excluduntur a divina prædicatione, nec Deo attribuuntur nisi per metaphoram, sicut symbolica de Deo prædicantur, sicut docet Dionysius in *Sym-* Ad quæst. 2.

bolica theologia, et in epistola ad Timotheum.

Species autem prædicamentorum dupliciter sunt. Quædam enim aliquid perfectionis addunt super genus, quod simplicitati non repugnat, ut in qualitate habitus vel dispositio, ut justus, sapiens, bonus. Et hæc per hoc quod addunt super genus, admittuntur in divinam prædicationem : propter quod non dicitur sine sapientia sapiens, et sine justitia justus. Quædam vero id quod addunt super genus, in modo dicendi per nomen significant ut corporale materiale, ut ea quæ sunt in tertia vel quarta specie qualitatis, ut molle, durum, dulce, amarum, circulare vel angulare : et hæc Deo non conveniunt nisi per metaphoram et symbolum.

QUÆSTIO LVII.

Utrum de Deo dicta dicant divinam essentiam [1] ?

Juxta hoc quæritur de nominibus specialibus, quibus nominatur Deus nominibus specierum, maxime prædicamenti qualitatis, ut justus, virtus, sapiens, et sapientia, et hujusmodi.

1. De quibus ait Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [2]. Dicit enim : « Justitia rursus laudatur Deus, sicut omnibus secundum dignitatem distribuens et commensurationem et pulchritudinem et bonam ordinationem et ornatum, et omnes distributiones et ordines segregans, unicuique secundum vere existentem justissimam definitionem. » Et ex hoc accipitur, quod hoc nomen, *justus*, cum dicitur, *justus Deus*, significat divinam essentiam, et connotat retributiones secundum dignitatem

2. Adhuc, Boetius in libro de *Trinitate* : « Cum dicitur Deus justus vel bonus, prædicatur justitia vel bonitas quæ est Dei substantia. »

3. Adhuc, Commune argumentum est, quod justum et justitia tribus personis conveniunt in summa singulariter, et non pluraliter. Omne autem tale nomen significat divinam essentiam. Ergo justus et bonus significant divinam essentiam.

4. Adhuc, Cum dicitur homo justus, non prædicatur justitia nisi quæ inest homini : sed quod in creaturis prædicatur secundum inesse, in Deo prædicatur secundum esse, ut vult Boetius. Ergo cum dicitur, *Deus justus*, prædicatur justitia quæ est idem Deo et essentia divina. Ergo justus significat essentiam divinam.

In contrarium hujus est,

1. Quod videtur Damascenus dicere : « Justum et bonum et sanctum sequuntur natura, non ipsam substantiam ostendunt [3]. »

2. Adhuc, Damascenus, ibidem, « Si

[1] Cf. Opp. B. Alberti Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 2. Tom. XXV hujusce novæ editionis nostræ.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 8.

[3] S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 4.

bonum, si justum, si sapiens, si quodcumque dixeris, non naturam Dei dicis, sed ea quæ sunt circa naturam. »

Quæst 1. Ulterius quæritur, Si connotat effectum in creatura cum dicitur, *Deus justus* ?

Videtur, quod non : quia

1. Cum dicitur homo justus, nihil prædicatur nisi justitia quæ est Deus : non enim fit mutatio prædicationis nisi qualitatis in substantiam.

2. Adhuc, Si connotat effectum, cum ille effectus non sit nisi in creatura quæ non est nisi ex tempore, videtur quod hoc nomen, *justus*, sit de his quæ ex tempore Deo conveniunt : et sic Deus ab æterno non esset justus.

3. Adhuc, Cum dicitur, Deus est ens, vel Deus est bonus, non connotatur aliquis effectus, licet ens et bonum dicant divinam essentiam supereffluentem super omne quod participat esse et bonum. Ergo a simili cum dicitur Deus justus, licet *justus* dicat divinam essentiam ut justitiam supereffluentem super omne quod participat justitiam, non propter hoc connotatur aliquis effectus.

2. Ulterius quæritur propter hoc quod Deus est in fine simplicitatis, utrum ita dicatur justitia et bonitas sicut justus et bonus ?

Et videtur, quod sic.

1. I ad Corinth. I, 30 : *Factus est nobis sapientia a Deo, et justitia, et sanctificatio, et redemptio.*

2. Adhuc, Psal. XXXIX, 12 : *Misericordia tua et veritas tua semper susceperunt me.*

a. In contrarium hujus est quod dicit Præpositivus, quod quando copulativa conjunctio ponitur inter nomina significantia ut in subsistentia, exigit diversa supposita quæ copulet, et si non invenit, locutio est incongrua. Sed cum dicitur, Deus est bonitas et justitia, non sunt diversa supposita, sed idem. Ergo copulativa conjunctio non invenit quod exigit locutio. Ergo est incongrua.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod sicut dicit Augustinus, Deus propter nimiam suam perfectionem uno nomine significari non potest : unde simpliciter innominabilis est, secundum aliquid vero nominabilis, et sic nominatur nominibus omnium prædicamentorum, ut prius ostensum est. Sed considerandum est in nominibus, utrum dicant quid generis in habitudine et ordine ad actum. Verbi gratia cum dicitur, Deus est, vel Deus est Deus, per hoc nomen, *Deus*, et per hoc verbum, *est*, non dicitur nisi quid generis substantiæ absolute. Similiter cum dicitur, Deus magnus, non dicitur nisi quid quantitatis absolute. Cum autem dicitur, Deus est justus vel misericors, justitia vel misericordia habitus sunt perficientes potentiam ad actum determinatum. Justitia enim, ut dicit Plato, est virtus reddens unicuique quod suum est. Misericordia vero est virtus alienas miserias faciens suas in subventione miserorum. Et in talibus considerandum est, quod dicunt habitudinem ad actum determinatum in tempore, sive ad rem temporalem, ut dicunt habitudinem ad actum in communi in æternitate vel in tempore. Verbi gratia, justus et misericors sive miserator habitudinem dicunt ad actus in re temporali. Deo enim numquam redditur quod suum est in æternitate, nec subvenitur in miserendo. Cum vero dicitur, Deus est sapiens, vel Deus est bonus, licet sapientia dicat habitudinem ad actum qui est sapere, et bonum dicat habitudinem ad actum qui est se diffundere vel communicare, ut dicit Dionysius, quod bonum est communicativum sive diffusivum sui : tamen quia ab æterno se sapit Deus, et ab æterno diffundit sive communicat se Pater secundum deitatem per generationem Filio, et Pater et Filius per processionem Spiritui sancto, non sunt isti actus determinati ad rem temporalem. Regulariter igitur accipiendum est, quod nomina quæ significant quid generis, absolute non significant nisi divinam essentiam non connotando effectum

cum ipsa in creatura. Illa vero nomina quæ notant habitudinem in re temporali, significant quidem divinam essentiam, sed ex ipso modo significandi connotant effectum in creatura, ut justus et misericors : et ideo talia ab æterno Deo non conveniunt, nisi secundum habitum et non secundum actum. Illa vero nomina quæ significant in habitudine ad actum non determinatum in re temporali, etiam divinam essentiam significant, non connotando effectum in creatura.

His habitis, facile est respondere ad objecta.

Ad 1,2,3 et 4. Ad primum ergo dicendum, quod hoc procedit.

Similiter tria sequentia concedenda sunt. Quia cum dicitur, homo justus, prædicatur habitus justitiæ : et connotatur actus qui est reddere unicuique quod suum est. Et similiter cum dicitur, Deus justus, prædicatur justitia quæ est essentia Dei, et ex modo significandi connotatur effectus, qui est reddere unicuique, etc.

Ad obj ct. 1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod dictum Damasceni intelligitur quantum ad communem intentionem importatam per nomen et in creatore et in creaturis : sic enim verum est, quod nomina sumpta a speciebus prædicamentorum accidentis, ut quantitatis, et qualitatis, non dicunt naturam sive substantiam, sed dicunt id quod sequitur, et est in substantia : hoc tamen in Deo est substantia propter indifferentiam simplicitatis : quia ipse est quidquid habet, et nihil est in Deo per accidens, excepto quod Pater habet Filium et non est Filius, Pater et Filius habent Spiritum sanctum et non sunt Spiritus sanctus : hæc enim relative dicuntur, et non secundum substantiam.

Ad object. 2. Per idem patet solutio ad sequens : quia in eodem sensu dictum est.

Ad quæst. 1. Ad 1. Ad id quod ulterius objicitur, jam patet solutio : quia cum dicitur, Deus justus, et cum dicitur, homo justus, licet principale prædicatum sit justitia quæ est inhærens homini cum dicitur, homo justus : et quæ est essentia divina cum dicitur, Deus justus : tamen ex modo significandi per nomen quod significat in habitudine ad actum, cum principali significato connotatur effectus.

Ad 2. Ad sequens patet solutio per antedicta : ab æterno enim habitu justus est, sed distributiones et ornatus non reddit unicuique secundum actum nisi ex tempore.

Ad 3. Ad sequens patet solutio per dicta. Ens enim et bonum non sunt similia nomina justo. Ens enim non dicit habitudinem ad actum : bonum autem licet dicat habitudinem ad actum, tamen ille actus non est determinatus ad rem temporalem.

Ad quæs Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod secundum Dionysium, omnis processio quæ est a Deo, secundum divinas bonitates in Deo est ut participatio, et non ut participatio : et quod in Deo est, Deus est. Unde ipse est sua bonitas simplex et per se, et secundum se bonitas, et similiter est de sapientia, justitia, et de omnibus aliis bonitatibus, quibus manifestatur in creatura participante bonitatem ipsius processio luminis a Patre luminum, ut dicitur, Jacobi, I, 17 : *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum.* Et quamvis sit sic Deus justus et misericors, et justitia et misericordia : tamen, sicut dicit Præpositivus, nomen quod significat in adjacentia, ut justus et misericors et sapiens, ex modo significandi plus accedit ad compositionem et ad concreationem : et nomen quod significat in subsistentia, ut justitia et bonitas, ex modo significandi plus accedit ad simplicitatem. Propter quod cum copula ponitur in divinis inter nomina significantia in adjacentia, copulatur ibi diversitas effectuum connotatorum. Propter quod etiam tales locutiones congrue determinantur adverbiis

notantibus intentionem formæ in subjecto. Unde dicitur : *Dulcis et rectus Dominus*[1], et valde dulcis et valde rectus. Cum autem ponitur copulatio inter nomina significantia in subsistentia, ut cum dicitur Deus misericordia *et* veritas, vel bonitas *et* justitia, copulativa conjunctio copulare quærit diversa supposita, quæ in divina prædicatione non invenit : idem enim est suppositum bonitatis et justitiæ : et ideo minus propriæ sunt tales locutiones, cum dicitur, *Deus justitia et bonitas* : nec tamen sunt incongruæ vel falsæ : copulat enim conjunctio diversum modum significandi. Sicut enim diximus, quoniam Deus significatur secundum aliquid et non simpliciter, multis modis, et non uno modo oportet eum significari : et quia talia nomina non significant in adjacentia, ideo tales locutiones non recipiunt adverbia notantia intentionem formæ in subjecto. Unde quamvis dicatur Deus valde dulcis, non tamen dicitur valde dulcedo : et quamvis dicatur multus, rectus, non tamen dicitur multitudo, rectitudo.

Et per hoc patet solutio ad objectum in contrarium et ad totum.

QUÆSTIO LVIII.

De translatione partium declinabilium in divinam prædicationem.

Deinde quæritur de translatione partium declinabilium orationis in divinam prædicationem.

Et quæruntur duo, scilicet de translatione nominis, pronominis, verbi, et participii.

Et secundo, De hoc nomine : *Ego sum qui sum*[2].

MEMBRUM I.

De translatione nominis, pronominis, verbi, et participii in divinam prædicationem.

1. PRIMO ergo quæritur de translatione nominis in divinam prædicationem.

Videtur enim, quod transumi non possit.

1. Dicitur enim in libro de *Regulis fidei* : « Omne nomen datum a forma, in divinam prædicationem sumptum cadit a forma. » Cum ergo omne nomen significet formam, ut dicit Boetius et Grammaticus, qui dicit, quod nomen significat substantiam cum qualitate, et cadens ab illa, cadit a significatione propria, videtur quod nomen in divina prædicatione nihil significet, et sic non potest transumi in divinam prædicationem.

2. Adhuc, Dionysius in *Mystica theologia* dicit, quod « in Deo oportet affirmare omnium prædicationes, et omnes potentius negare. » Videtur, quod quidquid aliquo nomine prædicatur de divinis, quod hoc potentius negatur quam ponatur : et sic videtur, quod nomen

[1] Psal. xxiv, 8.

[2] Exod. iii, 14.

prædicatum de divinis nihil significet.

3. Adhuc, Si nomen in divina prædicatione cadit a forma, cum forma ejus sit qualitas cum qua significat substantiam, videtur quod non retineat nisi substantiam meram : et sic videtur, quod cadat in rationem pronominis et quasi pronominetur : et ulterius videtur, quod divina essentia magis proprie significetur per pronomen, quam per nomen.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est, quod

1. Sicut dicit Grammaticus, proprium est pronominis pro proprio nomine poni, et certas significare personas : et videtur, quod sic essentia divina pronomine significari non potest.

2. Adhuc, Constat quod Deus ad sensum demonstrari non potest, nec etiam ad veri nominis intellectum, non enim habemus nomen quod veri nominis intellectum dicat quid est Deus, qualis, vel quantus : et sic nec ad intellectum, nec ad sensum demonstrari potest.

3. Eadem ratione pronomen cadit a relatione. Relativum enim refert ad antecedens sub forma sub qua significat substantiam : dictum est autem jam, quod cadit a forma quam significat, et sic incassum est relatio : pronomen igitur in divina prædicatione cadit a relatione. Sed dicit Priscianus, quod pronomen cadens a demonstratione et relatione, cassum est et vanum. Videtur ergo quod pronomen sumptum in divinam prædicationem, cassum et vanum sit.

Quæst. 2. ADHUC, Pronomen possessivum cum discretionem notet inter possidentem et possessum, et nulla discretio sit inter Deum possidentem et sua possessa essentialia : cum enim dicitur, Deus est substantia sua, vel sapientia sua, non est discretio inter possidentem et possessum : videtur, quod possessiva pronomina in divinam prædicationem ad significandum essentiam sumi non possint : et si sumuntur, hoc non erit nisi respectu creaturæ, sicut dicitur in Psalmo XLIX, 12 : *Meus est orbis terræ, et plenitudo ejus.*

Quæst. ULTERIUS quæritur, Utrum divina essentia apte possit significari per pronomina masculini et fœminini generis substantivata per subintellectum articulum.

Et videtur, quod sic.

1. Hæc enim est vera, sicut superius habitum est, Deus est, et ille est trinitas : et constat, quod iste terminus, *Deus*, supponit pro essentia : et eadem ratione hoc relativuum, *ille*, cum tamen sit masculini generis.

2. Adhuc, Hoc dicitur in hymno :

Sit salus illi, decus, atque virtus,
Qui supra cœli residens cacumen,
Totius mundi machinam gubernat
Trinus, et unus [1].

Ergo relinquitur pro essentia : et sic pronomen masculini generis substantivatum potest supponere essentiam.

Sed c IN CONTRARIUM est, quod secundum hoc hæc esset vera, Ille qui est Pater, est Filius : quia hoc pronomen, *ille*, supponeret pro essentia : et esset sensus, ille Deus qui essentialiter Pater est, est Filius : et hoc verum est. Cum ergo hæc sit falsa et hæretica ille qui est Pater, est Filius : et causa falsitatis nulla sit, nisi quia per pronomen ma-

[1] Breviarum Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum, etc., sic habet in communi Confessorum :

Sit salus illi, decus, atque virtus,
Qui super cœli solio coruscans,
Totius mundi seriem gubernat
Trinus, et unus.

sculini generis substantivatum non potest supponi essentia : videtur, quod per pronomen masculini generis vel fœminini substantia divina supponi non potest.

t. 4. Ulterius quæritur de verbis et participiis et maxime substantivis, utrum illa significent essentiam vel personam ?

1. Si significant essentiam, videtur falsum esse quod dicitur, Joan. x, 30 : *Ego et Pater unum sumus*. Quæ enim significant essentiam, de pluribus dicuntur singulariter et non pluraliter, ut dicit Boetius. Idem est de hoc, Joan. xiv, 23 : *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*. Adventus enim ille per gratiam est, quæ constat, quod essentiæ est : quia unus est effectus trium, sicut una est essentia trium.

2. Eadem est omnino quæstio de isto Genesis, i, 26 : *Faciamus hominem*. Hoc enim est verbum Patris ad Filium et Spiritum sanctum : et facere est essentialis actus, et sicut una est essentia trium, sic unus essentialis actus trium : et sic videtur, quod deberet dici non pluraliter, sed singulariter, Faciam hominem.

o. t. 1. Solutio. Dicendum ad primum, quod nomina transumi possunt in divinam prædicationem : sed duo sunt attendenda in significationem nominis, scilicet significatum, et modus significandi. Et quantum ad significatum, in mysticis nominibus nomen magis proprie dicitur de Deo quam de creaturis : magis enim proprium est, quod Deus est sapiens, quam quod homo est sapiens : quia magis proprie dicta sapientia sapiens est Deus, quam homo. Similiter est cum dicitur, Deus est essentia vel substantia : et similiter est de omni nomine quod essentiam divinam significat secundum beati Dionysii doctrinam. Si autem attendatur modus significandi, cum nullum nomen habeatur quo significetur quid sit Deus, vel qualis, vel quantus, eo quod dicit Philosophus in libro de *Causis*, quod prima causa non nominatur nisi ab effectibus suis qui sunt ab ipsa, et est innominabilis per seipsam : sic nomen translatum in divinam prædicationem, proprietatem suam retinere non potest : sed cum significet substantiam cum qualitate, et qualitas sit forma a qua imponitur et a qua dicitur nomen, sic cadit a forma quam designat nomen impositum ab affectu, et negatur hæc forma ab ipso, et ponitur supereminentia illius in infinitum. Verbi gratia, Deus est substantia, non substantia secundum quod designatur per nomen, sed eminenter super omnem substantiam existens. Similiter est cum dicitur, Deus est substantia, vel essentia, vel sapientia, vel virtus, et sic de aliis : et hoc est quod dicitur, Judicum, xiii, 18 : *Cur quæris nomen meum quod est mirabile*[1] *?* Quod sic exponit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod hoc quod dicitur, *Cur quæris ?* reprehensio est : quia quæsivit nomen ejus qui innominabilis est, quod fuit indiscrete quærere. Hoc autem quod dicit, *Quod est mirabile*, innuit quod omne nomen dictum de Deo in admirabili supereminentia ponitur et infinita supra modum quo dicitur et designatur per nomen[2].

Per idem patet solutio ad dictum Dionysii. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod nomen non cadit simpliciter a forma, sed cadit a forma secundum quod designatur per nomen quantum ad modum significandi, et ita non pronominatur, ita quod pronomen efficiatur. Et quod dicitur, quod substantiam meram significat, intelligitur quod mere significat illud quod in substantia designatum per nomen, mera substantia nominis est, sine proprietatibus et formis quibus designatur per nomen Ad 3.

¹ Cf. Genes. xxxii, 29.

² Cf. S. Dionysium, Lib. de Divinis nominibus, cap. 1.

men quantum ad modum significandi. Unde cum dicitur, Deus est essentia mera, essentia significatur. Et similiter cum dicitur, Deus est substantia vel sapientia vel justitia, significatur mera substantia, mera sapientia, mera justitia.

Ad object. 1. Ad id in contrarium objicitur, dicendum quod cum dicitur, quod proprium est pronominis pro proprio nomine poni et certas significare personas, dicitur proprium nomen sub propria forma rem designans, et certa persona grammatice intelligitur quæcumque res quæ loquitur, vel ut loquens accipitur, vel ad quam loquitur vel fit locutio, vel de qua fit locutio. Sic enim Grammaticus distinguit personas primam, secundam, et tertiam. Et sic essentia divina potest induci ut loquens, et ad quam fit locutio, et de qua fit locutio : et ita pronominibus primæ, secundæ, et tertiæ personæ designari

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod pronomen in divinis nec a demonstratione, nec a relatione cadit. Unde, Exod. xv, 2 : *Iste Deus meus, et glorificabo eum.* Et, Baruch, iii, 36 : *Hic est Deus noster, et non æstimabitur alius adversus eum.* Sed verum est, quod duplex est demonstratio ad oculum. Una est demonstratio rei in se in propria forma sensibili : et hoc modo non demonstratur Deus. Alia est demonstratio in visibili effectu, de qua dicitur, Exod. viii, 19 : *Digitus Dei est hic*, hoc est, demonstratio divinæ potentiæ : et hoc modo demonstratur Deus etiam ad sensum.

Similiter ad intellectum est duplex demonstratio. Una quæ est ad intellectum qui de re accipitur secundum quod significatur per nomen rei demonstratæ. Et sic non demonstratur Deus ad intellectum. Secunda est ad intellectum fide juvatum et illuminatum. Et hoc modo demonstratur Deus per pronomen demonstrativum.

Ad object. 3. Ad id quod objicitur de relatione, dicendum quod non. Refert enim accidens sicut invenit ipsum, nec plus exigit relativum pronomen : et jam habitum est, quod nomen non simpliciter cadit a forma rei significatæ, licet cadat a modo formæ qui significatur per nomen.

Ad quæ... Ad id quod quæritur de possessivis, dicendum quod si pronomina propriissime et strictissime sumerentur, tunc procederet objectio : sed quia a Grammatico plus attenditur modus quam res, propter hoc omne quocumque modo habitum ab aliquo, possessum est : habet autem substantiam ut quod est, essentiam ut qua est, sapientiam ut qua sapit, potentiam ut qua potest, voluntatem ut qua vult : ideo in designationibus talium pronominibus utimur possessivis. Sicut illud est Joannis, vii, 16 : *Mea doctrina non est mea.* Et in multis aliis locis. Genes. i, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Et in talibus licet non sit discretio realis inter habentem et habitum, tamen quantum ad modum significandi discretio est : aliter enim designatur habens, et aliter habitum : et talis discretio modi sufficit ad locutionem grammaticam.

Ad qu... Ad id quod ulterius quæritur de masculinis et fœmininis pronominibus substantivatis, sine præjudicio videtur dicendum, quod per talia pronomina non apte significatur divina essentia, sicut probatum est per deductionem ad inconveniens. Pronomina enim talia substantivata substantiam significant quæ est hypostasis, et circa illam ponunt discretionem pronominalem, quæ est singularitatis et incommunicabilitatis : et hæc nullo modo essentiæ divinæ conveniunt : unde talibus pronominibus apte significari non potest : et si inveniantur in auctoritate, exponenda sunt, quod teneantur adjective, quorum suppositio et significatio determinanda est per substantiam, sicut in Psalmo xxxix, 14 : *Complaceat tibi, Domine :* Glossa determinat, « uni Deo. » Et, Isa. lxv, 1 : Ecce ego

ad gentes quæ non cognoverunt me [1], adjectivitatem hujus pronominis, *me*, determinat Glossa subdens : « Me verum Deum. »

1. Ad hoc ergo quod objicitur de hac, Deus est, et ille est trinitas : dicendum quod hoc pronomen, *ille*, adjective sumitur, et determinatur per relationem ad hoc nomen, *Deus*, quod est substantivum. Unde sensus est, Ille Deus est trinitas.

Similiter dicendum est ad sequens : « Sit salus illi, etc : » ibi enim hoc pronomen, *illi*, adjectivum est, et innititur substantivo subintellecto, *Deo*. Unde sensus est, Illi Deo.

ct. Id autem quod objicitur in contrarium, de necessitate procedit.

4. Ad id quod ulterius quæritur de verbis et participiis, dicendum quod pro certo essentialia sunt, et essentiam copulant sive significant ut actum, sed ratione significati pluralis trahuntur ad copulandum pro persona. Agere enim et pati, quod (sicut dicit Priscianus) substantiæ est proprium, ut de qua egreditur actus, et ut in qua recipitur passio, non intelligitur de substantia quæ est usia vel usiosis, sed de substantia quæ est hypostasis, quæ proprie agit vel patitur. Et cum dicitur : *Ego et Pater unum sumus* [2], supposita Patris et Filii præmittuntur, quibus per hoc verbum, *sumus*, esse copulatur inesse ut actus. Ideo cum plura sint supposita, necessarium est propter vim grammaticæ actum qui est in eis, pluraliter significari : et ideo dicitur : *Ego et Pater unum sumus*, non unum sum. Et quod dicitur *unum* neutraliter, ostendit essentiæ unitatem, et non hypostasis.

Omni eodem modo dicendum ad hanc : *Faciamus hominem* [3] : hoc enim verbum *faciamus*, copulat facere ut est actus egrediens de substantia quæ est hypostasis : et cum plures sint hypostases, necesse est, quod pluraliter consignificetur actus ut est egrediens de ipsis : quia sicut dicit Hilarius in libro VII de *Trinitate* : « Professio consortii tollit singularis et solitarii intelligentiam. » Quia tamen una est essentia qua agunt tres et faciunt, ideo subjungitur, *ad imaginem et similitudinem* singulariter.

MEMBRUM II.

De hoc nomine, Ego sum qui sum, *utrum sit nomen essentiale vel personale* [4] ?

Secundo quæritur de hoc nomine, *Ego sum qui sum*, de quo quæritur, Utrum sit essentiale nomen, vel personale ?

Videtur enim, quod sit essentiale :

1. Ex his quæ dicuntur in libro I *Sententiarum*, distinct. VIII, et ex verbis Augustini, et ex verbis Hieronymi. Dicit enim Augustinus in libro V de *Trinitate* [5] : « Sicut ab eo quod est sapere dicitur sapientia, ita ab eo quod est esse dicitur essentia. Et quis magis est quam ille qui dixit famulo suo Moysi, Exod. III, 14 : *Ego sum qui sum* : et, *Sic dices filiis Israel* : *Qui est, misit me ad vos.* »

2. Adhuc, Damascenus : « Principalius horum nominum quæ de Deo dicuntur, est, *Qui est*, sicut ipse loquens in oraculo Moysi ait : *Qui est, misit me ad vos*, totum comprehendens in seipso ve-

[1] Vulgata habet, Isa. LXV, 1 : *Quæsierunt me qui ante non interrogabant, invenerunt qui non quæsierunt me. Dixi : Ecce ego, ecce ego, ad gentem quæ non invocabat nomen meum.*

[2] Joan. X, 30.

[3] Genes. I, 26.

[4] Cf. Opp. B. Alberti Comment. in I Sententiarum, Dist. II, Art. 12 et 13. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[5] S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap. 2.

lut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum [1]. »

3. Adhuc, Moyses cum audivit hunc sermonem, *Ego sum qui sum*, ex ipso sermone non intellexit plus unam personam quam aliam : et hoc non potuit esse, nisi intelligeret de essentia divina, quæ ut loquens ibi inducebatur.

4. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [2] : « Si non de tota aiunt divinitate laudari, cum dicitur, *Ego sum qui sum* : et, *Qui est, misit me ad vos* : sed per unam partem circumscribere conantur, quomodo audient : *Qui est, et qui erat, et qui venturus est, omnipotens* [3] ? »

Ex omnibus his concluditur, quod est nomen essentiale.

Sed contra. In contrarium tamen hujus est quod dicitur, Isa. lxv, 1 : *Ecce ego, ecce ego ad gentem quæ non invocabat nomen meum* .Ibi Glossa : « Filius loquitur qui, Exod. iii, 14, dixit Moysi : *Ego sum qui sum.* »

Solutio. Solutio. Satis bene responsum est ad hoc ab antiquis, Præpositivo scilicet, Gulielmo, et Alexandro. Dicebant enim, quod hoc nomen, *Qui*, potest accipi ut nomen infinitum et indeterminatum, vel potes accipi ut relativum. Si accipitur ut infinitum, dicit pelagus substantiæ infinitum : essentialitatem enim divinam dicit non determinatam in supposito, et sic quasi in pelago infinito. Si autem accipitur relative, adhuc potest accipi duobus modis, scilicet adjective secundum quod determinatur antecedente quod refert, et hoc est Deus, quod nomen substantiale est: sic enim præmisit : *Deus patrum vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi : Quod est nomen ejus ?... Ait : Sic dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos* [4]. Et sic sensus est : Qui est Deus vera essentialitate, misit me ad vos. Et sic adhuc nomen est essentiale toti trinitati conveniens. Si autem accipitur substantive, et intelligitur per subintellectum articulum substantivari, dicebant, quod personale est. Articulus enim discretionem notat, et ad notitiam discretam faciendam inventus est. Et quia historia ista singulariter significat redemptionem generis humani, qui per Filium facta est, ideo dicit Glossa super Isaiam, quod Filius loquitur : sic enim appropriatione potius quam proprietate trahitur ad standum pro Filio.

Ad 1, 2. Primæ ergo auctoritates Augustini et Damasceni loquuntur de hoc nomine, *Qui*, prout est nomen infinitum : et in hoc sensu loquitur auctoritas Dionysii.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod Moyses si intellexit hoc nomen, *Qui*, ut infinitum, non intellexit unam personam plus quam aliam. Si autem intellexit ut relativum ejus quod præcessit : tunc adhuc duplex potuit esse intellectus, scilicet secundum quod simpliciter refert antecedens vel appropriatum per orationem historiæ, qua appropriatur hoc nomen, *Deus* : et quod est commune et essentiale ad personam Filii, et sic intellexit unam personam plus quam aliam. Sed tamen secundum quod simpliciter refert antecedens, de tota trinitate intelligitur secundum Dionysium.

Et si objiciatur in sensu quo Præpositivus objicit, qui est Pater, qui est Filius, qui est Spritus sanctus : ergo ille qui est Pater, est Filius et Spiritus sanctus : patet, quod non valet processus. In præmissis enim accipitur hoc nomen *Qui*, infinite, in conclusione autem relative : et sic incidit fallacia figuræ dictionis ex mutata suppositione.

Cætera de hoc nomine, *Qui est*, in præhabitis dicta sunt in quæstione de *essentialitate divina*. Secundum Dionysium tamen essentia divina dupliciter

[1] S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 12.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 5.

[3] Apocal. i, 8.

[4] Exod. iii, 13 et 14.

consideratur, in se scilicet prout est pelagus infinitæ essentialitatis : et sic proprium nomen ejus est, *Qui est*. Consideratur etiam ut causa diffundens esse : et sic primum nomen quo innotescit nobis, est bonum : bonum enim diffusivum est esse : et hoc modo Dionysius bonum ordinat ante ens : cum tamen si intentiones utriusque simplices accipiantur, intentio entis est ante intentionem boni.

QUÆSTIO LIX.

De translatione corporalium symbolicorum in divinam prædicationem.

Deinde quæritur de translatione corporalium symbolicorum. De quibus ait Magister in libro I *Sententiarum*, distinct. XXXII, de quibus breve tradit documentum, scilicet ut ratione similitudinis considerata ex causis dicendi, dictorum sumant intelligentiam scilicet Catholicam.

De his ergo quatuor quærenda sunt, quorum primum est, Qualiter hæc in divinam transumantur prædicationem ?

Secundum, Utrum hæc et alia de quibus dictum est, affirmative vere prædicentur de Deo ?

Tertium, De nominibus privativis.

Quarto, Utrum omnia nomina quocumque modo dicta de Deo,differant ratione et nomine, vel nomine solo ?

MEMBRUM I.

Qualiter hæc in divinam prædicationem transferantur, cum dicitur Deus lapis, vel fortis, vel vitis, vel aliquid hujusmodi [1] *?*

Primo ergo quæritur, Qualiter hæc in divinam transferantur prædicationem, ut cum Deus dicitur lapis, vel fortis, vel vitis, vel aliquid hujusmodi ?

Et videtur, quod non debeant transferri : quia

1. Jam antehabitum est, quod corporalia privativa materialia excluduntur a divina prædicatione : talia autem corporalia sunt materialia et mutabilia : ergo ista nihil nominant in Deo : nomen autem vanum est quod nihil nominat in eo cujus est nomen : hæc igitur nomina vana sunt in divinam prædicationem translata.

2. Si quis dicat, quod per similitudines proprietatum translatio fit, et non secundum rem. In contrarium est, quod non sunt similes proprietates corporalium et spiritualium, et Dei et creaturæ : et sic per proprietates translatio fieri non potest.

3. Adhuc, Cum lapis dicitur solidus, et veritas solida, et Deus solidus et immobilis, *solidum* hinc inde dicitur æquivoce, cum nomen solum commune sit et ratio substantiæ diversa secundum illud nomen, et est æquivocum secundum Boetium casu et fortuna. In taliter

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXIV, Art. 6. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

autem æquivocis quod convenit uni, non convenit alteri secundum rem. Videtur ergo, quod per talium proprietates in talibus non potest fieri translatio.

4. Si adhuc dicatur, sicut dicit Dionysius in libro de *Cœlesti hierarchia* [1], quod secundum dissimiles similitudines fit translatio. Videtur, quod hoc nihil sit dictum : nullæ enim sunt dissimiles similitudines. Est enim similitudo, ut dicit Boetius in *Topicis*, totum differentium eadem qualitas, et Aristoteles in IV *primæ philosophiæ* dicit, quod unum in qualitate facit simile : et ideo unum in multis non potest esse causa dissimilitudinis : propter quod nulla videtur esse dissimilis similitudo.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum ad hoc, sicut dicit Dionysius, quod per dissimiles similitudines fit translatio symbolicorum, hoc est, per dissimilium similitudines : et hoc non potest esse, nisi quando res comparatæ dissimiles sunt, et proprietates earum dissimiles. Est tamen similitudo proportionis ex hoc, quod res una sub proprietate sua proportionatur ad aliquid, et ad idem specie vel genere proportionatur res alia sub alia proprietate secundum eamdem analogiam, sicut ad firmitatem lapis habet se duritia : veritas autem ad eamdem cohærentiæ firmitatem non duritia habet se, sed veri ratione : Deus autem æternitate et immutabilitate. Et ex illa proportione dissimilium dissimili habitudine fit translatio nominis, et dicitur Deus lapis. Psal. CXVII, 22 : *Lapidem quem reprobaverunt ædificantes, hic factus est in caput anguli.* Et dicitur veritas lapis. Matth. XVI, 18 : *Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam.* Et vocat petram solidam confessionem veritatis, quam Petro Pater revelavit, et non caro et sanguis.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod hoc argumentum non probat, nisi quod corporalia per propriam prædicationem de Deo non dicuntur, dicuntur tamen per translationem.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod proprietates dissimiles sunt, sed hoc non prohibet, quin dissimilium secundum dissimiles proprietates similis proportionabilitas possit esse ad unum : et per talem similitudinem proportionabilitatis fit translatio.

Ad 3. AD ALIUD dicendum, quod verum est, quod talia sunt æquivoca, et est una species æquivocationis, sicut cum dicitur, pratum ridet : et verum est, quod proprietas quæ convenit uni, non convenit alteri, sed in talibus potest esse proportio ad unum et per diversas et dissimiles proprietates, ut cum dicitur canis latrabile, et canis cœleste sidus, quod lucet in pede Orionis, et canis marinum, per dissimilium dissimiles proprietates similis proportio fit ad unum quod est esse mordax. Ad hoc enim habet se latrabile per iracundiam et dentes lacerativos, cœleste per radiationem nocivam et peremptivam, marinum autem per similitudinem ad latrabile in dentium dispositione et organorum : et per illud in quo sic dissimilia similia sunt, fit translatio nominis : aliter enim æquivocum non reduceretur ad univocum, et hoc est contra artem logicæ et contra doctrinam primæ philosophiæ.

AD ID quod objicitur de Dionysio, dicendum quod dicuntur dissimiles similitudines ab uno et ab alio : dissimiles enim sunt, quia dissimilium et in dissimilibus proprietatibus : similitudines autem dicuntur a simili habitudine et proportione dissimilium ad unum : et sic dissimilia esse similia non est inconveniens.

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 1.

MEMBRUM II.

Utrum nomina symbolica affirmative vere prædicentur de Deo[1] ?

Secundo quæritur, Utrum hæc et alia de quibus dictum est, affirmative vere prædicentur de Deo ?

Et videtur, quod non.

1. Dionysius in libro de *Cœlesti hierarchia* : « Omnium negationes vere sunt in Deo, affirmationes vero incompactæ[2]. » Ergo videtur, quod quidquid affirmative prædicatur de Deo, non prædicatur vere.

2. Adhuc, Dicit Damascenus, quod « quæcumque affirmative de Deo dicuntur, magis ostendunt quid non est, quam quid est[3]. »

3. Adhuc, Dionysius in *Mystica theologia :* « In ipsa divina natura oportet omnium existentium ponere et affirmare positiones, sicut omnium causa, et omnes ipsas magis proprie negare, sicut super omnia existente : et non negationes oppositas opinari esse affirmationibus, sed multo prius ipsam super privationes esse quæ est super omnem ablationem et positionem[4]. » Et ex hoc accipitur, quod quidquid affirmatur de Deo, verius negatur : et cum contradictoria simul de eodem non possunt esse vera, si aliquid vere negatur de Deo, sequitur quod falso affirmatur.

In contrarium est quod dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod « Deus vere dicitur bonus[5]. » Et, Marc. x, 18 : *Nemo bonus, nisi solus Deus.* Et vere dicitur vita, ut dicit Dionysius[6], et sapientia et virtus. Et hæc omnia affirmative dicuntur de Deo.

Solutio. Dicendum, quod in omnibus affirmativis quæ de Deo dicuntur, duo consideranda sunt, scilicet modus essendi qui est in significato nominis, et modus dicendi per nomen. Si consideretur modus essendi, cum nomina ista, ut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*[7], sint præstantissimarum bonitatum, quas omnes præhabet et eminenter habet divina essentia, quæ causa est omnium bonitatum, et habet eas simpliciter et unite et immaterialiter : et hæ bonitates sunt, ut dicit Anselmus in *Prosologio*[8], quas cuilibet tam creatori quam creaturæ melius est esse quam non esse, ut essentia, substantia, vita, intellectus, sapientem esse, bonum esse, virtuosum esse, perfectum esse, ens esse, unum esse, verum esse, et sic de aliis hujusmodi : hæc enim omnia unicuique melius est esse quam non esse. Si, inquam, talia secundum modum essendi considerentur, per prius et verissime dicuntur de Deo, et per posterius secundum analogiam participationis uniuscujusque dicuntur de creaturis. Solutio.

Si autem considerentur secundum modum dicendi per nomen, tunc, sicut dicit Boetius, nomina imposita sunt secundum nostras cogitationes : et (sicut dicit Damascenus) cogitationes nostræ sunt de rebus quæ secundum principia sua essendi cognoscuntur a nobis : tunc id quod est super omnem cognitionem et super omne quod est in infinitum eminens, non dicitur nec nominatur a no-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 29. Tom. XXV hujusce novæ editionis.

[2] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 2.

[3] S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 4.

[4] S. Dionysius, In Mystica theologia, cap. 1.

[5] Idem, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[6] Idem. Ibidem, capp. 5 et 6.

[7] Idem, Ibidem, cap. 5.

[8] S. Anselmus, In Prosologio, cap. 5.

bis, nisi per suos effectus participatos secundum aliquid, et dicitur in libro de *Causis*, quod causa prima innominabilis est, et non deficiunt linguæ a narratione ejus, nisi per excellentiam esse ipsius. Et sic verum est, quod quidquid affirmative prædicatur de Deo, magis proprie negatur : quia illo modo quo dicitur per nomen, Deo non convenit, sed magis eminenter quam nomen significare possit.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod hæc est causa quare Dionysius dicit, quod « affirmationes sunt incompactæ : » quia significatum nominis Deo non convenit sub modo quo dicitur per nomen. Alia tamen est causa quæ in antehabitis dicta est, scilicet quia prædicatum in divinis est subjectum in affirmativis propositionibus, et per identitatem conjungitur ei, et non per compositionem mediam : et quia in affirmativis realiter non potest esse compositio quæ compactionem notat, ideo dicit affirmationes incompactas esse, et negationes veras : eo quod in negativis nihil negatur, nisi compositio unius ad alterum, hoc est, prædicati ad subjectum.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod Damascenus loquitur quantum ad modum dicendi per nomen, et non quantum ad modum essendi : et ideo exponuntur sic tales propositiones, Deus est substantia, hoc est, non est substantia secundum quod substantia significatur per nomen, sed secundum esse eminenter est super omnem substantiam.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod cum Dionysius dicit, quod omnium affirmationes sive positiones affirmantur de Deo, per signum distributivum quod neutraliter sumitur et substantivatum, intelligit participatas bonitates omnium quæ divinam participant bonitatem. Illæ enim, ut dictum est, omnes præexistunt et eminenter existunt in essentia divina, quæ est omnium causa secundum modum essendi. Et quando dicit, quod « oportet eas omnes potentius negare : » vel, ut dicit alia translatio, *verius* : intendit quod negantur secundum quod significantur per nomen : et ideo etiam dicit, quod negationes non sunt oppositæ affirmationibus, quia in diverso sensu fiunt affirmationes et negationes, et ideo non contradicunt. Si enim dicam, quod Deus est substantia secundum modum essendi, est enim præstantissimum ens per se existens, nullo indigens ad hoc ut sit : et si dicam, Deus non est substantia secundum quod ab actu substandi significatur per nomen : eo quod dicit Boetius in libro de *Trinitate* : « Deus subjectum esse non potest : » istæ propositiones ambæ sunt veræ, et in nullo contradicunt.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod omnia illa dicuntur vere de Deo secundum modum essendi, ut dictum est. A[d 4.]

MEMBRUM III.

De nominibus privativis, utrum prædicentur de Deo [1] ?

Tertio, Quæritur de nominibus privativis. Hæc enim, ut dicit Damascenus in libro I de *Fide orthodoxa*, non quid est Deus ostendunt, sed quid non est [2]. Sed ostendens quid non est, nullam notitiam facit de Deo cujus est nomen. Cum ergo nomen inventum sit causa notitiæ faciendæ de re, videtur quod nomen privativum cassum et vanum sit de Deo dictum.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. II, Art. 17. Tom XXV hujusce novæ editionis nostræ.

[2] S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 4.

2. Adhuc, Damascenus : « Incorporeum, incorruptibile, immensum, increatum, et cætera hujusmodi, non quid est Deus significant, sed quid non est. Oportet autem alicujus substantiam dicenti, quid est nuntiare, non quid non est. In Deo autem quid est dicere impossibile est, familiarius autem ex omni ablatione facere sermonem. » Ergo familiarius et verius est et magis proprium negativis Deum nominare quam affirmativis.

tra. Sed contra hoc est quod in præcedenti membro expositum est, ubi probatum est, quod quantum ad modum essendi positiones sive affirmationes per prius Deo conveniunt.

Solutio. Sicut dicit Dionysius in libro de *Mystica theologia* [1], et affirmativis et privativis nominibus laudatur, hoc est, laudabiliter nominatur Deus : contrario tamen ordine. In affirmativis enim a præstantissimis inchoandum est, et sic descendendum ad minus præstantes. Hujus causa est, quia in affirmativis quæ notitiam faciunt rei, a cognitioribus inchoamus, et sic descendendo venimus ad minus cognita. Verbi gratia, dicimus, quod Deus est vita et bonitas et sapientia : et dicimus, quod est aer sive spiritus, et quod est petra : Deus enim magis proprie est bonitas quam aer vel petra. In negativis sive privativis inchoamus a remotioribus a Deo, et sic ascendimus ad propinquiora, ut quod non est petra, quod non est lux, quod non est animus, quod non est intellectus, quod non est vita, quod non est substantia, quod non est essentia : magis enim removetur a Deo quod sit petra, quam quod sit essentia : et quod maxime remotum est, negare magis convenit, et negationis primum obtinet locum. Dicit enim Aristoteles in V *primæ philosophiæ*, quod non tam mentitur, qui dicit duo esse quinque, quam ille qui dicit duo esse decem. Causa autem quare et ex affirmativis et ex privativis Deus nominatur, est, scilicet ut ex multis et ex affirmativis et negativis revelate cognoscamus illam ignorantiam (hoc est, ex se ignotum Deum) ab omnibus cognitis in omnibus existentibus circumvelatam, et supersubstantialem illam videamus caliginem et ab omni lumine in existentibus occultatam [2]. Sensus est, quod essentia divina quæ est in se incognoscibilis et incomprehensibilis per quid est, et ideo in ignorantia est et in caligine quoad nos, et mystice significatur in bonitatibus participatis creaturarum, si debeat cognosci a nobis aliquo modo, oportet nos mendicare cognitionem ejus ab omnibus quæ vel positive vel privative dicuntur de Deo. Actuum, xvii, 23 : *Præteriens enim, et videns simulacra vestra, inveni et aram in qua scriptum erat : Ignoto Deo.* Isa. xlv, 15 : *Vere tu es Deus absconditus.* Hæc ergo est causa quare a multis nominibus oportet divinam notitiam mendicare.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen negativum sive privativum per se nullam facit notitiam de re, sed per accidens, in quantum scilicet relinquit oppositum. Verbi gratia cum dicitur Deus *increatus*, non quæritur Deus in genere creatorum : et relinquitur, quod sit in genere æternorum. Et cum dicitur *incorporeus*, non quæritur in genere corporeorum : et relinquitur, quod sit in genere spiritualium. Et cum dicitur *non substantia*, ostenditur quod nullum subjectum est, sed est ens eminens, et subjectum fieri non potest. Similiter cum dicitur *incompositus* vel *simplex*, ostenditur quod nulla compositio cadit in Deum nec componibilitas, sicut materia et forma componibilia sunt, licet non sint composita : et relinquitur, quod sit

Ad 1.

[1] S. Dionysius, De mystica theologia, cap. 3.

[2] Idem, Ibidem, cap. 2.

in fine simplicitatis. Causatur enim negatio ex affirmatione propter oppositionem prædicati quod subjecto convenit, et relinquitur negatio prædicati quod subjecto non convenit. Ut si quæratur, quare homo non est asinus? respondetur, quod homo est homo : et homo et asinus sunt oppositarum differentiarum. Et hoc modo negatio aliquam de re facit notitiam.

Ad 2. Ad dictum Damasceni dicendum, quod in definibilibus sive per definitionem scibilibus si debeat notificari res, oportet quod fiat per quid est dicentia, et non per quid non est. In primis autem simplicissimis hæc via impossibilis est : prima enim simplicissima nec definientia, nec definitionem habent. Et quia Deus in fine simplicitatis est et primum est, et talia notificari non possunt nisi per privationem et negationem, ideo dicit Damascenus, quod quoad hoc familiarius est in talibus ab omni ablatione facere sermonem. Nihilominus tamen non removetur, quin de talibus multa quantum ad modum essendi verius dicantur affirmative, ut paulo ante ostensum est.

Ad object. Et hoc est quod probat objectio quæ fuit in contrarium.

MEMBRUM IV.

Utrum omnia nomina quocumque modo dicta de Deo, differant nomine et ratione, vel nomine solo [1] *?*

Quæst. 1. Quarto quæritur, Utrum omnia nomina quocunque modo dicta de Deo, differant nomine et ratione, vel nomine solo ?

Et in hoc primo quæritur, Unde venit tanta multitudo nominum sive attributorum ?

1. Cum enim divina essentia simplex sit et in fine simplicitatis, et simplex non est designabile nisi uno modo, et hoc privative, scilicet cui pars vel compositio non est, videtur quod divina essentia non debeat habere nisi unum nomen, et hoc privativum sive negativum.

2. Adhuc, Cum dicit Boetius in libro de *Trinitate*, quod divina essentia sive est forma, sive materia, videtur quod non sit nominabilis nisi nominibus abstractis, ut virtus, sapientia, justitia : et non talibus nominibus ut sapiens, justus, et hujusmodi.

3. Adhuc, Cum, ut dicitur in libro de *Causis*, non nominetur prima causa nisi a suis causatis secundis, et nomina illorum non sint ei propria, videtur quod numquam nominetur nomine proprio : et sic videtur, quod nullum sit nomen ei proprium.

Quæst. Ulterius quæritur, Cum hæc nomina dicantur de creatore et creaturis, utrum univoce vel æquivoce dicantur de illis ?

Dicunt enim quidam, quod æquivoce, fundantes se super hoc, quod cum substantia divina non sit in aliquo genere, sed eminenter extra omne genus, et ante omne genus, et cum univoca semper sint in eodem genere, quod nihil potest esse univoce dictum de substantia divina et de creatis.

Sed contra. Sed contra hoc objicitur :

1. Augustinus in libro I de *Doctrina Christiana*, hanc dat divisionem : « Rerum quædam sunt quibus fruendum est, quædam quibus utendum, quædam quæ fruuntur et utuntur [2]. » Si hæc divisio debeat esse bona, oportet quod divisum univoce dicatur de dividentibus. Dividentia autem sunt creata et increata.

[1] Cf Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. VIII, Art. 3. Tom. XXV novæ editionis nostræ.

[2] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina Christiana, cap. 3.

Ergo aliquid univoce dicitur de creatis et increatis.

2. Adhuc, Hieronymus dat hanc divisionem : « Omne quod est, aut est ingenitum sive non genitum, aut factum. Ingenitum ut Pater et Spiritus sanctus : genitum, ut Filius : factum, ut creatura. » In hac divisione divisum est omne quod est. Ergo univoce dictum de dividentibus. Dividentia autem sunt factum, sive creatum et increatum. Ergo aliquid univoce dicitur de creato et increato.

3. Idem habetur ex verbis Augustini in libro de *Natura boni*, ubi dicit, quod « omne bonum aut est Deus, aut ad Deum. » Et constat, quod bonum ibi in communi accipitur ad bonum increatum et ad bonum creatum, et non in communitate nominis tantum, sed etiam in una intentione communi.

4. Adhuc, Logice arguitur sic : In non univocis abusiva est comparatio. Sed nos quantitate virtutis Deum dicimus esse majorem omnibus, et bonitate meliorem, et sapientia præstantiorem. Oportet ergo secundum regulam logicæ, quod virtus, bonitas, sapientia univoce dicantur de Deo in quo notatur excessus, et de creaturis respectu quarum notatur excessus.

5. Adhuc, Logice objicitur sic : Regula enim est in logicis, quod dictio exceptiva non excidit nisi a termino qui univoce dicitur de excepto, et de his a quibus excipitur. Sed, I ad Corinth. xv, 26 et 27, dicit Apostolus sic : *Cum autem dicat : Omnia subjecta sunt ei, sine dubio præter eum qui subjecit ei omnia.* Oportet ergo, quod in generalitate istius termini, *omnia,* contineantur et Pater exceptus et creatura subjecta. Terminus autem dicitur univoce de omnibus quæ continentur in generalitate sua. Ergo iste terminus, *omnia,* univoce dicitur de creato et increato.

6. Idem concluditur per hoc quod habetur, Marc. x, 18 : *Nemo bonus, nisi solus Deus.* Ibi enim hæc dictio, *nisi,* tenetur exceptive, et excipit a communitate istius nominis, *bonus.* Ergo bonum univoce dicitur de Deo et de aliis hominibus.

7. Adhuc, Quidam objiciunt sic : Cum dicitur, Omnis substantia est : aut in generalitate hujus nominis *substantia* continetur Deus, aut non. Si sic, habetur propositum, scilicet quod hoc nomen, substantia, communitate univoci dicitur de Deo et aliis substantiis. Si non, tunc hæc est vera, Omnis substantia est, et nulla earum est Deus : et ex hoc ulterius concluditur, quod Deus nulla substantia est, quod expresse falsum est et hæreticum.

Ulterius quæritur, Cum multa sint nomina divina et attributa, utrum differant nomine et ratione, vel nomine tantum ? uæs.

Et videtur, quod nomine tantum. Res enim significata eadem est, divina scilicet essentia : et ejusdem rei simplicis et uno modo se habentis unica et eadem est ratio : videtur ergo, quod omnia conveniant ei secundum eamdem rationem.

In contrarium hujus est regula grammaticæ, quod scilicet ubicumque sunt multa nomina unius rei, secundum rationem illa nomina sunt synonyma, sive sint propria, sive appellativa. Propria, ut Marcus, Tullius, Cicero. Appellativa, ut ensis, mucro, spada, gladius. Cum ergo dicitur, Deus justus, misericors, sapiens, bonus, omnia ista et similia de Deo dicta sunt synonyma, quod aperte falsum est. Sed contra.

Solutio. Ad primum quæsitum dicendum, quod multitudo nominum sive attributorum divinorum et secundum philosophiam et secundum theologiam provenit ex summa perfectione et eminentia substantiæ divinæ : hæc enim accipitur ut causa universalis præhabens et eminenter habens in seipsa et ut seipsam omnes bonitates quæ procedunt ab ipsa in participantia creata ab ipsa, sicut dicit Dionysius : et quia omnes præhabet Solutio. Ad quæst. I.

bonitates, ab omnibus denominatur. Bonitates autem dico secundum Anselmum, processiones a prima causa fluentes, quas omni rei et unicuique rei melius est esse quam non esse. Quia enim omnes istas præhabet, et unumquodque nominatur ex eo quod habet in seipso, ideo ab omnibus istis nominatur, et sub istis innotescit. Quia, sicut dicit Dionysius, per illas ut per lumina quædam et radios expandit et diffundit se super omnem naturæ vultum, et immittit se simpliciter existentibus secundum analogiam suæ existentiæ : viventibus autem vitaliter secundum analogiam qua participant vitam, sentientibus autem sensibiliter, et irrationabilibus irrationabiliter, et intellectualibus intellectualiter secundum habitudinem qua se habent ad vitam, sensum, rationem, et intellectum. Unde Deus quando secundum aliquid nominatur, non potest uno nomine nominari, sed multis : quia multis innotescit et non uno : quæ cum omnia præhabet in seipso ut causa, et quæ omnia est, secundum quod in ipso sunt, et sic nominatur mystice secundum Dionysium. Nominatur enim his ut species sive materia, et sic dicitur per se essentia, per se substantia, per se bonitas, per se sapientia, et sic de aliis. Nec tantum mysticis, sed etiam symbolicis affirmativis, quando corporalium proprietates ad dissimiles similitudines referuntur, ut paulo ante dictum est.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod licet divina essentia simpliciter sit et semper uno modo se habens realiter et in se, multorum tamen est per se causa, sicut dicit Dionysius, quod per se participationes, ut per se essentia, et per se bonitas, per se causa sunt essentiæ participatæ et bonitatis participatæ : et ideo ab istis et secundum ista proprie nominatur, sicut dicit Plato, quod per se formæ causæ per se sunt formarum in materia, quas *imagines* vocavit, eo quod ad imitationem illarum materiæ sunt impressæ.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod licet divina essentia simplex sit, tamen in ea verissime est in esse, et quod est, et quis est : sed hæc in ea non sunt sub differentia, sed sub identitate. Idem enim est in ea quo est et quod est et quis est : et quia ista sunt in ea, ideo aliquando nominatur ut quo est, ut cum dicitur sapientia, bonitas : aliquando ut quod est, ut cum dicitur Deus sapiens, bonus : aliquando ut quis est, ut cum dicitur Pater et Filius.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod et proprio nomine et symbolico nominatur essentia divina. Secundum Dionysium enim et Platonem, qui per se formas posuerunt et participationes quas causa universalis præhabet, quæ causa est per se, et non per accidens, sicut in II *Physicorum* dicit Aristoteles, quod statuarius per se causa est statuæ, Polycletus autem per accidens. Per se enim est, quæ disponitur eadem forma cum effectu : sed in causa est ut participatio, et secundum se et simpliciter existens : in participante autem ut in alio materiali. Et in omnibus talibus est duplex via cognitionis nostræ, scilicet a causa ad effectum, vel e converso ab effectu in causam. A causa in effectum, si procedimus a participatione secundum se accepta in participans et participatum. Et sic dixit Plato formarum imagines a per se formis procedere, sicut sigillata a sigillo : cum tamen formæ sigillantes sint secundum se in nullo communicantes materiæ sigillatarum formarum. Et hoc modo dicit Aristoteles in VII *primæ philosophiæ*, quod domus est ex domo, et sanitas ex sanitate. Et si hoc modo accipimus divinam essentiam ut causam universalem omnia suis bonitatibus imprimentem sive sigillantem et formantem, tunc multis propriis nominibus nominamus eam, quæ sibi soli conveniunt et non effectibus, et sic dicimus eam per se essentiam, per se substantiam, per se bonitatem, et per se sapientiam, et sic de aliis : quæ omnia soli essentiæ divinæ conveniunt, et non aliis. Si autem e converso ab effectibus ascendimus in

causam, tunc necesse est ire triplici via. Si enim manuducimur convenientia causati ad causam simpliciter, tunc non possumus nominare causam nisi nominetur effectus, ut procedit objectio : quia sic pro certo nomina translata sunt et impropria. Sic enim dicimus bonum a quo bonum, et ens a quo ens, et justum a quo justitia. Si autem manuducimur convenientia comparata inter causam et effectum, quia scilicet omne in quo convenit causa cum effectu, eminenter est in causa, et secundum analogiam propriæ potestatis in effectu : sic supereminentiæ nominibus nominabimus eum, ut cum dicitur, Deus est substantia, non substantia, sed super omnem substantiam, et sic de aliis quæ affirmative prædicantur de Deo et creaturis. Si autem ascendimus ab effectu in causam sub differentia, tunc cum differentia sit causa oppositionis, oppositio autem causa privationis et negationis, Deum non possumus nominare nisi nominibus privativis et negativis : quia quidquid dicimus de creatura, hoc modo negamus de creatore. Et ideo dicit Dionysius, quod « in Deo oportet affirmare omnium positiones secundum primam viam convenientiæ, simpliciter scilicet, et omnes potentius negare secundum tertiam viam, tamquam super omnia existente secundum mediam viam. » Et hujus causa est, quia nominationes nostræ sunt secundum cognitiones nostras, et sicut cognoscimus, ita nominamus.

2. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod diversorum in hac quæstione diversæ sunt sententiæ, sicut patet in diversis summis Magistrorum. Præpositivus enim et sui sequaces dixerunt, quod nihil dicitur univoce de Deo et creaturis. Et isti concedunt, quod termino semel posito theologica facultas utitur æquivoce : quamvis hoc non contingat in aliis facultatibus. Et hujus causam dicunt : quia theologica supra rationem sunt, et ut possumus, ut dicit Gregorius, balbutiendo excelsa Dei resonamus. Et ideo dicunt, quod quamvis in divisione Augustini : « Rerum quædam etc., » et in divisione Hieronymi : « Omne quod est, etc., » et iterum in divisione Augustini : « Omne bonum, etc., » divisum semel ponatur cum dividentibus, reddendum est sub diversa ratione, et sic æquivoce sumendum.

Ad id autem quod logice objicitur de comparatione, dicunt quod abusiva est prædicatio, et non propria : cum id in quo notatur comparatio, non insit utrique comparatorum per unam rationem. Ad object. 4.

Ad id quod objicitur de omnibus exceptivis, dicunt quod dupliciter apponitur exceptio ad terminum in quo fit exceptio. Ad object. 5, 6 et 7. Aliquando apponitur ad excipiendum in suppositis termini respectu prædicati, quod notatur subjecto gratia suppositorum inesse, ut omnis homo currit præter Socratem. Aliquando apponitur ad determinandum confusionem æquivocationis tantum, ut cum dicitur, omnis canis præter cœlestem. Et sic dicunt accipi dictionem exceptivam epistolæ primæ ad Corinthios, xv, 26 et 27, et Marci, x, 18 : et ideo non oportere terminum esse univocum a quo fit exceptio. Similiter dicunt de adjectivis, quod aliquando apponuntur substantivis ad restrictionem communitatis, ut cum dicitur, animal risibile est homo. Aliquando ad determinationem confusionis quæ est in æquivoco. Convenienter enim dicitur, canis latrabilis currit : et non convenienter dicitur, homo risibilis currit propter nugationem. Inutiliter enim ponitur risibile ad hominem, cum non sit æquivocum homo : non inutiliter autem ad canem latrabile, cum per ipsum determinetur confusio æquivoca.

Sic ergo solvunt isti ad inductam quæstionem.

Sunt alii qui omnino contrario modo dicunt istis, dicentes nomina mystica univoce dici de creatore et creatura, ut cum dicitur Deus justus, propter simplicitatem notatur justitia quæ est Deus :

cum vero dicitur, homo est justus, notatur justitia quæ inest homini et est accidens : sed quia ratio justi secundum quod est justum, non sumitur ex eo cui inest, eo quod hoc non est essentiale justitiæ, sed sumitur ab habitudine ad actum, dicitur enim Deus justus, quia retribuit pro meritis : et dicitur homo justus, quia reddit unicuique quod suum est. Et sic una communi ratione et Deus dicitur justus, et homo dicitur justus : et si differunt in hoc, quod Deus est justitia sua, et homo non est justitia sua, dicunt quod ab hoc nomen non trahit rationem : hoc enim accidit ei in quantum est justitia Dei, et in quantum est justitia hominis : et ideo non impedit, quin una sit substantiæ ratio justitiæ cum dicitur Deus justus, et cum dicitur homo justus. Eodem modo dicunt de nominibus his, essentia, substantia, vita, bonitas, et hujusmodi. Et illi concedunt auctoritates et argumenta inducta pro illa parte.

Sed cum justitia Dei pro certo in genere non sit, et similiter essentia et substantia : justitia autem hominis essentia et substantia in genere est, eo quod omnis forma prædicabilis de aliquo creato, in genere est : et id quod est in genere, cum eo quod est extra genus, nullo modo potest intelligi esse univocum : eo quod repugnantia intellectuum esset circa idem : ideo videtur dicendum, quod nec univoce, nec penitus æquivoce dicitur idem de creatore et creatura, sed secundum communitatem analogiæ, hoc est, secundum proportionem habitudinis ad unum commune secundum rationem. Sic enim dicitur Deus essentia qua ipse est, et homo essentia qua est, et esse Deo et creaturæ commune est : et sic dicitur Deus substantia qua in se subsistit, alio non indigens creaturæ modo : et creatura dicitur substantia qua in se subsistit, alio indigens creaturæ modo. Et sic dicitur Deus justus justitia qua retribuit, et quæ ipse est suo modo : et homo dicitur justus justitia qua reddit unicuique quod suum est, et quæ ipse non est suo modo.

Et sic ista per prius et posterius dicuntur de Deo et creatura, ut supra in quæstionibus de *uno*, *vero*, et *bono* determinatum est.

Et secundum hoc ad objecta respondendum est,

Ad o 2

Ad auctoritates quidem Hieronymi et Augustini dicendum, quod sufficit, quod divisum secundum communitatem analogiæ reddatur dividentibus, et non oportet quod omnino univoce prædicetur de illis, ut patet cum dicitur, Entium aliud substantia, aliud accidens : et, Entium aliud potentia, aliud actus.

Ad o

Ad aliud dicendum, quod comparationes duobus modis fiunt. Uno modo per intentionem formæ quæ una ratione inest utrique. Alio modo fundantur super unam formam, quæ secundum gradus et majoris et minoris perfectionis est in comparatis : et sic sufficit communitas analogiæ : sicut dicimus, quod intellectualis est homo, intellectualior Angelus, intellectualissimus Deus. Et hæc est solutio Anselmi. Unde dicit : « Qui crediderunt aliqua univoca esse propter hoc, quod comparantur, non sufficienti crediderunt signo. » Comparationi enim sufficit, quod una aliqua forma sit in comparatis, vel secundum intensionem et remissionem, vel secundum gradus diversæ perfectionis : et sic Deus dicitur justissimus, optimus, sapientissimus, et in essentia et substantia præstantissimus.

A

Ad id autem quod objicitur de exceptivis, plana solutio est : termino enim a quo fit exceptio, sufficit quod communis sit secundum analogiam : ut cum dico, omne intellectuale habet intellectum deiformem præter hominem.

A

Ad id quod objiciunt per hanc, Omnis substantia est, dicendum quod in communitate hujus termini, *substantia*, continetur Deus communitate analogiæ. Analogum enim et etiam æquivocum confundi et distribui possunt etiam signo universali distributivo, maxime respectu prædicati quod per eamdem analogiam redditur partibus distributi, ut est hoc,

prædicatum est quod non est tertium adjacens, sed alterum extremorum, ut cum dicitur, omnis substantia est.

Quæst. 3. Ad id quod ulterius quæritur, respondendum est per distinctionem : potest enim nomen attendi penes significatum, et secundum modum significandi : et si ratio sumatur ex parte significati, idem significant omnia nomina divina, et hoc significatum ejusdem rationis est secundum rem. Si autem attendatur secundum modum significandi, cum non sit unus modus significandi quo significatur Deus ut essentia, et quo significatur ut substantia, et ut justitia, et ut sapientia, et sic de aliis, si ratio sumatur ex parte modi significandi, non erit una et eadem ratio in omnibus nominibus divinis, sicut non est una ratio dicendi. Modus enim dicendi sequitur modum significandi : quia sicut intelligimus, ita significamus et dicimus. Et sic patet, quod propter diversum modum dicendi, nomina non sunt synonyma, et propter unam rem dictam non realiter sunt diversarum rationum, et propter diversum modum dicendi diversarum sunt rationum secundum quid et non simpliciter.

Et per hoc patet solutio ad totum.

TRACTATUS XV.

DE SCIENTIA, PRÆSCIENTIA, ET DISPOSITIONE.

Deinde quærendum est de sapientia sive scientia, potentia, et voluntate, quæ licet essentialia sint, tamen (ut dicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinctione XXXV) specialem efflagitant tractatum.

Et quia scientia est respectu omnium verorum tam bonorum quam malorum, potentia autem respectu possibilium et impossibilium bonorum tantum, voluntas autem respectu bonorum tantum et factorum, ideo primo de scientia faciemus inquisitionem, secundo de potentia, tertio de voluntate : quia hoc ordine etiam procedit Magister in *Sententiis*.

De scientia igitur quærimus hoc modo, scilicet quod primo quæremus de scientia in communi.

Secundo, In speciali de præscientia, dispositione, prædestinatione, reprobatione, et providentia.

De scientia quæremus in communi quatuor, scilicet primo quid sit ?

Secundo, Per quid sit ?

Tertio, De quo sit ?

Et quarto, Quomodo se habeat et ad scientem et ad scibile ?

QUÆSTIO LX.

De scientia Dei.

MEMBRUM I.

Quid sit scientia Dei ? et, Utrum pluribus nominibus appelletur ?

Primo ergo quæritur, Quid sit scientia Dei, et quomodo multiplex sit, sicut dicit Magister in *Sententiis,* quod cum sit una et simplex, tamen propter varios status rerum et diversos effectus plura ac diversa sortitur nomina. Dicitur enim non tantum scientia, sed etiam præscientia vel providentia, dispositio, prædestinatio, reprobatio.

Videtur enim, quod unum simplex tot nominibus non debeat appellari.

1. Nomen enim datur causa cognitionis rei : unum autem simplex uno cognoscitur : et sic plura non debet habere nomina.

2. Adhuc, Scientia Dei essentiam divinam significat. Unde Augustinus in libro VI de *Trinitate* : « Scientia est ipsa sapientia, et sapientia idem quod essentia : quia in illa Trinitate non est aliud sapere, quam esse[1]. » Et ex hoc relinquitur, quod scientia significat divinam essentiam, et secundum hoc cum aliis essentialibus nominibus tractandum fuit de scientia, et non in speciali tractatu.

3. Si dicatur, quod scientia connotat respectum, licet significet divinam essentiam, et ratione connotati exigit specialem tractatum, quæratur quid sit quod connotat ? Si dicatur, quod respectus ad creaturam : eo quod scientia dicitur ad scibile. Contra : In libro primo *Sententiarum,* distinctione XXXV, dicitur, quod si nulla essent futura, nulla esset præscientia : esset tamen in Deo scientia. Et sic videtur, quod scientia non dicit respectum ad res futuras sive faciendas.

4. Adhuc, Cum dicitur Deus scire se, constat quod non connotatur respectus ad creaturam. Cum ergo verbum non æquivoce sumatur cum dicitur Deus scire se, et cum dicitur Deus scire creaturas, et cum dicitur Deus scire simpliciter,videtur quod quantum est de suo modo significandi, scientia et scire nullum connotent respectum ad creaturam, sed simpliciter significent divinam essentiam.

5. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Divina sapientia cognoscens seipsam, cognoscit omnia[2]. » Eodem ergo modo cognoscit se et creaturas. Si ergo nihil connotat cum dicitur, *scit se*, videtur quod nihil connotet cum dicitur, *scit creaturas*.

6. Adhuc, Nomina et verba connotan-

[1] S. Augustinus, Lib. VI de Trinitate, cap. 1.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

tia respectum ad creaturas, simpliciter dicta, et cum determinatione dicta, eumdem connotant respectum, ut patet in his, *dominus,* et *creator*. Idem enim respectus connotatur cum dicitur, dominus servi dominus, et dominus simpliciter: et cum dicitur creator creaturæ, et creator simpliciter. Si ergo scientia vel verbum sciendi connotat respectum ad creaturam, tunc idem respectus connotabitur cum dicitur, Deus scit simpliciter, vel Deus est scientia: vel cum dicitur, Deus scit creaturas, vel est scientia creaturarum.

Et ex his videtur, quod scientia divina non sit nisi essentia divina.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est, quod omnis scientia refertur ad scibile.

1. Dicit enim Aristoteles in *Prædicamentis*, quod scientia non est nisi scibilis scientia, quamvis non per eumdem casum scibile dicatur ad scientiam, sed dicitur scibile scientia scibile per ablativum. Dicit enim Magister Hugo de sancto Victore, quod « scientia est existentium, et quod scientia quæ de nullo est, nulla est. » Talem autem respectum non importat essentia. Ergo videtur, quod scientia ex modo significandi aliquid addat super essentiam, respectum scilicet ad scita quæ sunt existentia.

2. Adhuc, Scientia assimilatio est scientis et sciti: quia scientia est per speciem et rationem formæ scibilis: et assimilatio talis in intellectu suo claudit respectum ad sic scitum: scientia ergo super essentiam quam significat, talem connotat respectum.

Et hoc concedendum est.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum est ad primum, quod diversæ rationes assignatæ sunt de diversitate nominum. Magister quidem in *Sententiis* dicit, quod *sapientia* vel *scientia* de omnibus est bonis, et malis, præsentibus, præteritis, et futuris, temporalibus et æternis. *Præscientia* autem sive *providentia* de futuris, sed de omnibus sive bonis sive malis. *Dispositio* vero de faciendis. *Prædestinatio* de omnibus salvandis, et de bonis quibus et hic liberantur, et in futuro coronantur. Magister Hugo autem de sancto Victore aliter distinguit sic: « Divina sapientia et scientia vocatur et præscientia et dispositio et prædestinatio et providentia: et est scientia existentium, præscientia futurorum, dispositio faciendorum, prædestinatio salvandorum, providentia subjectorum. » Alii quidam etiam satis convenienter dixerunt, scilicet quod divina scientia consideratur dupliciter, scilicet secundum se ut abstracta a respectu ad res temporales scitas, vel ut conjuncta respectui ad temporalia. Si primo modo: tunc dupliciter consideratur, scilicet simpliciter, et sic dicitur *scientia,* et in comparatione ad causam per quam est scientia, eo quod vult Aristoteles in primo *Posteriorum*, quod scientia est comprehensio per causam, et sic dicitur *sapientia*. Si autem consideratur cum respectu ad res temporales: aut est respectu existentium sub differentia temporis futuri, sive bonorum, sive malorum, et sic dicitur *præscientia* sive *providentia*. Aut est respectu faciendorum, quæ non possunt esse nisi bona tantum: et hoc modo tripliciter consideratur, scilicet quod aut est respectu faciendi in bono naturæ et gratiæ communiter, et sic est *dispositio:* aut respectu faciendi in bono gratiæ tantum, et sic dicitur *prædestinatio:* aut est respectu facti, et sic est *providentia*. Multis etiam aliis modis potest variari, si diversitas respectuum consideretur.

Ad ... ET QUOD objicitur, quod simplex uno modo cognoscitur, dicendum quod verum est in quantum simplex: sed, sicut habitum est, simplex non repugnat multitudini respectuum: et secundum quod tales respectus connotantur cum significato suo principali, ex diversitate modi significandi diversa sortitur nomina.

AD ALIUD dicendum, quod licet scientia idem sit quod essentia divina, tamen quia existentium est ad minus in ordine

causæ primæ, alium modum habet significandi quam essentia divina: cum tamen realiter sit idem.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod dicere respectum ad res futuras dupliciter dicitur, scilicet respectum in ordine causæ, hoc est, ad ea quæ sunt in causa, quamvis non sunt in seipsis actu : et dicere respectum ad ea quæ sunt in seipsis actu. Et primo modo respectum ad futura dicit *scientia*. Cum enim Deus scit se, non sufficienter sciret se, nisi sciret se secundum id quod est, et secundum id quod principium universorum est : et ideo scientia Dei qua scit se, habitualem respectum importat ad scibilia sive scita, prout sunt in suo principio effectivo formali et finali. Et est exemplum in scientia lucis. Non enim scit lucem perfecte, nisi qui scit id quod est lux, et qui scit lucem secundum quod est principium colorum et omnium constitutorum per lucem: et hoc modo lux habitualem respectum habet ad colores. Et hoc modo dicitur a Sanctis, quod uno modo scit Deus ab æterno futura, præsentia, et præterita : nec ex differentia temporis aliqua fit variatio in scientia Dei. Quod esse non posset nisi scientia Dei etiam qua scit se, aliquem habitualem respectum poneret ad scita futura, præsentia, et præterita. Unde cum dicitur, Deus scit se, habitualis respectus connotatur ad scita creata : et hic habitualis respectus ad actualem reducitur, quando dicitur, scit præsentia, scit futura, scit præterita.

Ad aliud dicendum, quod cum dicitur Deus scire se, vel scire simpliciter, nullus actualis connotatur respectus : tamen quia actus verbi transit in actum cum dicitur scire vel scit se, non simpliciter, sed prout supponit Deum sicut est et prout est principium universorum, connotatur respectus habitualis ad omnia quorum principium est Deus, et quæ scit sciendo seipsum : et hunc respectum etiam connotat scientia.

Ad aliud dicendum eodem modo, quod habitualis respectus connotatur cum dicitur, *scit se* : actualis autem cum dicitur, *scit creaturas*.

Ad aliud dicendum, quod non est simile : quia dominus et creator propter actualem respectum quem connotant, ex tempore Deo conveniunt : scientia autem non connotat nisi respectum habitualem, et idcirco Deo convenit ab æterno. Ad 6.

Ad id autem quod objicitur in contrarium, dicendum quod procul dubio scientia scibilis scientia est, et quod existentium est : sed non oportet, quod sit existentium in actu, sed sufficit, quod sit scientia existentium in causa effectiva, formali, et finali, et non materiali. Res enim verius scitur in causa, quam in seipsa. Ad object. 1.

Ad aliud dicendum, quod scientia revera assimilatio est : sed assimilatio est duplex, scilicet per formam abstractionis, quæ est per speciem a re scita acceptam, et talis assimilatio non est in divina scientia : quia sic esset ab alio accipiens scientiam. Et sicut dicit Philosophus in XI *primæ philosophiæ*, si intellectus divinus sic acciperet scientiam, esset possibibilis et imperfectus : et oporteret, quod haberet alium intellectum super se diviniorem et agentem, per quem de potentia sciente efficeretur actu sciens, et esset aliquando sicut dormiens, qui non semper actu intelligeret : quod valde absurdum est dicere de Deo etiam secundum Philosophos. Et est assimilatio per formam artis practicam, quæ est forma ad rem constituendam procedens ab artifice, et constituens esse in quo intelligitur res : et talis assimilatio ad res scitas est in divina scientia, et talis assimilatio ponit respectum habitualem. Ad object. 2.

MEMBRUM II.

Utrum Deus sciat per medium vel non [1] *?*

Secundo quæritur, Quid scit Deus scientia divina, sive per quid scit Deus? Et hoc est quærere, Utrum scit per medium, vel non?

Et videtur, quod non per medium, sed per seipsum.

1. Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Deus scit omnia tamquam in seipso existentia, et in se præsubsistentia, et non ex existentibus accipit scientiam eorum . »

2. Adhuc,Idem, ibidem, « Cognoscendo se, cognoscit omnia. » Ex quo accipitur, quod non per medium, sed seipso cognoscit.

3. Adhuc, Objicit Philosophus in undecimo *primæ philosophiæ*, quod « si divinus intellectus scientiam acciperet per aliud ut per medium, sequeretur quod vilesceret ejus intellectus : esset enim potentialis, et perficeretur specie quorumdam vilium quæ melius est nescire. » Ergo videtur, quod non per medium scit, sed per seipsum scit omnia quæ scit.

4. Adhuc, Aristoteles in primo *Posteriorum* dicit, quod « de principiis nobiliorem habemus habitum, quam sit scientia : principia enim seipsis scimus, scientia autem per medium. » Ex quo accipitur, quod acceptio sine medio nobilior est quam acceptio per medium : et quod nobilius est, Deo est attribuendum : ergo dicendum, quod Deus non per medium scit, sed per seipsum.

5. Adhuc, Omne medium quod sciendi medium est, a scibili accipit scientiam : Deus, ut dicit Dionysius, a scibili nihil accipit : ergo per medium non scit.

In contrarium quidam objiciunt quod plus est operari quam scire : et Deus operatur per creaturam : ergo etiam potest dici scire per creaturam.

Ulterius quæritur, Utrum scit per causam?

Videtur, quod sic.

1. Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Si secundum unam causam Deus omnibus existentibus esse impertitur, secundum eamdem causam singularem agnoscet omnia tamquam ex se existentia et in se præsubsistentia, et non ex existentibus accipiet scientiam ipsorum [3]. » Ex hoc accipitur, quod per causam Deus scit et omnia cognoscit.

2. Adhuc, Dionysius, ibidem, « Secundum unicam causam scit omnia, ut in ipso existentia et in ipso subsistentia. »

3. Adhuc, In genere scientiæ nobilior est scientia per causam, quam illa quæ non est per causam, sed per signum : quod nobilius est Deo attribuendum est : ergo si detur Deo scientia, danda est ei per causam.

In contrarium hujus videtur esse : quia

1. Deus scit mala, quorum ipse non est causa.

2. Adhuc, Scit non entia : et quæ non sunt entia, non habent causam : ergo non omnis cognitio ejus est per causam.

Ulterius quæritur, Si sciat per unum, vel per multa [4] ?

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVI, Art. 3. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

[3] Idem, Ibidem.

[4] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXIX, Art. 2. Tom. XXVI novæ editionis nostræ.

Et videtur, quod per multa.

1. Dicit enim Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*, quod « alia ratione facit equum, et alia hominem [1]. » Sed eadem ratione scit, qua facit. Ergo alia ratione scit equum, et alia hominem : et sic per multa scit, et non per unum.

2. Adhuc, Constat, quod ens secundum omnem differentiam in notitia divina est : ergo est ibi unum per ideam unius, et multum per ideam multitudinis. Sicut ergo scit unum per unum, ita scit multa per multa.

3. Adhuc, Non videtur esse possibile, quod multa ut multa cognoscantur uno : omne enim quod scitur, ratione sua propria scitur : una autem propria ratio non potest esse multorum.

4. Adhuc, Multa cognita ut unum convolutum et confusum non sciuntur ut multa, sed ut unum. Aut ergo Deus scit multa ut multa, aut non. Si scit multa ut multa, non potest ea scire uno, sed multis. Si autem non scit multa ut multa, sequitur quod non habet certam et discretam scientiam de entibus, et quod non scit res prout res sunt : et sic scientia ejus est imperfecta, quod valde est inconveniens, cum scriptum sit, ad Hebr. IV, 13 : *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus*.

3. ULTERIUS quæritur, Si scit per exemplar?

Videtur, quod sic : quia per Augustinum in libro LXXXIII *Quæstionum*, dicimus quod scit per ideam [2] : idea autem exemplar est.

a. IN CONTRARIUM est,

1. Quod dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod omnem notitiam et scientiam præhabet et præconpit non secundum ideam [3]. Ergo videtur, quod non cognoscat per exemplar.

2. Adhuc, Scit bona et mala. Sicut autem dicit Augustinus in libro III de *Libero arbitrio*, « mala exemplar in mente divina non habent. » Non ergo semper scit per exemplar.

SOLUTIO. Dicendum, quod Deus non scit per medium aliud a se, sed seipso, prout ipse ratio est qua constituuntur omnia tam in esse substantiali quam in esse accidentali : scit omnia, sicut artifex arte sua (quæ est ratio et regula constituens artificiata) omnia scit artificialia. Solutio.

Et ideo concedenda sunt quinque argumenta primitus inducta : illa enim procedunt.

AD ID quod objicitur in contrarium, satis responderunt antiqui, quod aliud est de opere, et aliud de scientia. Operari enim dicit motum ab opifice in rem operatam : et ideo ex parte operati potest esse exigentia causæ mediæ, ut cum dicitur, Deus operatur per creaturam, vel per ministrum, Deus intelligitur prima causa operis, minister autem per habitudinem præpositionis *per*, intelligitur quasi media causa ex parte operati, et non ex parte operantis. Unde cum dicitur, Deus operatur per creaturam hanc rem vel illam, antiqui dicebant esse duplicem præpositionem, distinguendo eam ex hoc quod hæc determinatio, *per creaturam*, potest determinare verbum, *operatur*, in comparatione ad nominativum verbo supponentem : et sic falsa est. Sensus enim est, Deus per creaturam operatur hanc rem, ac si operationem et virtutem operationis accipiat a creatura, quod falsum est. Potest etiam determinare verbum, *operatur*, in comparatione ad accusativum in quem transit operatio : et sic vera est sub hoc sensu, Deus operatur hanc rem per creaturam : sic enim non significa- Ad object.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 46.

[2] IDEM, Ibidem.

[3] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

tur nisi quod res operata aliquid sui operabilitatis habet a creatura : et hoc est verum. In verbo autem sciendi non est sic : scientia enim actum dicit in scientem, et non in rem scitam. Unde si diceretur Deus scire per medium a se diversum, significaretur quod ab illo medio acciperet scientiam, quod falsum est.

Ad quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod scit per se causam. Dicit enim Aristoteles in primo *Physicorum*, quod eadem sunt principia essendi et sciendi. Unde cognoscens vel sciens se secundum quod est principium essendi omnibus, scit omnia, et sic se per causam scit omnia. Sed tamen cum dicitur, *scit se*, non notatur medium quod sit causa scientiæ : sed scit per se hoc quod sibi præsens est : et sic scientia est per intuitum, et non per comparationem et ordinationem causæ ad causatum. Et sic scientia Dei non potest esse per causam. Scientia enim Dei simplex mentis est intuitus : scientia autem per causam, ut dicit Dionysius, discursa disciplina est et coordinatio syllogistica causæ ad causatum.

Et secundum hoc respondendum est, quod non est nobilior scientia per causam, nisi in his quæ habent causam : in his autem quæ non habent causam nec medium, nobilior cognitio est acceptio principiorum sine medio.

Ad object. 1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod mala non habent causam in se, sed in suo opposito habitu, sicut dicit Aristoteles in V *Ethicorum*, quod « rectum est judex sui et obliqui. » Recto enim et ipsum cognoscimus et obliquum.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod non entia aliquo modo entia sunt in potentia causæ, et prout sic sunt, sic per se scit ea Deus.

Ad quæst. 2. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod uno scit multa. Unum enim est respectu multiplex : et sic ex parte eorum ad quæ refertur, efficitur multiplex ratione et ratio multorum : quæ rationes quamvis multæ sunt ex parte scitorum et operatorum, et sic ab Augustino dicuntur *rationes multæ* : tamen unum sunt ex parte scientis, et sunt hoc quod ipse est. Et hujus Dionysius ponit duo exempla [1]. Unum est de unitate, quæ dupliciter accipi potest, scilicet secundum id quod est, et secundum quod stans sub forma discretionis iteratione sui constituit omnem numerum. Et si ponamus, quod unitas habeat intellectum suiipsius, sequitur quod unitas intelligens se in virtute iterationis intelligit et scit omnem numerum. Secundum exemplum est de centro in circulo, quod principium est omnium linearum exeuntium de centro ad circumferentiam. Et si ponamus, quod habeat intellectum, et intelligat se secundum quod perfectum et sufficiens principium est omnium linearum, sequitur quod intelligendo se, intelligit omnes lineas. Et sic unum universorum principium secundum causam efficientem, formalem, et finalem, cognoscendo se ut principium sufficiens et perfectum cui nihil deest, cognoscit omnia.

A[d 2.] Ad aliud dicendum, quod unum ut unum non est ratio multorum, sed unum multiplex in virtute et ad multa potens, potest esse ratio multorum et idea.

Ad [3.] Ad aliud dicendum, quod Deus cognoscit multa et distincte ut uno : sed hoc unum ex relatione ad multa, exemplar efficitur multorum, quorum omnium inconfusam habet scientiam per relationes rationum ad multa.

Ad [quæst. 3.] Ad id quod ulterius quæritur, Utrum cognoscat per exemplar ?

Dicendum, quod sic. Idea enim quæ est in mente sua, et ipse est, et exemplar est. Unde Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Ideas vel rationes ubi

[1] Cf. S. Dionysium, Lib. de Divinis nominibus, cap. 5.

esse arbitrandum est, nisi in mente creatoris? Non enim extra positum quidquid intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat. Unde ipse est exemplar quo scit, et operatur secundum quod ipse est ars omnium scitorum et operabilium [1]. »

Object. 1. Ad id quod in contrarium objicitur de Dionysio, dicendum quod Dionysius ideam vocat exemplar extrinsecus sive formam, et per tale exemplar non scit Deus.

Object. 2. Ad aliud dicendum, quod sicut paulo ante dictum est. malum quamvis non habeat exemplar quo constituatur et sciatur, habet tamen exemplar in suo opposito a quo deficit per privationem, sicut obliquum scitur privatione recti, et cæcum privatione visus.

MEMBRUM III.

De quo sit scientia divina [2]?

Tertio quæritur, De quo sit scientia divina?

Et videtur, quod sit de existentibus et non existentibus.

1. Dicit enim Augustinus super illud, *Pulchritudo agri mecum est* [3]: « Cum illo sunt omnia futura: et ei non detrahuntur jam præterita. »

2. Adhuc, In primo *Sententiarum*, distinctione XXXV, cap. *Propterea omnia*, inducit Magister Augustinum in libro V *super Genesim ad litteram* sic dicentem: « Hæc visibilia antequam fierent, non erant: quomodo ergo nota Deo erant quæ non erant [4]? » Et rursus, « Quomodo faceret ea quæ fieri nota non erant? Non enim quidquam fecit ignorans. Proinde antequam fierent, et erant, et non erant. Erant in Dei scientia, non erant in sui natura. » Ex hoc accipitur, quod scientia est non existentium sicut existentium.

In contrarium est, Sed contra.

1. Quod dicit Magister Hugo in *Sententiis*, quod « scientia existentium est, et scientia quæ de nullo est, nulla est. »

2. Adhuc, Aristoteles in libro V *primæ philosophiæ*: « Unumquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad verum: et sicut se habet ad verum, ita se habet ad scire: quia nihil scitur nisi verum. » Sed ea quæ non sunt, nullo modo se habent ad esse. Ergo nullo modo ad verum, et sciri non possunt.

Ulterius quæritur, Si scientia Dei infinitorum sit, vel finitorum tantum [5]? Quæst. 1.

Et arguitur, quod infinitorum.

1. Augustinus in libro XII de *Civitate Dei*: « Sunt quidam qui in tantam prorumpunt insaniam, ut dicant Deum non omnium habere notitiam: quia infinita sunt: quod in numeris oportet concedere: sed apud illum infinitorum certus est numerus, cujus sapientiæ non est numerus [6]. »

2. Adhuc, Potentia Dei est ad infinita, et Deus scit extensionem potentiæ suæ, et scit ea ad quæ extenditur: extenditur autem ad infinita: ergo scit infinita.

3. Adhuc, Aristoteles in III *Physicorum*: « Infinitum est cui partes accipienti, semper est aliquid extra accipere: et hoc est in continuo per divisionem, et

[1] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 46.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVI, Art. 8. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[3] Psal. xlix, 11.

[4] S. Augustinus, Lib. V super Genesim ad litteram, cap. 18.

[5] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXIX, Art. 9. Tom. XXVI novæ editionis nostræ.

[6] S. Augustinus, Lib. XII de Civitate Dei, cap. 18.

in discreto per additionem. » Novit autem Deus perfecte divisibilitatem continui, et omne in quod dividi potest, et novit omnem addibilitatem discreti et omne quod addi potest. Ergo perfecte utroque modo dictum novit infinitum.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est quod dicit Aristoteles, quod infinitum non contingit intellectu pertransire : et cum diffiniatur per acceptionem partium, ut dicit Aristoteles, et non contingat aliquid scire quid est nisi per diffinitionem, non contingit ipsum sciri nisi intellectu pertranseunte partes. Ergo non contingit ipsum sciri : sequeretur enim, quod infinitum esset finitum. In quocumque enim intellectus pertransit, in illo finitum est : illud enim est ultimum, post quod non est aliud accipere : in illo enim cadit a ratione infiniti.

Quæst. 2. ULTERIUS quæritur ratione ejus quod dicit Magister in libro I *Sententiarum*, distinctione XXXVI, cap. *Post prædicta quæritur, Utrum scientia Dei sit bonorum et malorum, vel bonorum tantum*[1]?

Et videtur, quod bonorum et malorum.

Dicitur enim ibidem : « Scit Deus et scivit semper omnia, tam bona quam mala, etiam antequam fierent, et præscivit ab æterno ea futura. Ideoque cum omnia bona diximus esse in Deo per præsentiam cognitionis, eadem ratione videtur dicendum omnia mala esse in eo, cum eadem semper noverit, et per cognitionem ei præsentia fuerint[2]. »

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est, quod

1. Non habet Deus notitiam nisi ejus cujus exemplar est apud ipsum : mali exemplar non est apud ipsum : ergo mali notitia non est apud ipsum.

2. Adhuc, Augustinus in libro III de *Libero arbitrio* : « Naturæ vitiosæ in tantum recte vituperantur, in quantum earum vituperator, artem qua factæ sunt, videt : et hoc in eis vituperet, quod ibi non videt. Vitia autem naturarum non sunt in mente divina, et sic non cognovit ea[3]. »

Quæst. ULTERIUS quæritur, Utrum scientia Dei necessariorum et contingentium sit, vel necessariorum tantum[4]?

Videtur, quod necessariorum tantum.

1. Necessaria enim sunt, quæ sunt per causam necessariam et immobilem. Cognoscit autem Deus omnia per se causam necessariam et immobilem. Ergo non cognoscit nisi necessaria.

2. Adhuc, Causa immobilis et stans non potest esse contingens. Dicit enim Aristoteles in libro *Priorum* : « Quod contingit esse et contingit non esse, si hoc cognoscitur per causam stantem, cognoscitur ut non est. » Si ergo Deus cognoscit contingens per se causam, non cognoscit ut est contingens : et qui cognoscit aliquid ut non est, non veram cognitionem habet de illo. Ergo Deus non veram cognitionem habet de contingentibus : quod valde inconveniens est : homo enim veram cognitionem habet de contingentibus : et si Deus non haberet veram cognitionem, deficeret scientia Dei a scientia hominis.

Quæ ULTERIUS quæritur, Si scientia Dei singularium sit[5]?

Et videtur, quod non. Quia dicit Boetius, quod « universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur. » Deus autem non cognoscit nisi per intellectum. Ergo non cognoscit nisi universale.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVI, Art. 6. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] I Sententiarum, Dist. XXXVI, cap. B, post initium.

[3] S. AUGUSTINUS, Lib. III de Libero arbitrio, cap. 15.

[4] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVI, Art. 7. Tom. XXVI hujusce editionis.

[5] Cf. ibidem, Dist. XXXV, Art. 2, et Dist. XXXIX, Art. 9.

tra. IN CONTRARIUM est, quod scientia Dei perfectior est quam scientia hominis : et homo tam universale quam particulare cognoscit : ergo multo magis Deus.

5. ULTERIUS quæritur, Si cognoscat opposite simul[1] ?

Et videtur, quod sic. Quia dicit Augustinus, quod videndo se, videt omnia simul. Opposita quædam sunt de omnibus. Ergo opposita videt simul.

a. IN CONTRARIUM hujus est, quod opposita nec sunt nec possunt esse simul : et res cognoscitur sicut est : ergo opposita non simul cognoscuntur.

ULTERIUS quæritur, Si Deus scit enuntiabila et propositiones[2] ?

Et videtur, quod sic : hæc enim homo scit : ergo multo magis Deus.

IN CONTRARIUM est, quod talia non sciuntur nisi intellectu componente et dividente : intellectus autem divinus simplex est : ergo videtur, quod ea quæ sunt in compositione et complexione non cognoscit.

SOLUTIO. Ad id quod primo quæritur, dicendum quod scientia Dei et existentium est, et non existentium in natura proprià, existentium tamen in causa efficiente formali et finali. Ibi enim ab æterno sunt secundum rationes ideales, quæ (sicut dicit Augustinus) non oriuntur nec intereunt in mente divina : et ad ipsas fit omne quod oritur et interire potest, ut dicit Augustinus.

Et sic intelliguntur auctoritates inductæ.

AD ID quod primo objicitur in contrarium, dicendum quod dictum Magistri Hugonis intelligitur, quod scientia est existentium quocumque modo, scilicet vel in se, vel in causa. Ad hoc enim quod artifex sciat domum, non oportet domum esse in actu, sed sufficit, quod species domus sit in mente artificis, quæ secundum unum modum manet in mente, et antequam fiat domus, et cum fit, et postquam facta est, et cum domus interit sive destruitur. Unde per idem eodem modo se habens artifex novit domum futuram, et eam quæ fit, et factam et destructam : et sic uno modo et per idem Deus scit futura et ea quæ sunt præterita.

AD ALIUD dicendum, quod verum est quod dicit Philosophus, sed multipliciter res se habet ad esse : habet enim se ad esse in actu, et ad esse in causa : et sicut se habet ad esse in actu sive in natura, ita se habet ad verum in actu et in natura : et sicut se habet ad esse in causa, ita se habet ad verum in causa : et per consequens ad scire in causa : res enim vere est in causa veritate rationis idealis. Ad object. 2.

AD ID quod ulterius quæritur, Utrum scientia Dei infinitorum sit ? Ad quæst. 1.

Dicendum, quod ex quo scit Deus res per modum per quem sunt in causa efficiente, formali, et finali, potest intueri causam dupliciter, scilicet ut potentem, vel ut actu causantem. Si primo modo, extensio causæ est ad infinita, et Deus scit omnia ad quæ extenditur, et scit modum quo extenditur ad ea : et scit se esse efficientem, et exemplarem formam sive idealem omnium, et finem singulorum et universorum. Et hoc modo sciendo se, scientia sua extendit se ad infinitorum scientiam. Secundo autem modo prout scit se in actu causantem : tunc scientia est disponens ea quæ fiunt : et quia illa finita sunt, ideo scientia sua finitorum est. Primo modo, *sapientiæ ejus non est numerus*, ut dicit Psalmus CXLVI, 5 : et id quod dicit Augustinus, quod « quantumlibet numerorum infinita sit aggregatio, tamen infinitorum illi certus est numerus, cujus sapientiæ non est numerus. »

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVI, Art. 4. Tom. XXVI editionis nostræ.

[2] Cf. ibidem, Dist. XXXIX, Art. 5.

Et per hoc patet solutio ad duo quæ sequuntur.

Ad object. Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum quod in veritate infinitum in ratione infiniti non contingit accipere, nisi transitu partium : et quia hoc impossibile est, ideo infinitum refugit intellectus. Sed contingit accipere infinitum non simpliciter, sed secundum quid, scilicet prout est in extensione potentiæ divinæ, in qua est secundum quid et non simpliciter : et sic contingit accipi infinitum per scientiam, ita quod non accipitur intellectu transeunte partes ejus : et hoc modo Dei scientia est infinitorum.

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod duplex scientia est in Deo, scilicet practica, et contemplativa. Practica est per formam artis qua fit ars : et hoc modo non sunt in Deo nisi bona. Hoc enim modo auctor est omnium eorum quæ scit, ut dicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinctione XXXV. Contemplativa scientia est, qua contemplatur rem sive esse rei per privationem sive speciem : sicut nos contemplamur de luce per speciem, et de tenebris per speciei lucis privationem. Et hoc modo in scientia Dei sunt bona et mala, ut dicit Augustinus, bona per speciem qua arti congruunt : mala autem per speciei privationem et vitium quo ab arte recedunt, ut dicit Augustinus in libro tertio de *Libero arbitrio*. Quia culpa est et vitium proprium est, ab artifice merito vituperatur in eis : hoc enim nec ab artifice, nec ab arte habent, sed ex vitio proprio quo avertuntur a summo bono et ab artifice et ab arte.

Ad object. 1 et 2. Ad ea quæ objiciuntur in contrarium, jam patet solutio. Quamvis enim malum proprium exemplar non habeat, scientia tamen ipsius contemplativa est, in quantum deficit ab exemplari boni.

Ad quæst. 3. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur de cognitione contingentium, dicendum quod Deus cognoscit contingentia omnia per se stabilem et necessarium. Docet enim Aristoteles in VI *primæ philosophiæ*, quod contingens frequenter sive ut in pluribus, causatur a necessario per defectum ab illo : et contingens ut a paucioribus, per similem defectum causatur a contingente ut in pluribus. Unde sicut per defectum speciei boni cognoscitur malum, ita per defectum ejus quod est actio, et in universali et in particulari, et in causa et in causato cognoscitur contingens per stans et immobile et ens necesse. Et hoc est quod dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod mobilia scit immobiliter [1].

Ad aliud dicendum, quod hoc argumentum procederet de causa proxima et essentiali, et per illam causam non scit Deus : quia si hoc esset, acciperet scientiam a rebus, quod Augustinus negat. Quia autem cognoscit per primum exemplar rerum, et primum exemplar est necessariorum per formam necessitatis, et est exemplar contingentium per necessitatis defectionem, ideo uno et eodem cognoscit necessarium et contingens : contingens in ratione contingentis, necessarium in ratione necessarii: et ideo verissimam de quolibet habet cognitionem.

Ad id quod ulterius quæritur de cognitione singularium, dicendum quod Deus A
cognoscit singularia et motus et partes et actus et passiones omnium partium singulariter : aliter enim non esset verum quod dicit Apostolus, ad Hebr. IV, 12 et 13 : *Vivus est enim sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti : et pertingens usque ad divisionem animæ ac spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis. Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus : omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus.*

1 S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

Ad dictum Boetii dicendum, quod duplex est intellectus, scilicet abstrahens, et constituens. De abstrahente intellectu verum est quod dicit Boetius. Ille enim abstrahendo denudat formam ab omnibus individuantibus, et accipit eam in simplici esse intellectuali, quod est in lumine intellectuali accipere : hoc enim lumen est sine hic et nunc de se : et talis forma non afficit intellectum : quia non est in eo sicut in materia sive in subjecto, sed sicut in specie prima intelligibilium. Propter quod in tertio de *Anima* dicit Philosophus, quod intellectus est species specierum intelligibilium et locus, sicut lux et perspicuum illuminatum species et locus sunt colorum. Sed tali intellectu Deus nihil intelligit : quia si hoc intellectu intelligeret, scientiam acciperet a rebus, et vilesceret intellectus ejus, sicut in antehabitis probatum est, sicut dicit Aristoteles in XI *primæ philosophiæ*. Alius intellectus est, qui agens vel practicus dicitur, qui non utitur forma abstractionis, sed formam compositionis formans ex seipso, utitur corpore et motibus corporis ad inducendum eam in factum, de quo dicit Aristoteles in XIII de *Animalibus*, quod manus est organum organorum, universalem habens potentiam instrumentaliter ad omnes operationes, sicut intellectus universalem habet potentiam ad omnes operationes effective. Et hæc forma una et eadem est ad universale et singulare : constituens enim singulare, per consequens constituit universale, sicut constituens hunc hominem, constituit hominem. Et tali forma quæ est exemplar operatorum, intelligit Deus quidquid intelligit et singulare et universale.

Dicunt tamen quidam, quod intellectus etiam singularis sit. Sed hoc non video quomodo verum sit in forma abstractionis, nisi per hunc modum, quod noster intellectus conjunctus est continuo et tempori, ut dicit Aristoteles in III de *Anima*, et accipit formam in esse singularis, et determinat eam ad hoc per continuum quod est subjectum sensibilium, et per individuantia accepta per sensus : tali enim intellectu dicimus, quod hic homo est homo. Sed hæc solutio non valet : quia tali intellectu nec Deus intelligit, nec artifex aliquis.

Ad id quod ulterius quæritur de oppo- Ad quæst. 5.
sitis, dicendum quod opposita in esse oppositionis non possunt esse simul, quia sic unum expellit aliud : sed opposita in esse intentionis simplicis simul sunt, et non se mutuo expellunt ab eodem, ut patet. Intentio enim albi et intentio nigri in eodem perspicuo simul sunt, ut dicit Commentator super tertium de *Anima*. Similiter species intentionales albi, et species intentionales nigri, in eodem intellectu simul sunt : quia aliter non esset contrariorum eadem disciplina : in esse enim intentionali non opponuntur. Et cum in Deo sint secundum esse intentionale, nihil est inconveniens Deum simul nosse sive videre opposita.

Antiqui tamen distinxerunt hanc, Deus simul videt opposita, ex hoc quod adverbium, *simul*, potest determinare hoc verbum, *videt*, in comparatione ad nominativum sibi supponentem : et sic dicunt, quod est vera sub hoc sensu, Deus simul, hoc est, uno simplici intuitu videt opposita. Vel potest determinare idem verbum in comparatione ad accusativum apponentem verbo, et sic dicunt, quod est falsa sub hoc sensu, Deus videt opposita simul, hoc est, quæ sunt simul. Sed hæc distinctio non est sufficiens ad solvendum : quia jam habitum est, quod secundum esse intentionale nihil prohibet opposita esse simul, et in medio, et in anima.

Ad id quod ulterius quæritur de scien- Ad quæst. 6.
tia enuntiabilium vel propositionum, dicendum quod quia Deus cognoscit per exemplar constitutivum et operativum rerum, intellectus divinus immediate rerum est : et ideo enuntiabilium resolutorum in res de quibus enuntiantur : per

habitudines enim rerum quas ipse facit, scit quid cui insit, et quid a quo dividatur : et cognoscendo effectus et actus animæ circa res, scit quid enuntietur, vel imperetur, vel optetur, vel dubitative vel subjunctive proferatur : et hoc modo non oportet, quod aliqua compositio vel complexio sit in intellectu divino ad enuntiabilium cognitionem.

MEMBRUM IV.

Quomodo scientia divina se habeat ad scientem et ad scibile ?

Quarto quæritur, Quomodo scientia divina se habeat et ad scientem et ad scibile ?

Et circa hoc quæruntur duo, scilicet quomodo se habeat ad scientem ?

Et secundo, Quomodo se habeat ad scibile ?

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS I.

Quomodo scientia divina se habeat ad scientem ?

Circa primum quæritur, Quomodo omnia sint in Deo vita et lux, quomodo omnia præsenter, quomodo omnia simul, quomodo omnia immutabiliter, et quomodo scit Deus omnia perfecte ?

Hæc enim omnia sumuntur ex verbis Dionysii in libro de *Divinis nominibus*, ubi sic dicit : « Igitur seipsam divina scientia cognoscendo, cognoscit omnia immaterialiter materialia, et indivisibiliter divisibilia, et multa unitive [1]. »

Objicitur ergo sic : Qu

1. Magister in libro I *Sententiarum*, distinctione XXXV, cap. *Propterea omnia dicuntur esse in Deo*, inducit Augustinum in libro V *super Genesim*, dicentem hæc verba : « Omnia dicuntur esse in Deo, et omne quod factum est, dicitur esse vita in ipso : non ideo quod creatura sit creator, vel quia ista temporalia æternaliter sint in Deo : sed quia in ejus scientia semper sunt, quæ vita est [2]. » Hoc videtur esse inconveniens. Dicitur enim, Act. XVII, 28 quod *in ipso vivimus, et movetur, et sumus*. Si ergo propter hoc quod in ipso sunt, dicuntur una vita, tunc etiam debent dici una essentia.

2. Adhuc, Anselmus in *Monologio* : « Omnia antequam fierent, et cum facta sunt, et cum corrumpuntur seu aliquo modo variantur, semper in ipso sunt : non quod sunt in seipsis, sed quod est idem ipse [3]. » Etenim in seipsis sunt essentia mutabilis secundum mutabilem rationem creata : in ipso vero sunt ipsa prima essentia et prima existendi veritas : cui prout magis utcumque illi similia sint, ita verius et præstantius existunt.

In contrarium hujus est quod dicit S. Magister in libro primo *Sententiarum*, distinctione XXXVI, movens quæstionem, dicens sic : « Solet hic quæri, Cum omnia dicantur esse in Dei cognitione seu præsentia, vel in Deo per cognitionem, et ejus cognitio seu præsentia sit divina essentia : utrum concedendum sit omnia esse in divina essentia, vel in

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

[2] S. Augustinus, Lib. V super Genesim, ad litteram, cap. 16. Cf. etiam Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum. Dist. XXXV, Art. 12. Tom XXVI hujusce novæ editionis.

[3] S. Anselmus, In Monologio, cap. 33.

Deo per essentiam ? Et respondendum est quod non. Si enim hoc diceretur, intelligerentur esse ejusdem cum Deo essentiæ, quod falsum est. » Et concludit sic : « Habet ergo Deus apud se in præsentia sua, quæ non habet in sua natura. »

Quæst. 2. Adhuc quæritur, Utrum idem sit esse in Dei cognitione, quod est esse in Deo cognoscente [1] ?

Si dicatur, quod sic, videtur sequi inconveniens, quod mali sint in Dei cognoscente. Matth. vii, 23 : *Et tunc confitebor illis : Quia numquam novi vos.*

Quæst. 3. Ulterius quæritur, Quomodo Deus omnia scit præsentialiter ?

Quod enim præsentialiter cognoscat,

1. Probat Augustinus super illud Joannis, viii, 24 : *Si enim non credideritis, quia ego sum*, dicit sic : « Non est verum esse, ubi est esse et non esse. Præteritum et futurum invenio in omni motu rerum : in veritate quæ manet, præteritum et futurum non invenio, sed solum præsens, et hoc incorruptum. »

2. Adhuc, Super illud epistolæ II Petri, iii, 8, quod *unus dies apud Dominum* sunt *sicut mille anni*, Glossa : « In agnitione divinæ veritatis et præsentia et præterita et futura æqualiter præsentia constant. » Ergo præsenter omnia cognoscit.

Sed contra. In contrarium hujus esse videtur, quod præsens temporis, et præteritum temporis et futurum temporis, non stant : præsens autem æternitatis stat : videtur ergo quod præsens, præteritum, et futurum non possint esse in præsenti æternitatis : et sic ea Deus præsenter cognoscere non potest.

Quæst. 4. Ulterius quæritur, Quomodo cognoscat omnia simul [2] ?

Hoc enim dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate* : « In eorum essentia, hoc est, Patris et Filii et Spiritus sancti, unusquisque eorum simul videt, non particulatim, aut sigillatim, velut alternante conspectu, hinc illuc, et inde huc, et rursus inde vel inde, in aliud atque aliud, ut alia videre non possit nisi non videns alia : sed, ut dixi, simul omnia, quorum nullum est quod non semper videt [3]. »

In contrarium hujus est, quod Sed contra.

1. Non videt res nisi prout in causa sunt. Res autem in causa existens, non simpliciter est. Ergo videri non potest : quia visio transit super existens.

2. Si quis dicat, quod videndo se causam, videt omnia : tunc etiam sequitur a simili, quod nos videntes causam, videmus effectum, quod falsum est.

3. Adhuc, Si quidquid est in essentia Dei, videt Deus præsenter, eo quod essentia sibi præsens est semper : cum secundum Anselmum omnis creatura sit in essentia : et quidquid est in essentia Dei, Deus est, ut dicit Augustinus, videtur, quod omnis creatura sit Deus, quod hæreticum est : et est hæresis Alexandri Philosophi et quorumdam aliorum, quæ etiam ab Aristotele reprobatur in primo *primæ philosophiæ*.

Ulterius quæritur, Quomodo scit Deus omnia immutabiliter [4] ? Quæst. 5.

Hoc enim videtur dicere Dionysius in præinducta auctoritate.

Sed contra est :

1. Ponamus, quod ego sim lecturus cras : constat, quod hoc scit Deus : aut mutabiliter, aut immutabiliter. Si mutabiliter, habetur propositum. Si immutabiliter : sed quidquid scitur immutabiliter, immutabile est : ergo immutabile est, quin ego legam, quod falsum est.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVI, Art. 2. Tom. XXVI novæ editionis nostræ.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXIX, Art. 2. Tom. XXVI novæ editionis nostræ.

[3] S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 14.

[4] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXIX, Art. 3. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

2. Adhuc, Si scit me lecturum cras, cras scit me legere præsenter, post cras scit me legisse in præterito : et quod sub differentiis temporum scitur, scitur mutabiliter : ergo Deus lectionem meam mutabiliter scit.

3. Adhuc, Antiqui sic objecerunt : Si Deus immutabiliter scit quidquid scit : ergo scit quidquid scivit : sed scivit me nasciturum : ergo scit me nasciturum : sed me nasciturum esse, est falsum : ergo scit falsum, quod est inconveniens, quia falsum non scitur.

Quæst. 6. Ulterius quæritur, Quomodo Deus omnia perfecte scit[1]?

Videtur enim hoc non posse esse : quod enim augeri potest, perfectum non est. Scientia Dei augeri potest. Ergo perfecta non est. Probatio mediæ : Ponamus, quod ego non sum lecturus hodie, Deus scit me non esse lecturum. Potest etiam esse, quod sim lecturus : in talibus enim contingentibus quod contingit esse, contingit non esse : et quod possibile est esse, possibile est non esse : et quod possibile est me facere scit Deus. Ergo scit me esse lecturum, et scivit me non esse lecturum : ergo scit aliquid quod non scivit : et sic augetur et minuitur scientia ejus : et sic non est perfecta scientia ejus, stans in summo perfectionis.

Solutio. Ad quæst. 1. Solutio. Ad id quod primo quæritur, dicendum quod omnia dicuntur esse in Deo per rationes exemplares et ideales, quibus facta sunt omnia, et quibus sunt in arte divina et sapientia. Sic enim dicit Tullius in fine primæ *Rhetoricæ* : « Ars est collectio principiorum ad unum finem tendentium. » Et quia in mente divina simul et unite sive collective in uno sunt principium efficiens, formale, et finale constitutionis et creationis omnium, ideo mens divina ars est universorum : et quia sapientia non est nisi ut habitus, in quo colliguntur omnia talia principia creatorum, ideo *sapientia* vocatur, dicente Aristotele in VI *Ethicorum*, quod ars est factivum principium cum ratione, et quod sapiens est in unaquaque arte, qui ex consideratione finis et eorum quæ ducunt ad finem, rationem reddere scit totius operis. Sic enim dicit Philosophus, quod sapientis est ordinare, et non ordinari. Et quia ars et sapientia mentem artificis respiciunt, cujus sunt habitus, et mens una est, sicut essentia est una : ideo quamvis multa sint de quibus sunt ars et sapientia, tamen ars divina una est et sapientia.

Similiter et pluralitatem nec significatam nec consignificatam respiciunt : significatam, ut dicantur, plures artes et plures sapientiæ : consignificatam, ut dicantur artes vel sapientiæ : Pater enim et Filius et Spiritus sanctus sunt una res et sapientia. Et quia idea et exemplar dicunt respectum ad creaturas, qui ad diversas creaturas unus esse non potest formaliter, eo quod ex dependentia creaturæ ad creatorem causatur, et non e converso, tamen in Deo realiter est unum : ideo dicunt Sancti, quod ideæ sunt exemplaria, consignificatam pluralitatem attribuentes eis, non significatam, ut dicantur plura exemplaria vel plures ideæ. Quia vero ratio respicit finem, et finis in natura forma est, finis autem et forma diversorum diversa sunt, magis eis convenit pluralitas quam ideis vel exemplaribus. Ideo dicit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*, quod « alia ratione creatur equus, et alia homo, non una[2]. » Dicuntur autem omnia in ipso lux et vita. Joan. I, 3 et 4 : *Sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux hominum.* Quia, sicut dicit Philosophus, vita motus est ab ente quieto, et est motus ad esse. Ideæ enim et exemplaria quæ sunt ipsa mens

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXIX, Art. 1. Tom. XXVI edit. nostræ.

[2] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 46.

divina et exemplaria divina, movent ad esse rerum : sunt enim immutabiles rationes, ut dicit Augustinus, quibus universa fiunt et conservantur, eo modo quo Aristoteles in VIII *Physicorum* dicit, quod motus cœli factivus et mensurativus sit esse omnium. Et subdit sic dicens : « Et est hoc tamquam vita quædam existentibus omnibus : eo quod virtus cœli per motum exerens se in generabilia, omnibus dat generari et esse, sicut a principio vivifico vita, motus, et exertio quædam est vivifici in corpus quod vivificat. » Lux autem dicuntur, vel quia in lumine mentis principia sunt cognoscendi, vel, ut dicit Augustinus in libro IV *super Genesim*, ideales rationes prodeuntes in ideata ipsa quæ facta sunt, illuminant ad esse et speciem qua cognoscuntur.

Ad 1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod non dicuntur una essentia sicut una vita et una lux : quia essentia non dicit habitudinem nisi ad id quod est cui dat esse substantiale : et si dicerentur una essentia, ex modo loquendi intelligeretur, quod omne quod est, esset essentia divina : et hoc falsum est. Sed lux et vita dicunt habitudinem causæ ad causatum. Et cum dicitur, quod omnia sunt in ipso vita et lux, ex modo loquendi non intelligitur, nisi quod sunt in ipso ut in causa potente et cognoscente.

2. Ad aliud dicendum, quod in præhabitis ostensum est, quod tales locutiones cum reduplicatione accipiendæ sunt, ut sic dicatur, creatura in creatore est creatrix essentia : quia, sicut dicitur in libro de *Causis*, causatum in causa non est causatum, sed causa : et sic creatura in creatore non est creatura, sed creator : quia quidquid est in causa simplici quæ in fine est simplicitatis, oportet quod sit idem ipsi causæ. Unde cum dicitur, creatura in creatore, subauditur participium, *ens* : et tunc per determinationem extrahitur creatura ab existentia et esse proprio, et ponitur in esse creatoris. Et quod dicit Anselmus, quod « eo præstantius sunt, quo ei similius sunt, » secundum Dionysium et Philosophum in libro de *Causis* intelligitur, quod similiora sunt quæ plures bonitates participant, sicut præstantius sunt viventia quam existentia simpliciter, et præstantius sententia quam viventia simpliciter, et præstantissime sunt intellectualia : non enim verius et præstantius sunt veritate entis causatorum quæ in causa sunt, quam quæ sunt in seipsis.

Ad id quod objicitur in contrarium, patet solutio : quia hoc concedendum est, et patet ratio per jam dicta. Ad object.

Ad aliud dicendum, quod non est idem esse in cognitione Dei, et in Deo cognoscente. Quia cum dicitur, quod aliquid est in Deo cognoscente, intelligitur quod sit in ipso sicut in causa efficiente, formali, et finali. Cum autem aliquid dicitur esse in cognitione divina, non intelligitur nisi quod visio cognitionis divinæ transit in id quocumque modo, sive sit per formam propriam artis in divina cognitione, sive sit per defectum illius. Ad quæst. 2.

Et per hoc patet solutio.

Ad id quod ulterius quæritur, Quomodo cognoscat omnia præsenter? Ad quæst. 3.

Responderunt antiqui, quod cum dicitur, Deus cognoscit omnia præsenter, sensus est, ac si omnia præsentia essent : eo quod nihil cognoscit extra se, sed intra seipsum. Sed oportet addi ad istam responsionem, quod omnia cognoscit præsenter, quia rationes omnium in lumine cognitionis suæ præsentes habet, quæ rationes in ipso non prætereunt, nec oriuntur, nec intereunt, ut dicit Augustinus. Unde si aliquid esset quod non cognosceret, vacua esset causalitas ejus quoad illud. Et hoc est quod dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Sic ipsa omnium causa seipsam cognoscens, vacat alicubi, si ea quæ sunt ab ipsa et quorum est causa, ignorave-

rit[1]. » Ita ergo Deus existentia cognoscit, et non scientia quæ sit existentium, sed quæ sit suiipsius.

Et hoc est quod dicunt auctoritates Sanctorum, Petri scilicet et Augustini.

Ad object. Ad id quod quod objicitur in contrarium, dicendum quod licet præteritum et futurum et præsens temporis non stent secundum esse quod sunt, tamen rationes eorum stant, quibus fluunt ab æterno. Et est exemplum Augustini quod paulo ante positum est, quod arca vel domus in lapidibus non stat, sed continue variatur de non esse ad esse, et de esse ad non esse, tamen in mente artificis stat et non variatur : et uno eodem modo se habente scit arcam faciendam, factam, et corruptam.

Ad quæst. 4. Ad id quod ulterius quæritur de eo quod omnia simul videt, dicit Dionysius, quod *simul* notat simultatem omnium in uno quod ipse est. Unde videndo se ut causam omnium et exemplar et finem, in uno videt omnia, et sic simul.

Et quod dicit Augustinus, quod unaquaque trium personarum non videt alternante conspectu hinc illuc, vel inde huc, dicit ideo, quod non est sua cognitio similis nostræ : nostra enim ideo quia est a rebus, non potest esse multorum, nisi alternetur de uno in alterum, componendo, vel dividendo. Dei autem cognitio quæ est omnium unus simplex intuitus, est illius in quo omnia sunt ut in causa efficiente, formali, et finali.

Ad object. 1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod res in causa non est simpliciter, sed secundum quid : tamen res in causa quæ sufficientissimum et perfectissimum principium est et essendi et cognoscendi rem, sufficiens habet esse ad cognoscendum. Si enim causa causans, seipsam ignorare non potest, procul dubio causa cognoscens seipsam ut causantem, sufficientissime et perfectissime cognoscit omnia quæ sunt in ipsa et quæ sunt ab ipsa : et talis existentia rerum in causa, sufficit ad hoc quod in eas transeat cognitio sicut in existentia.

Ad aliud dicendum, quod non est simile de nobis : nos enim non videmus causam, nisi per comprehensionem distinctam a comprehensione effectus : Deus autem indistincta visione effectum videt in causa, et videndo videt rationem qua effectus exit a causa. Ad obje[ct.]

Ad aliud dicendum, quod sicut paulo ante habitum est, non est idem esse in cognitione Dei, et esse in essentia Dei. Esse enim in cognitione Dei est esse objecta cognitionis, et objecta cognitionis sunt in quæ transit cognitio : et sic in cognoscente non sunt nisi per species intentionum et similitudines, in quibus res cognita non est nisi secundum quid : dicit enim Philosophus, quod talia non sunt entia, sed entis : et ideo non sequitur, si ideæ et exemplaria existentia in essentia divina, sunt ipsa essentia, quod res sunt essentia divina : sicut enim jam dictum est, ideæ et exemplaria non sunt res, sed rerum. Ad obj[ect.]

Ad id quod ulterius quæritur, Si immutabilis est scientia divina de mutabilibus? Ad qu[æst.]

Dicendum est, quod sic. Est enim per immutabiles rationes mutabilium, ut dicit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*[2]. Nec est inconveniens secundum eum, quod mutabilium rationes sint immutabiles et æternæ. Et hujus causa est, quod rationes illæ exemplares sunt, et non sunt in rebus mutabilibus, sed in causa immutabili : et per illas cognoscit, ut dicit Dionysius, non secundum uniuscujusque cognitionem immittens se rebus, sed cognoscendo seipsum ut causa est. Nec sequitur, quod hoc modo immutabiliter scitur, quod hoc sit immutabile : eo quod ratio idealis Ad

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

[2] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Q. 46.

qua scit Deus, non est re, sed ad rem : at ideo immutabilitatem scientiæ non sequitur scitum. Et est exemplum Magistri in *Sententiis* de radio solis, qui est super illuminata quæ mutabilia sunt, et tamen ipse est immutabilis : eo quod radius solis immutabilitatem non ponit circa illuminatum, nec ab illuminato tollit mutabilitatem.

Similiter immutabiliter scit me lecturum cras si cras sum lecturus : et tamen non sequitur, quod ego immutabiliter lecturus sim, sed mutabiliter : immutabilitas enim scientiæ suæ, non tollit mutabilitatem a voluntate mea, quæ proxima causa est, quod ego legam cras. Antiqui tamen distinxerunt hanc, Deus immutabiliter scit mutabilia : ex eo quod adverbialis determinatio *immutabiliter*, potest determinare verbum *scit*, in comparatione ad suppositum : et sic est vera sub hoc sensu, Deus immutabiliter scit mutabilia. Vel potest idem verbum determinare in comparatione ad appositum : et sic est falsa sub hoc sensu, Deus scit mutabilia immutabiliter : ad hoc enim exigeretur, quod sciret mutabilia esse immutabiliter : et hoc est impossibile.

2. Ad aliud dicendum, quod modo scit me lecturum si sim lecturus, et cras scit me legere si ego lego, et post cras scit me legisse : et sic scitum est mutabile sub differentiis temporum. Sed non sequitur, quod mutetur sciens vel scientia : quia non accipit scientiam a scito, sed a rationibus æternis quæ sunt in ipso, et sunt id quod ipse, ut dicit Augustinus.

3. Ad sophisma quod inducunt antiqui, dicendum quod est ibi fallacia figuræ dictionis. Cum enim dicitur, Deus scit quidquid scit immutabiliter, signum distributivum non distribuit nisi pro rebus scitis : et cum assumit, dicens, sed scivit me nasciturum, sub signo quod distribuit pro rebus, assumit enuntiabile, et sic commutat suppositum. Sed deberet sic procedere : Deus quidquid scivit, scit : sed scivit nativitatem meam : quia scit illam sub omni differentia temporis, quod variari potest : ideo uno et eodem modo nativitatem meam scit sub omni differentia temporis : et ideo scit eam aliquando fore, aliquando esse, aliquando fuisse. Enuntiabilia enim secundum compositionem et complexionem et differentiam temporis quæ compositioni accidit, non sunt in Dei cognitione, sed potius per resolutionem ad res enuntiatas, ut paulo ante habitum est.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod Deus perfectissimam omnium rerum habet scientiam, si tamen perfecta potest dici : divinum enim non est proprie perfectum, sed eminens. Et hoc ex hoc probatur, quod ipse est in omni re, et intimus omnis rei continue esse influens et conservationem : nec ignorare potest quod efficit et causat : sic enim omnia portat verbo virtutis suæ [1]. Ignorans enim actionem suam et effectum, ignoraret seipsum et esset insipiens, ut dicit Aristoteles in II *Ethicorum*. Cum ergo esse et conservationem causet in omni re sicut intimum et perfectissimum principium omnis rei, nihil est quod non eminentissime scit. Ad quæst. 6

Ad id quod objicitur, quod scientia Dei possit augeri, antiqui distinxerunt, dicentes esse triplicem scientiam divinam, scilicet simplicis intelligentiæ, simplicis visionis, et approbationis. *Scientiam simplicis intelligentiæ* dixerunt esse, qua Deus omnia scit in se potente causa efficiente, formali, et finali. Hac enim scit quidquid facere potest, et quidquid fieri potest : propter hoc quod scit extensionem potentiæ suæ : et hæc, ut dicunt, est entium et non entium, et bonorum et malorum : et dicunt, quod hæc non potest augeri secundum scita : et de hac dicunt esse verum, quod scit quidquid scivit. *Scientia simplicis visionis*, ut dicunt, est, qua in præsentia sua

[1] Ad Hebr. i, 3 : *Portansque omnia verbo virtutis suæ.*

videt quidquid est, sive bonum, sive malum. Et hanc dicunt posse augeri secundum scita sine sui variatione : eo quod hæc scientia non transit nisi super existens, et potest aliquid esse quod prius non fuit : quod enim non est, videri non potest. *Scientiam approbationis* dicunt esse de bonis quæ Deus approbat. Et hanc etiam dicunt posse augeri secundum scita : potest enim fieri meritorium opus quod Deus approbat, quod prius non fuit : et quando non fuit, approbari non potuit. Sed nullam variationem ponunt in scientia divina, sed in scibilibus tantum. Exemplum de radio et lumine solis, qui non minuitur nec augetur secundum illuminata, sive plura, sive pauciora sint.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS II.

Quomodo scientia Dei se habeat ad scibile, utrum sit practica vel theorica[1] *?*

Secundo quæritur, Quomodo scientia Dei se habet ad scibile ?

Videtur, quod sit practica.

1. Dicit enim Augustinus in libro VI de *Trinitate*[2], quod « scientia sua est causa rerum. » Et hoc dicit Commentator super XI *primæ philosophiæ*. Species autem sive forma quæ est causa constitutionis rei, forma operationis est et non contemplationis. Ergo videtur, quod scientia Dei practica sit et non contemplativa.

2. Adhuc, Avicenna distinguens intellectum contemplativum et practicum, dicit, quod intellectus contemplativus speciem contemplationis accipit a re per virtutes et potentias animæ abstrahentes, quæ sunt sensus et imaginatio, et præcipue intellectus agens. Intellectus autem practicus nihil accipit a re, sed potius utitur corpore ad imprimendum in rem formam operis quam habet in mente, sicut dicit Aristoteles in XIV de *Animalibus*, quod intellectus in homine utitur manu. Sed jam habitum est ex Dionysio et Augustino, quod Deus sciendo omnia nihil accipit a rebus, sed potius videns se ut efficientem et formam exemplarem et finem omnium et singulorum, novit omnia, et sic ad se respiciens constituit omnia. Videtur ergo, quod practicam scientiam habeat de omnibus, et non contemplativam sive theoricam.

In contrarium hujus est : quia Sed c...

1. In virtutibus intellectualibus, ut in VI *Ethicorum* dicit Aristoteles, nobilior est virtus contemplativa, quam practica. Quia igitur scientia, sapientia, intellectus, sunt contemplativæ virtutes, nobiliores sunt quam ars et prudentia quæ sunt practicæ.

2. Adhuc, Contemplativa scientia est, qua sciuntur rationes rerum. Deus maxime scit rationes rerum. Maxime ergo habet scientiam contemplativam.

3. Adhuc, Eminentior est Deus in scientia quam homo. Homo habet scientiam et contemplativam et practicam. Ergo multo magis Deus.

Ulterius quæritur, Cum, sicut dicit Aristoteles in II *Priorum*, sit scire in universali, et scire in particulari, sive in propria natura, et scire in agere, quod est in collatione principiorum ad conclusionem : utrum istæ differentiæ sint in scientia divina[3] ? Qu...

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVIII, Art. 1. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. VI de Trinitate, cap. 10.

[3] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Senteniarum, Dist. XXXV, Art. 2. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Commentator super XI *primæ philosophiæ*, ubi Aristoteles loquitur de intellectu divino, quod intellectus divinus est causa rerum, et scire ejus nec est scire in universali, nec in particulari, nec in agere, sed simplex intuitus suiipsius, secundum quod ipse est causa rerum et principium in omnibus, ut ubique causans esse et substantiam rerum.

2. Adhuc, Scire in universali, est scire in eo quod est universale ad scitum, et est scire imperfectum et in potentia : quia scitum in suo universali non est nisi in potentia. Deus autem scit omnia in seipso, et ipse non est universale ad scita. Ergo non scit in universali.

3. Adhuc, Scire in particulari sive in propria natura, est scire rem secundum quod est in actu et per propriam definitionem ejus. Et Deus non est propria natura scitorum. Ergo sciendo se, non scit res in particulari sive in propria natura.

4. Adhuc, Ut dicit Augustinus, « In Deo non est alternatio sive collatio conspectus hinc illuc, et inde huc, » ut paulo ante habitum est. Scire in agere semper est alternatio conspectus et collatio de principiis ad conclusionem, et e converso de conclusione ad principia. Ergo Dei scire non est scire in agere.

Et sic scire Dei nec scire est in universali, nec in particulari, nec in agere. Et cum omne quod scitur, aliquo horum trium modorum sciatur, et Deus nullo trium sciat, videtur quod in nihil sciat.

Solutio. Dicendum, quod Deus omnem et omnimodam et eminentissimam omnium rerum habet scientiam.

Ad primo quæsitum dicendum, quod sicut unum est in subjecto verum et bonum, et sicut unum est, sicut dicit Aristoteles in principio primi *Physicorum*, quod est principium esse et principium scientiæ : forma enim rei et species relata ad principia veri et cognitionis, quæ sunt definitio, notificatio, habitudo unius ad alterum, ut generis, vel speciei, vel causæ, et actus et potentiæ, est principium veri de ipsa : relatio etiam ipsius ejusdem ad principia operis, quæ sunt constituere in esse, salvare, ad usum aptari, est principium operis. Et sic eadem forma subjecto relata ad diversa principia theorici intellectus et practici, principium est scientiæ theoricæ sive speculativæ, et scientiæ practicæ sive operativæ. Et quia Deus perfectissima est species idealis omnium, qua res constituitur et scitur, perfectissimam habet scientiam de omnibus et contemplativam et practicam, in seipso habens utramque, et nihil accipiens a rebus. Et est simile, sicut si ponamus artificem qui est forma operis sui, et convertit se super formam secundum principia veri et cognitionis, et contemplatur rem secundum quod ipsa est secundum se et secundum differentias ejus, et secundum consequentia ad ipsam, et secundum ea quæ insuut ei ut passiones. Talis enim artifex una et eadem forma habet et scientiam theoricam, et scientiam practicam.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo quo causa rerum est, practica est, et sic refertur ad opus et ad operis principia : sed hoc non prohibet, quin alio modo relata, scilicet ad principia cognitionis, de eadem forma sit scientia theorica. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod Avicenna distinguit intellectum practicum et theoricum in his quæ imperfecta sunt scientia, hoc est, quæ de non scientibus efficiuntur scientia. Intellectus autem divinus unus et idem est universaliter agens scita, et contemplans ea : et ideo una simplici forma secundum diversam relationem de omnibus habet et contemplativam scientiam et practicam. Ad 2.

Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum quod Deo nulla deest virtutum intellectualium. Unde de sapientia sua dicitur, Sapient. vii, 21 et 23 : *Omnium enim artifex docuit me sapientia. Est* Ad object. 1.

enim in illa spiritus intelligentiæ,... omnem habens virtutem, omnia prospiciens. Quia cum intellectualis virtutis medium sit ratio recta, ut dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, cum ipse sit ratio recta omnium scibilium et faciendorum, contemplando se, omnia scit et perfecte et contemplative.

Ad object. 2 et 3. Duo sequentia concedenda sunt.

Ad quæst. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod procul dubio proprie loquendo illæ differentiæ sunt scientiæ illius quæ accipitur a rebus, sicut est nostra scientia. Quod enim a re accipitur per considerantem, est universale, vel particulare, vel singulare : et penes hoc est scire in universali, et scire in particulari : et quod considerans ponit circa rem consideratam, est collatio fundata super rerum consideratarum habitudines logicales vel syllogisticas. Et talis modus non est scientiæ divinæ. Et ideo dicunt Philosophi, quod illæ differentiæ scientiæ divinæ non conveniunt. Si tamen accipiamus speciem idealem sive exemplar quod Deus est, quo omnia scit, et quo omnia constituit et facit : tunc illud intuendo prout ipsum idea est universalis et particularis habitudinis rerum, scit omnia et in universali et in particulari et in agere : et hæc est Catholica fides, et in nullo contrariatur philosophiæ.

Ad Ad id quod objicitur, dicendum quod non oportet, quod ipse sit universale vel particulare, sed quod sit completum exemplar universalis et particularis.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens.

Ad ultimum dicendum, quod sicut dit Augustinus, Deus nihil considerat alternato conspectu, sed simplici intuitu intuendo seipsum prout est exemplar omnium. Et quia ipse est exemplar omnium habitudinum rerum ad invicem, scit omnia quæ ex collatione rerum inferri possunt, tam habitudine logicali, quam habitudine syllogistica : et sic habet scientiam in agere, et omnem et omnimodam omnium scibilium scientiam.

QUÆSTIO LXI.

De præscientia Dei.

Deinde quærendum est in speciali de præscientia.

Et si colligantur ea quæ Magister inquirit in libro I *Sententiarum*, distinct. XXXV, XXXVI, XXXVIII et XXXIX, videtur octo quærere.

Quorum primum est, Si præscientia sit in Deo nullis existentibus futuris? Et hoc est quærere, Utrum præscientia sit temporalis vel æterna?

Secundum est, Utrum præscientia sit causa rerum? quod quærit Magister in distinctione XXXVIII, cap. *Videtur enim præscientia Dei causa eorum esse quæ ei sub sunt.*

Tertium est, Utrum sit causata a rebus? quod quærit in illo capite, *Hanc igitur quæ videtur.*

Quartum est, Utrum falli potest? quod in eodem capite dicit, et disputat in sequenti.

Quintum est, Utrum inferat necessitatem? quod ibidem innuere videtur Magister.

Sextum est, Utrum sit incommutabilis? quod in distinctione XXXV, cap. *Scientia vero vel sapientia*, dicit expresse Magister.

Septimum est, Utrum possit augeri vel minui? quod ibidem, et distinct. XXXIX Magister disputat.

Octavum est, quod relinquitur ex istis, Quomodo concordet cum libero arbitrio? quod quærit et disputat Anselmus in libro de *Concordia præscientiæ et liberi arbitrii*.

MEMBRUM I.

Utrum præscientia sit temporalis vel æterna [1] ?

Primo ergo quæritur, Si præscientia sit in Deo nullis existentibus futuris? Et hoc est quærere, Utrum præscientia sit temporalis, vel æterna?

Ad hoc quod non sit æterna, Magister in *Sententiis* objicit sic :

1. Si præscientia est de futuris, si nulla essent futura, in Deo nulla esset præscientia : sed poterant nulla esse futura : ergo potuit in Deo non esse præscientia. Et probat mediam sic, quod poterant nulla esse futura : quia potuit Deus nulla facere : libertatem enim habuit ad faciendum, vel non faciendum : ergo videtur in Deo potuisse non esse præscientia.

2. Adhuc, In illo capite, *Ad hoc juxta modulum*, ex verbis Augustini dicit Magister : « Sicut creator ad creaturam relative dicitur, ita præscientia et præscius ad futura referri videntur. » Ex hoc arguitur sic : Creator ex tempore dicitur de Deo, et non ab æterno : ergo præscientia et præscius de Deo dicuntur ex tempore, et non ab æterno.

3. Adhuc, In eodem capite dicit Magister, quod cum res desinit esse futura, desinit esse præscientia : cum incipit esse futura, incipit esse præscientia : ergo præscientia est quæ incipit et desinit. Nihil quod incipit et desinit, est æternum. Ergo præscientia æterna esse non potest.

4. Adhuc, Quidam objiciunt sic : Præscientia est respectu futuri : in Dei scientia nihil est futurum, sed omnia præsentia : ergo in Dei scientia nulla est præscientia.

5. Adhuc, Omnis scientia Dei immutabilis est, ut in præhabitis determinatum est : præscientia mutabilis est : ergo præscientia in Dei scientia non est.

In contrarium hujus est, Sed contra.

1. Quod dicit Magister in I *Sententiarum*, distinct. XXXV, cap. *Scientia vero*, ex verbis Ambrosii in libro V de *Fide* [2], quod scivit Deus ab æterno æternum, et omne quod futurum erat, et scivit immutabiliter. Scit quoque non minus præterita vel futura quam præsentia, et sua æterna sapientia et immutabili scit ipse omnia quæ sciuntur. Omnis enim ratio supernæ et terrenæ sapientiæ, ut ait Ambrosius, in eo est : quia omnem sapientiam et omnem scientiam capit sua immensa scientia. Sic quod ab æterno Deo conveniat.

2. Adhuc, Non videtur valere quod dicit Magister, si dicit respectum ad futurum, quod propter hoc ex tempore Deo conveniat, sicut creator : quia hoc dictum, mundum fore ab æterno, verum est : et tamen dicitur respectu futuri.

3. Adhuc, Cum dicitur *præscientia*, duo dicuntur, scilicet scientia, et antecessio ad rem scitam. Constat, quod scientia æterna est. Quæratur ergo, Si antecessio sit æterna? Et videtur, quod sic. Antecessio enim ante omnem crea-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXV, Art. 5. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. Ambrosius, Lib. V de Fide, cap. 8.

turam est : et quidquid est ante omnem creaturam, æternum est : ergo antecessio æterna est : quidquid ergo dicitur in hoc verbo, *præscientia*, æternum est : ergo præscientia æterna est.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod præscientia Dei æterna est, et ab æterno Deo convenit. Sed de æterno duplex est consideratio : consideratur enim simpliciter in quantum æternum est, et non in respectu ad aliquid extra se, sicut dicitur Deus substantia, essentia, bonitas : hæc enim non respiciunt in ipso nisi æternum, quod sine principio est et sine fine. Consideratur etiam æternum ut est principium temporalis ut factivum per artem, et sciens et disponens creata tam in fieri quam in esse et conservatione : et sic quia temporale dependet ad æternum, et respectum dependentiæ habet ad ipsum, necesse est cointelligi oppositum respectum in æterno, in quantum est principium temporalis : correlativa enim oppositorum respectuum sunt, et sine illis relativa esse non possunt. Et sic de æterno multa dicuntur temporalia, sicut quod causa est, quod principium est creaturarum, quod præscius est. Sed quædam de illis dicuntur ex tempore : quædam autem ab æterno : et quædam dicuntur, quorum dependentia quæ est in creatura, ex tempore incepit, ut creator et dominus : exitus enim de nihilo ad esse, et famulatus subjectæ creaturæ in ipsa creatura inceperunt ex tempore. Et cum relativa posita se ponunt, ut dicit Aristoteles in *Prædicamentis*, in respectu dependentiæ creaturæ ad creatorem necessario ponitur oppositus respectus, qui etiam ex tempore Deo convenit, ut creator et dominus : et talia secundum dici in Deo incipiunt, sed numquam desinunt. Ex quo enim creator esse incipit, semper erit creator : et ex quo creatura famulata est, et semper erit dominus, et semper erit creatura ab ipso ex nihilo ad esse deducta, et semper erit subjecta ad famulatum. Quædam etiam dicuntur sic de æterno secundum ordinem ejus ad temporale : et cum ordo ipsius sit antecessio æternitatis ad tempus, illa ab æterno Deo conveniunt, sed non semper in æternum. Et hujus causa est, quod ordo posterioris ad prius variabilis est : et cum mutatur posterius, mutatur respectus dependentiæ ipsius ad prius : et illo mutato necesse est mutari oppositum eorum respectum in priori, qui tamen in eo non est nisi secundum dici. Et tale est *præscius* et *præscientia*.

Et ideo dicit Magister in libro I *Sententiarum*, distinct. XXXV, quod si nulla sint futura, non erit futurorum præscientia : et tamen erit præscientia Dei qua ipse scit et præscit universa : sicut si nulla sint illuminabilia, non erit lumen illuminans illuminatione passiva, licet sit semper illuminans illuminatione activa. Et talis mutatio creaturæ est secundum esse et secundum dici, Dei autem non nisi secundum dici, et non secundum esse.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod hoc procedit, secundum quod præscientia dicit respectum ordinis ad posterius : quia sic mutato posteriori, necessario significatur non esse prioris respectus ad posterius. Unde licet id quod est præscientia, maneat, tamen sub ratione ordinis ad præscitum non manet : et hoc nullam inducit mutationem, ut dicit Augustinus in libro V de *Trinitate* [1], sicut nihil mutatur in nummo, quando de non pretio pretium efficitur.

AD ALIUD dicendum est, quod non est usquequaque simile, sed in genere tantum simile est, quod utrumque scilicet ponit respectum ad temporale. Sed in modo respectus dissimile est : quia respectus in creatore et domino causatur secundum modum dicendi ab eo quod est ex tempore : respectus autem qui est in præscientia, causatur ab ordine æter-

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. V de Trinitate, cap. 16.

ni ad temporale : et ideo non procedit argumentum hoc : et quia ab insufficienti est, peccat secundum fallaciam consequentis.

Ad aliud dicendum, quod præscientia incipit et desinit non secundum id quod est, sed mutatione respectus ordinis prioris ad posterius, quæ mutatio in futuro est secundum esse et causam, in præscientia autem secundum dici tantum : et ideo non sequitur, quod præscientia secundum esse incipiat et desinat.

Ad aliud dicendum, quod in Dei scientia quantum ad id quod est et quo est et specie ideali, nihil est futurum, sed omnia præsentia : sed quantum ad id cujus est, sive de quo est, respectum ad futurum habet.

Ad aliud dicendum, quod scientia Dei secundum id quod est et quo est, immutabilis est : sed quantum ad id cujus est, mutatione illius mutatur secundum respectum ad ipsum secundum dici et non secundum esse. Et est exemplum Boetii in columna quæ modo est a dextris, transitu meo ad oppositum situm efficitur mihi a sinistris sine sui mutatione, sed per meam mutationem.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod scientia non mutatur, sicut dicit Ambrosius, sed respectus antecessionis secundum dici mutatur, proter causam quæ dicta est.

Ad aliud dicendum, quod ab æterno convenit : quia antecessio æterni ad temporale est æterna : sed non oportet, quod in æternum conveniat, propter rationem quæ dicta est : sicut et hoc dictum, mundum fore ab æterno verum est, tamen cum factus est mundus, non est verum mundum fore, sed esse vel fuisse.

Ad ultimum dicendum, quod præscientia hoc modo æterna est : quia ab æterno Deo convenit : sed quia ad futurum dicitur, propter hoc sublato futuro desinit esse respectus prioris ad posterius : et hoc non est desinere simpliciter, sed secundum quid.

MEMBRUM II.

Utrum præscientia sit causa rerum [1] *?*

Secundo quæritur, Utrum præscientia sit causa rerum? quod quærit Magister in libro I *Sententiarum*, distinct. XXXVIII, cap. *Videtur enim præscientia Dei causa eorum esse quæ ei subsunt.*

Et objicit sic :

1. Si impossibile est non evenire quæ præscita sunt, videtur ipsa præscientia qua præscita sunt, eis esse causa eveniendi. Et fundatur ratio Magistri super hoc quod dicit Boetius, quod causa est cujus esse sequitur aliud. Sed sequitur, si præscit hoc Deus, quod de necessitate eveniet. Ergo præscientia est ei causa eveniendi.

2. Adhuc, Magister inducit Augustinum in libro XV de *Trinitate* sic dicentem : « Universas creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit, sed ideo sunt quia novit : non enim nescivit quæ fuerat creaturus : quia ergo scivit, creavit : non quia creavit, scivit [2]. » Et paulo post concludit ex verbis Augustini sic : « Ecce his verbis aperte videtur Augustinus innuere scientiam vel præscientiam Dei causam esse eorum quæ fiunt : cum dicit ideo ea esse, quia Deus novit. »

3. Adhuc, Ibidem inducit Augustinum in libro VI de *Trinitate* sic dicentem :

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVIII, Art. 1. Tom. XXVI nostræ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 13.

« Cum decedant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit scientiæ Dei, in qua novit omnia quæ fecit per ipsam. Non enim hæc quæ creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt : sed potius ideo facta sunt, quia immutabiliter ab eo sciuntur. Et si ideo facta sunt, quia sciuntur ab ipso, præscientia Dei causa est, per quam facta sunt [1]. » Ergo præscientia causa est futurorum.

4. Adhuc, Scientia et præscientia Dei ars sunt ad ea quæ fiunt. Ars autem ad id quod fit, causa est et effectiva et formalis. Ergo scientia et præscientia Dei sunt causa rerum factarum.

5. Adhuc, Commentator super XI *primæ philosophiæ*, ubi loquitur Aristoteles de intellectu divino, expresse dicit, quod scientia intellectus divini est causa rerum, et quod causata sunt in intellectu divino sicut artificiata in intellectu et scientia artificis.

Sed contra. In contrarium hujus est quod objicit Magister ibidem sic :

1. Cum omnia mala sciantur a Deo, si præscientia est eorum quæ ei subsunt, erit Deus malorum causa, et per consequens auctor malorum, quod penitus falsum est.

2. Adhuc, Anselmus in libro de *Concordia præscientiæ et liberi arbitrii in Deo* [2] : « Cum dico, si Deus præscit aliquid, de necessitate eveniet, idem est ac si dicam, si erit aliquid, de necessitate erit. Conditionalis enim vera est necessaria, et falsa est impossibilis. Hæc autem est vera, si erit aliquid, illud erit. Ergo necessaria. In tali autem consequentia non ponitur necessitas causæ, sed necessitas ordinis sive positionis sive consequentiæ, quod idem est. » Per tale enim argumentum, si Deus præscit, de necessitate eveniet, non probatur, quod præscientia sit causa eorum quæ fiunt, sed quod habeat ordinem antecessionis ad illa.

Solutio. Sicut Magister dicit in libro I *Sententiarum*, distinct. XXXVIII, solvens istam quæstionem, *præscientia* dupliciter dicitur, sicut et scientia, scilicet præscientia simplicis intelligentiæ, et præscientia approbationis sive beneplaciti. Præscientia primo modo dicta, generaliter est bonorum et malorum : et ideo causalitatem ad ea quæ sibi subsunt, dicere non potest. Sed præscientia beneplaciti sive approbationis, non est nisi respectu bonorum tantum : illa enim est cum dispositione ad opus, et illa dicit causalitatem ad ea quæ subsunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Magister temperat quando dicit, *videtur* : quia licet ex similitudine consecutionis videatur sequi præscitum ad præscientiam, sicut causatum ad causam, tamen in veritate non est causa : est enim in consequentia ordinis, et non causæ. Consequentia enim ordinis est, quando posito uno sequitur aliud de necessitate positionis. Sicut si video te ambulare, de necessitate tu ambulas, de necessitate consequentiæ, non rei. Si enim ad rem respiciatur, antecedens nec est necessarium, nec consequens : quia non est necessarium me te videre ambulare, nec necessarium est te ambulare : tamen quia ista duo incompossibilia sunt, scilicet quod ergo video te ambulare, et quod tu non ambules, propter hoc oppositum consequentis de necessitate sequitur ad antecedens, scilicet quod si ego video te ambulare, necesse est quod tu ambules. Multa enim sunt possibilia, quæ tamen simul juncta impossibilia sunt. Sicut me sedere possibile est, et me stare possibile est : tamen simul juncta impossibilia sunt : et ideo impossibile est me stare dum sedeo. Et talis necessitas consequentiæ est in argumento quod facit Magister, si præscitum est, de necessitate eveniet. Et ideo præscientia non pro-

[1] S. Augustinus, Lib. VII de Trinitate cap. 10.
[2] S. Anselmus, Lib. de Concordia præscientiæ et liberi arbitrii in Deo, cap. 2.

batur ex hoc esse causa præsciti, sed antecedens in ordine.

Ad dictum Boetii dicendum, quod causa est cujus esse sequitur aliud. Et ita non est hic : quia hic ex positione sequitur aliud, et non ex esse positi.

2. Ad aliud dicendum, quod Augustinus *notitiam* vocat notitiam approbationis, quæ cum dispositione est : quia illa est causa eorum quæ subsunt sibi : et non vocat notitiam simplicis intelligentiæ vel visionis : quia illa nullam ponit causalitatem ad subjecta.

Ad aliud patet solutio per idem. Loquitur enim Augustinus ibi de scientia approbationis, quæ cum dispositione est ad opus et causalitatem.

Ad aliud dicendum, quod scientia et præscientia non sunt ars factiva simpliciter et universaliter, sed quædam scientia et præscientia, scilicet quæ est cum approbatione et dispositione sciti vel præsciti.

Ad aliud dicendum, quod dictum Commentatoris intelligitur de scientia practica, et non de scientia simplicis intelligentiæ. Practica autem scientia cum approbatione est et dispositione ad opus.

1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod procedit deducendo ad inconveniens, si præscientia simplicis intelligentiæ causa præscitorum esse dicatur.

2. Ad dictum Anselmi dicendum, quod verum est, et dicit rationem solutionis.

MEMBRUM III.

Utrum præscientia Dei sit causata a rebus [1] *?*

Tertio quæritur, Utrum præscientia Dei sit causata a rebus ? quod Magister quærit in illo capite, *Neque etiam res futuræ causa sunt*, etc.

1. Et objicit sic ad hoc, quod sit causata a rebus, inducens Origenem super epistolam ad Romanos sic dicentem : « Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum : sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat [2]. » Ergo videtur, quod Deus scit ideo quia futurum est : et sic futurum causa est præscientiæ Dei.

2. Adhuc, Dicit Aristoteles quod quo posito ponitur aliud, et quo remoto removetur aliud, est causa. Posita re futura ponitur præscientia, et remota re futura removetur præscientia. Ergo res futura est causa præscientiæ.

3. Ad hoc respondet Magister in *Sententiis* quod res futura non est causa præscientiæ, nisi sine qua non. Sed contra hoc videtur esse, quod causa sine qua non, et causam dicit, et concomitantiam : et sicut dicit causam, aliquo modo res futura est causa præscientiæ.

In contrarium hujus Sed contra.

1. Objicit Magister in illo eodem capite : *Neque etiam res futuræ*, sic dicens : « Si hoc esset, scilicet res futuræ essent causa præscientiæ, tunc ejus quod est æternum, aliquid existeret causa, ab eo alienum, et ab eo diversum : et ex creaturis dependeret scientia creatoris, et creatum esset causa increati : » quod valde esset inconveniens.

2. Adhuc, Si futurum causa præscientiæ est, oportet quod scientia Dei et præscientia dependeat a scibili, quod valde est inconveniens : quia sic Deus scientiam acciperet a rebus, quod valde inconveniens est, et in antehabitis improbatum.

Solutio. Nullo modo dicendum est, Solutio.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVIII, Art. 3. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] Origenes, Lib. VII super illud Apostoli ad Romanos, VIII, 30 : *Quos... prædestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et justificavit,... et glorificavit.*

quod res futuræ sint causa præscientiæ Dei secundum esse : sunt tamen causa sine qua non, ut dicit Magister, secundum dici per nomen præscientiæ. Res enim futuræ dependentiam habent ad scientiam Dei, ex qua dependentia causatur respectus futurorum ad præscientiam, quæ est respectus posterioris ad antecedens in ordine, sine quo respectu non esset respectus prioris ad consequens : qui si non esset, scientia Dei non posset nominari præscientia Dei : et sic respectus rei futuræ ad scientiam Dei est in causa sine qua præscientia Dei non diceretur scientia a nobis : quia tolleretur antecessio ordinis : esset tamen scientia qua Deus scit et præscit universa. Et iste est intellectus Magistri in *Sententiis*, ubi solvit istam eamdem quæstionem.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod Origenes non intendit, quod futurum sit causa scientiæ vel præscientiæ Dei secundum id quod est, sed quod sit causa sine qua non nominis istius quod *præscientia* vocatur. Et si quis proprie vellet loqui : tunc non est causa, sed ratio ex respectu sumpta quare scientia dicatur *præscientia*. Et ita est ratio ejus quod est *præ*, et non ratio *scientiæ*. Præpositio enim scientiæ adveniens per compositionem, non dicit rei respectum antecedentis in ordine ad consequens. Unde etiam Origenes non ponit activam, sed passivam : dicit enim sic : « Quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat : » intendens, quod futurum quia futurum est, scibile sit a Deo, hoc est, habeat aptitudinem ad sciendum : et sic futurum nullam dicit causam scientiæ in sciente, sed dicit rationem aptitudinis ad sciendum in scibili.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod dictum Aristotelis intelligitur, quod posito uno secundum esse, ponitur aliud secundum esse, ut posito sole, vel corpore luminoso secundum esse, ponitur illuminatio secundum esse. Sed in prædicta consequentia, posito futuro secundum ordinem consequentiæ, non ponitur præscientia secundum esse, sed secundum ordinem antecessionis tantum : et ideo non est causa.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod intellectus Magistri expositus est : et ideo non procedit quod inducitur contra eum.

Ad obj. Alia objecta in contrarium quæ sequuntur, procedunt.

MEMBRUM IV.

Utrum præscientia Dei falli possit [1] ?

Quarto quæritur, Utrum præscientia Dei falli possit ? quod in eodem capite [2] dicit Magister et disputat in sequenti.

1. Et ad hoc objicit in illo capite : « Ad hoc quod supra dictum est, scilicet præscientiam Dei falli non posse, solet a quibusdam sic opponi : Deus præscivit hunc lecturum vel aliquid hujusmodi, hoc est, quodcunque contingens : sed potest esse ut iste non legat : quia contingens est. Ergo potest aliter esse quam Deus præscivit : et quando aliter est quam præscivit, fallitur præscientia : ergo potest falli præscientia Dei. »

2. Adhuc, Præscitum potest esse non præscitum. Probatio. Præscitum est futurum contingens : contingens potest non evenire : quia dicit Aristoteles in *Prioribus*, « Quod contingit esse, contingit non esse. » Ponamus ergo, quod contingat non esse. Cum ergo fuerit præscitum, aliter eveniet quam præscitum : et quoties eveniet aliter quam

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLI, Art. 6. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] I Sententiarum, Dist. XXXVIII, cap. E, pag. 287 tomi XXVI editionis nostræ.

præscitum est, fallitur præscientia : ergo præscientia Dei falli potest.

3. Adhuc, Deus scit et præscit per modum suum : et hoc est, quia omnia vera scit ut præsentia, sive sint præsentia, sive præterita, sive futura. Sed qui scit præterita et futura ut præsentia, scit præterita et futura aliter quam sint : et qui scit rem aliter quam sit, fallitur in scientia sua et præscientia : ergo videtur, quod Dei scientia et præscientia falli possit.

...tio Solutio. Ad omnia hujusmodi sophismata respondet Magister in *Sententiis* dicens, quod possunt hæc conjunctim intelligi, vel disjunctim. Si enim ita intelligas : non potest aliter fieri quam Deus præscivit, id est, non potest utrumque simul esse verum, quod Deus præscivit ita fieri et aliter fiat, verus est intellectus. Si autem disjunctim sive divisim intelligas propositionem, ut dicas hoc aliter evenire non posse quam evenit, quoniam illud futurum Deus præscivit, falsum est. Et hæc solutio bona est, si per artem et rationes artis bene esset exposita.

Et ad hoc notandum, quod licet aliquid præscitum esse, et ita esse futurum ut præscitum est, non sint relativa, tamen ponunt respectus ad invicem ut relativa : et ideo posita se ponunt, et perempta se perimunt. Unde quando ponitur aliquid præscitum esse, ex respectu et necessitate ordinis ponitur futurum esse : et si perimitur futurum esse, eo ipso perimitur præscitum esse.

...1. Unde in primo quando dicitur, quod Deus præscit aliquid contingens, ut me esse lecturum, de necessitate ordinis ponitur illud esse futurum. Et si ponis, quod non eveniat, eo quod contingens potest non evenire, statim sequitur illud numquam fuisse præscitum : et hoc est idem ei quod consuevit dici in sophisticis, quod hæc locutio, præscitum potest non evenire, vel præscitum possibile est non evenire, potest esse de re, vel de dicto. Si est de re, notatur concomitantia potentiæ ad actum, et est vera et divisa : et est sensus, hoc quod est præscitum, non in quantum præscitum, possibile est aliter evenire : eo quod contingens est : hæc enim duo compossibilia sunt, scilicet contingens esse præscitum, et contingens posse aliter evenire. Si autem sit de dicto, tunc est composita et falsa : tunc enim notatur concomitantia duorum actuum incompossibilium secundum aliquid præscitum esse, et aliter evenire quam præscitum est. Similiter ista est duplex, præscitum impossibile est non evenire, vel necesse est evenire : sed in oppositis sensibus vera et falsa. Si enim istæ sunt de dicto, veræ sunt : si sunt de re, falsæ. Et iste est intellectus Magistri in *Sententiis*, quamvis non ita expressit.

Ad aliud dicendum, quod hæc est duplex, præscitum potest non esse præscitum, sicut hæc, album potest esse nigrum. Potest enim prædicatum subjecto reddi in quantum stat sub forma præscientiæ : et sic illa propositio falsa est. Potest etiam reddi subjecto secundum quod est, et non secundum quod stat sub forma præscientiæ : et sic quia contingens est, et quia potest aliter evenire quam præscitum est, si aliter eveniat, non fuit præscitum : et sic est vera propositio, præscitum potest non esse præscitum : sed sic non sequitur ex ea, quod fallatur præscientia. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod Deus scit omnia ut sunt et præsentia et præterita et futura : sed cum dicitur, Deus scit præterita et futura ut præsentia, omnes hujusmodi locutiones duplices sunt, ex hoc quod hæc determinatio, *ut præsentia*, potest referri ad verbum, *scit*, in comparatione ad suppositum sive nominativum, sive ad scientem, quod idem est : et sic omnes illæ locutiones sunt veræ. Scit enim Deus modo suo res, hoc est, in eo quod sibi est præsens, hoc est, in præsenti æternitatis, quod claudit omne tempus et omnes differentias tem- Ad 3

poris. Potest etiam referri eadem determinatio ad idem verbum, *scit*, in comparatione ad appositum sive accusativum, sive ad rem scitam : et sic omnes illæ locutiones sunt falsæ sub hoc sensu, Deus scit præterita ut præsentia, hoc est, præterita sub præsentialitate scit Deus, quod falsum est. In primo sensu non sequitur, quod fallatur Dei præscientia, sed in secundo : nec est inconveniens, quod falsum sequatur ex falso.

Dicendum ergo, quod scientia Dei et præscientia numquam fallitur nec falli potest : tamen id quod subjacet præscientiæ quando contingens est de se aliter se potest habere quam præscitum est.

MEMBRUM V.

Utrum præscientia divina inferat necessitatem[1] *?*

Quinto quæritur, Utrum divina præscientia inferat necessitatem ? quod in illo cap. *Hanc igitur quæ videtur*, innuere videtur Magister.

1. Dicit enim, quod falli non potest : et quod falli non potest, oportet, quod necessarium sit : et sic præscientia necessitatem infert rebus quæ sibi subsunt.

2. Adhuc, In primo libro *Sententiarum*, distinctione XXXVIII, cap. *Videtur enim præscientia Dei*, ex verbis Augustini dicit Magister : « Non possunt non evenire cum Deus ea præsciverit. » Secundum consequentiam autem quam docet Aristoteles in libro *Perihermenias*, quæ non possunt non esse, necesse est esse. Ergo quæ non possunt non evenire, necesse est evenire. Præscita non possunt non evenire. Ergo necesse est præscita evenire. Et hujus necessitatis non potest esse causa nisi præscientia : ergo præscientia necessitatem rebus imponit.

3. Adhuc, Magister, ibidem, « Impossibile est præscita non evenire, cum præscita sint : quia si non evenirent cum præscita sint, falleretur Dei præscientia. » At Dei præscientia falli non potest. Impossibile est ergo ea non evenire, cum præscita sint. Ex hoc sequitur idem quod prius : quia quæ impossibile est non evenire, necesse est evenire, secundum regulam consequentiarum.

4. Adhuc, Anselmus in libro de *Concordia præscientiæ et liberi arbitrii :* « Quæ præscit Deus, necesse est esse futura[2]. » Quæ necesse est esse futura, de necessitate erunt. Ergo a primo quæ præscita sunt, de necessitate erunt.

5. Adhuc, Ponamus quod Deus præscit aliquid, vel præscivit : tunc hæc propositio, Deus præscivit hoc, demonstrato illo, est de præterito et vera : ergo necessaria : ergo necessarium est hoc esse præscitum. Ex hoc infero sic : Necessarium est hoc esse præscitum : ergo impossibile est non evenire, aut sequitur, aut non sequitur, habeo propositum : quia ad esse impossibile non sequitur necesse esse. Si non sequitur, detur oppositum : hoc enim stabit cum præmissa, secundum doctrinam Aristotelis in *Prioribus*. Oppositum est, possibile est hoc non evenire. Sed quod possibile est non evenire, possibile est non esse præscitum, ut patet ex antehabitis : probatum enim est, quod præscitum esse et esse futurum, habent se ut relativa, quæ posita se ponunt, et perempta se perimunt : unde si perimitur esse futurum, perimitur esse præscitum : et sic sequitur, quod possibile est non evenire, possibile est non esse præscitum. Sed istæ duæ non possunt simul stare, necesse est esse

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVIII, Art. 4. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. Anselmus, De Concordia præscientiæ et liberi arbitrii. cap. 2.

præscitum, possibile est non evenire: quia ad illam, necesse est esse præscitum, sequitur ista, impossibile est non esse præscitum: et hæc contradictoria est ad illam, possibile est non esse præscitum: et illæ duæ non possunt stare simul, possibile est non esse præscitum, et impossibile est non esse præscitum: æquipollent enim ad has, possibile est non esse præscitum, et non possibile est non esse præscitum. Ergo etiam istæ duæ non possunt simul stare, impossibile est non esse præscitum, et possibile est aliter evenire: quia ista, possibile est non esse præscitum, sequitur ex ista, possibile est aliter evenire. Ergo secundum doctrinam Aristotelis argumentatio prima procedit.

6. Adhuc, Regula est Aristotelis: Si aliquid sequitur ad aliud, si accidens est necessarium, consequens est necessarium. Sed ista duo consequuntur, Deus præscivit hoc, hoc erit. Ergo si necesse est Deum præscivisse hoc, hoc de necessitate erit. Sed de necessitate est Deum præscivisse hoc: quia est verum de præterito: ergo et verum de futuro est necessarium: sequitur ergo, hoc de necessitate erit.

a. In contrarium hujus est, quod secundum hæc omnia contingentia de futuro et voluntaria de necessitate erunt: quia omnia hæc præscivit Deus ab æterno: et sic omnia de necessitate evenient. Quod si concedatur, sequuntur inconvenientia quæ dicit Aristoteles, scilicet quod perit casus, perit consilium, perit liberum arbitrium. Sequitur ex hoc quod singularia et contingentia de futuro sint determinatæ veritatis et etiam necessitatis: quæ omnia sunt contra doctrinam Aristoteles in II *Perihermenias*.

Solutio. Firmiter tenendum est secundum Augustinum et fidem Catholicam, quod præscientia nullam rebus imponit necessitatem. Tamen propter istas rationes Tullius negavit præscientiam. Quod quia hæreticum est, eo quod omnia facit Deus quæcumque sunt et fiunt: et quæcumque facit non ad alium respiciens, sed ad seipsum, scit et præscit et præscivit ab æterno: et ideo hæreticum est dicere, quod aliqua futura sint quæ non præscivit. Et hujus causa est, quod præscientia Dei ita est super res futuras, quod non est causa earum, nec tollit a causis secundis propriam rationem causalitatis earum, ut dicit Anselmus in libro de *Concordia præscientiæ et liberi arbitrii*. Unde quæ futura sunt a voluntate, manent contingenter futura. Lumen autem intelligentiæ divinæ, quod infinitæ virtutis est, et penetrat, ut dicitur, Eccli. xxiii, 28, *in absconditas partes*, absconditas dico et in se et in causa, sicut contingentia singularia de futuro, quæ nec in se nobis cognita sunt, nec in causa proxima: penetrat per omnia necessaria, et per contingentia nata, et per contingentia ad utrumlibet. Ita quod, sicut dicit Boetius in libro de *Consolatione philosophiæ*, præscit et scit quo te per voluntatem vertere debeas, tam in bono, quam in malo. Unde, ad Hebr. iv, 13, dicitur, quod *non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus*. Unde cum contingentia creaturæ sint, necesse est sibi esse visibilia et certa.

Unde ad quæstionem dicendum, sicut præhabitum est, quod duplex est necessitas, ut docet Aristoteles, scilicet consequentis, et consequentiæ. Consequentis, sicut quando consequens secundum esse et causam sequitur ad antecedens. Secundum esse, sicut si omne animal rationale mortale est homo, et hic est animal rationale mortale, sequitur de necessitate absoluta, quod hic est homo. Vel secundum causam, si sol movetur in circulo, de necessitate ad Orientem veniente cras circulo, necesse est solem oriri cras. Necessitas consequentiæ, quando posito aliquo non necessario secundum se, ad positionem illius sequitur aliud, non per necessitatem antecedentis, sed quia oppositum consequentis non potest stare cum antecedente. Et est exemplum

Boetii, sicut si ego video te ambulare, tu de necessitate ambulas : quia si detur, quod tu non ambulas, sequitur quod ego video te non ambulare : et hoc interimit positionem antecedentis : positum enim fuit, quod ego video te ambulare. Hanc necessitatem quam Aristoteles vocat *necessitatem consequentiæ*, propter jam dictam causam Boetius vocat *necessitatem positionis*, et Anselmus *necessitatem ordinis*, quando scilicet antecedens non ex se, sed ex ratione ordinis vel positionis infert consequens : et de tali necessitate intelliguntur verba Magistri in *Sententiis*. Talis autem necessitas necessitatem absolutam non facit in consequente : imo consequens relinquitur contingens absolute : sed facit necessitatem in consequentia tantum, et hanc non facit ex habitudine rei antecedentis ad rem consequentis, sed facit eam ex positione, sive ex ordine tantum.

Ad 1,2,3 et 4. Per hoc patet solutio ad quatuor prima, quæ non probant, quod præscitum necesse sit evenire, nisi de necessitate consequentiæ : et hoc verum est.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod hoc argumentum, impossibile est non esse præscitum, ergo necesse est evenire, non sequitur nisi de necessitate consequentiæ : quia hoc antecedens, impossibile est non esse præscitum, non est verum de absoluta impossibilitate, sed de impossibilitate positionis, scilicet si ponatur esse futurum : et ideo non sequitur absolute, si hoc impossibile est non esse præscitum, quod impossibile sit non evenire, vel quod necesse non sit evenire : hoc enim, possibile est hoc non evenire, verum est de absoluta possibilitate, et stat cum prima, scilicet impossibile est hoc non esse præscitum, et hoc de se possibile est aliter evenire : unde arguendo non procedit. Tamen in præhabitis dictum est, quod hæc est duplex, possibile est præscitum non convenire : eo quod prædicatum potest reddi subjecto cum forma, vel secundum se sine forma. Primo modo falsum est : quia sensus est, præscitum secundum quod præscitum et manens præscitum, possibile est aliter evenire : et in hoc sensu opposita ejus est vera, hæc scilicet, præscitum impossibile est non evenire. Si autem prædicatum reddatur subjecto secundum se : tunc vera est hæc, præscitum possibile est non evenire sub hoc sensu, id quod est præscitum cum sit contingens, possibile est non evenire : et in hoc sensu hæc est falsa, præscitum impossibile est non evenire, sicut hæc distinguitur in sophisticis, album possibile est esse nigrum. Si enim prædicatum reddatur subjecto cum forma, falsa est : sensus enim est, albens manens album possibile est esse nigrum. Si autem reddatur subjecto secundum id quod est, vera est : quia tunc sensus est, id quod est album, possibilitatem habet ad hoc quod sit nigrum.

Ad aliud dicendum, quod Deum hoc præscivisse, non est antecedens ad hoc quod hoc de necessitate erit, nisi de necessitate consequentiæ, et non consequentis : et ideo non sequitur, quod simpliciter hoc de necessitate absoluta erit : imo contingenter erit si contingens est. Sed sequitur, quod hæc consequentia est necessaria : Deus præscivit hoc : ergo hoc erit.

Ad 1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod illa inconvenientia non sequuntur, nisi si diceremus omnia de necessitate absoluta evenire. Ex quo enim per necessitatem consequentiæ non tollitur a consequente contingentia et possibilitas sic vel aliter eveniendi, nec perit liberum arbitrium, nec consilium, quod (ut dicit Aristoteles in II *Ethicorum*) est de operabilibus per nos possibilibus sic vel aliter fieri. Nec perit casus in contingentibus secundum naturam, nec perit fortuna, quæ (ut dicit Aristoteles in libro de *Fortuna*) est natura præter rationem impetum faciens in his quæ operantur a proposito. Nec sequitur, quod in singularibus et contingentibus de futuro sit veritas absolute determinata.

MEMBRUM VI.

Utrum præscientia Dei sit incommutabilis [1] *?*

Sexto quæritur, Utrum præscientia Dei sit incommutabilis ? quod in I *Sententiarum*, distinctione XXXV, in illo cap. *Scientia vero et sapientia*, expresse dicit Magister : et similiter, distinctione XXXIX, cap. *Præterea quæri solet.*

Quod autem incommutabilis sit scientia Dei et præscientia, probat Magister ex verbis Augustini in libro XV de *Trinitate*, sic dicentis : « Scientia Dei est ipsa sapientia, et sapientia est ipsa essentia sive substantia Dei : quia in illius naturæ simplicitate mirabili non est aliud sapere, et aliud esse [2]. » Et infra, « Ejus itaque scientia inamissibilis et invariabilis est : nostra vero scientia amissibilis et variabilis et receptibilis est. » Et in eodem capite, infra, « Sicut ergo non potest augeri vel minui vel variari divina essentia, ita nec divina scientia. »

a. In sequenti capite statim objicit Magister in contrarium sic :

1. Potest Deus scire quod numquam scivit vel præscivit. Ponamus enim, quod aliquis non sit lecturus cras, illum scit et præscit Deus non esse lecturum. Et quia eum non esse lecturum contingens est, et quod contingit non esse, contingit esse, et e converso, potest esse, quod iste legat cras : et cum nihil possit fieri quod Deus nesciat, eo quod ipse facit esse in omnibus, si iste est lecturus cras, Deut scit et præscit eum esse lecturum : sed cum fuit non lecturus, non potuit eum Deus scire vel præscire esse lecturum : ergo mutatione rerum quæ subjectæ sunt divinæ scientiæ, aliud scit vel præscit Deus, quod nec ante scivit vel præscivit : ergo mutabilis est ejus scientia.

2. Idem objicit ibidem sic : Sit quod aliquis sit lecturus cras, hoc scit et præscit Deus : cum autem sit contingens, ponamus quod non legat : cum ergo scientia Dei et præscientia sit visio, quæ non transit super res existentes, vel in præsentialitate, vel in præteritione, vel futuritione, id quod nullo modo est sub aliqua differentia temporis, nullo modo scit vel præscit Deus : ergo quem præscivit lecturum esse Deus, modo scit non esse lecturum : et sic aliquid quod scivit, non scit : ergo minuitur et variatur ejus præscientia et scientia.

3. Adhuc, Deus scit omnia quæ potest facere et præscit, et scit et præscit omnia quæ fiunt et quæ facit. Loquamur ergo de præscientia quæ est visio : hæc enim est existentium, ut dicit Magister Hugo de sancto Victore, et intelligitur existentium in aliqua differentia temporis. Sed Deus potest facere quod numquam fecit, nec facit, faciet. Illius ergo non fuit præscientia. Ponamus ergo, quod faciat : et cum, sicut dicit Augustinus, sciat et præsciat omnia quæ facit et facere potest : ergo sciet et præsciet : et ante nec scivit nec præscivit : ergo scit et præscit, quod ante nec scivit nec præscivit : ergo variabilis est ejus scientia.

4. Ad hoc videtur Magister respondere, quod conceditur posse scire quod non scit, et posse non scire quod scit : quia posset esse aliquod subjectum ejus scientiæ quod non est : et similiter posset non esse subjectum aliquod quod est, sine permutatione ipsius scientiæ vel præscientiæ, sicut superius diximus, quod sol se habet ad illuminata. Sed hoc videtur non posse stare : quia scientia di-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXIX, Art. 3, 7 et 8. Tom. XXVI hujusce novæ editionis nostræ.

[2] S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 3.

citur ad scibile : et ideo mutatio in scibilibus, de necessitate causat mutationem in scientia.

5. Ad hoc solvit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinctione XXXVIII, cap. *Hic opponitur a quibusdam, quod omnes hujusmodi locutiones, Deus potest scire quod non scivit, Deus potest præscire quod non præscivit, compositæ sunt falsæ, et divisæ veræ.* Si enim compositæ sunt, notatur compossibilitas duorum secundum actum quæ incompossibilia sunt, scilicet Deum scire aliquid vel posse scire, et illud non scivisse vel præscivisse ab æterno : quæ duo incompossibilia sunt. Si autem divisæ sint, non notatur nisi possibilitas concomitans actum. Possibilitas, dico, ad oppositum. Et hæc duo compossibilia sunt. Sicut hæc distinguitur, album potest esse nigrum. Et sic concedit hanc divisam, Deus potest scire quod non præscivit, sub hoc sensu, Deus potest facere aliquid quod non præscivit se esse facturum : et si potest facere, scit : et sic potest scire quod non præscivit, sine sui mutabilitate. Concomitantia enim potentiæ ad oppositum bene salvatur cum actu, licet actus oppositi non salventur. Et sic distinguitur hæc, Deus immutabiliter scit et præscit quidquid sit, ex eo quod hæc determinatio, *immutabiliter*, potest determinare verbum, *scit*, in comparatione ad nominativum sive suppositum, et sic est vera : vel in comparatione ad accusativum, *quidquid*, et sic est falsa : quia scitum mutabile est, et maxime quando est contingens.

Sunt tamen quidam qui contra hoc objiciunt dicentes, quod dictum de præterito verum, est necessarium : sed sicut hoc dictum est de præterito, Deum præscivisse hoc, et ideo necessarium et immutabile, ita hoc præscitum esse, dictum est de præterito et necessarium, et per consequens immutabile : et sic istud immutabiliter præscitum esse, secundum utrumque modum determinationis est verum, et ex parte scientis, et ex parte sciti : et sic de necessitate sequitur, Deus præscivit hoc, ergo de necessitate eveniet. Et prædicta distinctio nulla est, quia in utroque sensu vera est locutio. Sed dicunt, quod non sequitur, Deus immutabiliter præscit hoc, et immutabile præscitur : ergo necessario eveniet : dicentes, quod est fallacia consequentis : valet enim e converso, necessario eveniet, ergo immutabiliter Deus præscit et præscitur. Dicunt enim, quod omne necessarium est immutabile, sed non omne immutabile necessarium. Et dant instantiam : Antichristum enim fore nasciturum verum est immutabile, non tamen necessarium. Et sic concedunt, quod prima in utroque sensu vera est : dicentes quod Deus prævidit res sub conditione veritatis qua futuræ sunt : si ergo futuræ sunt in necessitate, prævidet eas sub necessitate : et si futuræ sunt contingenter, prævidet eas contingenter. Et dicunt, quod Deum prævidere vel prævidisse hoc, contingens est : quia potest prævidisse hoc et non prævidisse : et hoc vocant *contingens* in scientia Dei.

Si autem objicitur eis, quod scientia Dei certior est quam scientia hominis : de scientia autem hominis sequitur, si homo præscivit aliquid, necesse est hominem præscivisse illud : multo magis sequitur in scientia Dei, Deus prævidit hoc, ergo necesse est eum prævidisse. Dicunt, quod scientia Dei certior est scientia hominis quantum ad infallibilitatem, sed non quantum ad sciti immobilitatem : præscientia enim Dei nec mobilitatem, nec immobilitatem confert scito : sed mobilitas præsciti propter relationem quæ est inter præscientem et præscitum, mobilitatem confert præscientiæ. Si enim aliquid est futurum, est præscitum : et si non est futurum, non est præscitum scientia visionis : et sic præscientia ad duo opposita se habet in contingentibus, scilicet ad esse præscitum et posse non esse præscitum, et ad non esse præscitum, et posse esse præscitum. Et hæc solutio magnorum et an-

tiquorum est. Dicunt enim, quod si subjecta præscientiæ variantur secundum esse futurum et non esse futurum, necesse est præscientiam variari secundum esse et non esse.

Sed horum dictum directe est contra Dionysium in libro de *Divinis nominibus*, qui dicit, quod Deus scit et præscit, et præhabet scientiam et eminenter habet mutabilium immutabiliter [1].

6. Adhuc, Objectio eorum non videtur ad propositum esse. Qui enim distinguit hanc, Deus præscit mutabilia immutabiliter, vel Deus scit mutabilia mutabiliter : ex hoc quod hæc determinatio, *immutabiliter*, vel *mutabiliter*, potest referri ad verbum in comparatione ad nominativum vel ad accusativum. Si ad nominativum, vera est prima, et falsa est secunda. Si ad accusativum, vera est secunda, et falsa est prima. Sic distinguentes non referunt intentionem ad hoc quod determinatio referatur ad verbum in quantum transit super actum in quantum stat sub forma præscientiæ, sed quantum ad futurum esse quod supponitur in nominativo. Præscitum enim et esse futurum concomitantur se : et si resolvatur hæc, Deus præscit hoc, in totum quod clauditur in intellectu ejus, tunc sic resolvetur, Deus præscit hoc, hoc est, ante scit hoc esse futurum. Unde si sic proponatur, Deus sit hoc esse futurum immutabiliter, absque dubio distinguenda est, eo quod determinatio potest referri ad verbum in comparatione ad nominativum vel accusativum. Et primo modo vera est, et secundo modo falsa est. Ergo et hæc distinguenda erit, quæ implicite continet istam, hoc est, Deus præscit hoc immutabiliter : et sic nihil est ad propositum quod dicunt, quod immutabilis sit præscientia ex parte præsciti, sicut ex parte præscientis : eo quod præscitum non potest non esse præscitum.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod prima solutio vera est.

Et quod objicitur contra eam, non valet : eo quod in veritate cum dicitur, Deus præscit hoc, ratione præpositionis quæ venit per compositionem ad verbum, *scire*, scire Dei refertur ad futurum, et est sensus, Deus scit hoc ante esse futurum immutabiliter, et non refertur intentio immutabilitatis ad esse præscitum : eo quod hoc satis intelligitur ex transitu verbi in accusativum, et ex resolutione activæ in passivam. Si enim Deus præscit hoc, sequitur quod hoc præscitum est a Deo : et si immutabiliter Deus præscit hoc, sequitur quod hoc immutabiliter præscitum est a Deo. Sed in intellectu ejus quod est præscire, virtute respectus ordinis non importatur nisi quod hoc sit futurum : et ideo determinatio cum dicitur, Deus immutabiliter præscit hoc, non determinat verbum in comparatione ad accusativum, nisi in quantum intelligitur res accusativi esse futura, et non in quantum intelligitur esse præscita : et ideo falsa est locutio in illo sensu : quod enim Deus præscit immutabiliter quantum ad se, hoc mutabiliter est futurum, et voluntarie est futurum et contingenter est futurum : nec præscientia Dei aliquam dat ei necessitatem absolutam, nec aufert ab eo contingentiam, licet necessitate ordinis ponat illud esse futurum : et cum illa præpositio *præ* notet antecessionem, et Deus præsciens sive Dei præscientia ad temporale non habeat antecessionem, nisi æternitatis quæ est antecessio infinita, sequitur de necessitate, Deus scit vel præscit hoc, ergo scivit et præscivit illud ab æterno. Et ideo concedendum est, quod immutabilis est Dei scientia et præscientia, sicut probat Magister ex verbis Augustini, et quod nullam scientiam de novo accipit, et nullam ex tempore acquirit : quia licet ex tempore creet et de novo creet, et quod hoc verbum, *creat*, per respectum quem

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

ponit ad creaturam, creaturam ponit in actu vel fieri vel esse, cui accidit de novo fieri vel esse, vel ex tempore fieri vel esse : tamen non est ita in hoc verbo, *scit* vel *præscit* : hoc enim verbum, *scit* vel *præscit*, per respectum quem ponit ad creaturas, non ponit creaturam fieri vel esse secundum actum, sed esse in potestate causæ tantum : in causa autem est immutabiliter et ab æterno : et ideo nihil de novo vel ex tempore sciet, quamvis variatio fiat in scitis et præscitis, sicut in antehabito dictum est de illuminatione solis et illuminatis.

Ad object. 1. Et per hoc solvitur quod Magister quærit in illo capite : *Hic opponitur a quibusdam*, scilicet utrum possit Deus noviter scire, vel ex tempore aliquid scire?

Dicendum enim quod non, propter rationem inductam. Et hoc est quod dicit Magister sic : « Potest utique scire vel præscire quod numquam est nec erit, nec illud scitum vel præscitum est ab æterno. » Et solvit, ut dictum est, quod composita est falsa, et divisa vera. Et concludit sic : « Non potest ergo noviter vel ex tempore scire vel præscire aliquid : sicut non potest noviter vel ex tempore velle aliquid, et tamen potest velle quod numquam voluit. Et hujus vera causa est, quia ab æterno voluntate immobili vult et voluit ut hoc nunc fieret, quod ante nec fuit nec futurum erat : et similiter est de scientia et præscientia, scilicet quod sua immobili scientia scit, et scivit et præscit et præscivit ut hoc nunc fieret, quod ante nec fuit nec futurum erat : et ideo præscitum præscientia vel scientia visionis esse non potuit. »

Ad object. 2. Per hoc patet solutio ad sequens quod de sequenti capite adducitur ad objectionem Magistri.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod sicut in præhabitis dictum est, ex hoc non sequitur, quod aliud de novo præsciat Deus, vel sciat quod nescivit : sed variatio est in scitis et præscitis, et quod variationem illam omnem scivit et præscivit Deus ab æterno.

Ad aliud dicendum, quod responsio Magistri est bona. Ad obj.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod scientia dependet ad scibile in his in quibus scientia accipitur a scibili : sed in scientia Dei scientia est causa scibilis, et scibile dependet a scientia etiam secundum esse : et ideo mutatio scibilis non mutat scientiam, nisi forte per accidens, scilicet quod est alicujus, vel erit, cujus non fuit nec ante fuit ab æterno.

Ad aliud dicendum, quod solutio Magistri bona est, et patet ex antedictis. Ad obj.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod non valet, nec ad propositum est. Et quod dicunt, quod Deus prævidet futura in conditione veritatis in qua sunt, hoc est, necessaria necessario, et contingentia contingenter esse futura, verum dicunt. Et quod addunt, quod hoc confert contingentiam scientiæ divinæ, falsum est et hæreticum, si contingentia scientiæ ad scientem referatur : sed si referatur ad scita, vel quod expressius est, ad futura esse scita : tunc non variat scientiam, nisi per accidens, sicut illuminata per accidens variant illuminationem.

Ad aliud dicendum, quod bene concedimus, quod hæc solutio non est ad propositum, et non valet, nec concordat dictis Sanctorum, scilicet Dionysii, Augustini, et Anselmi. Ad obj.

Et ad hoc quod dicunt, quod non sequitur, si immutabiliter sive immutabile est, ergo est necessarium. Dicendum, quod si loquuntur communiter de necessitate consequentiæ et consequentis, falsum dicunt : bene enim sequitur, hoc est immutabile, ergo est necessarium necessitate consequentiæ, vel consequentis, vel utroque modo. Si autem loquuntur de necessitate consequentis tantum, tunc verum dicunt. Non enim sequitur, hoc est immutabile, ergo est immutabile necessitate consequentis. Et quod ulterius dicunt, quod contingentia sciti contingentiam ponit in scientia Dei, nec verum

est, nec sanæ fidei congruum : non enim ponit contingentiam in scientia Dei in quantum Dei est, sed ponit contingentiam in ea in quantum est super scita : et hoc est per accidens, sicut jam dictum est. Nec est bene cautum dicere, quod scientia Dei in aliquo sit comparabilis scientiæ hominis, sive quantum ad infallibilitatem, sive quantum ad sciti immutabilitatem : scientia enim Dei intima est omni rei, eo quod Deus in omnibus est principaliter causans in eis esse et conservationem et mutabilitatem et omnia. Et ideo solutio inducta tenenda est, et non est de objectis in contrarium.

MEMBRUM VII.

Utrum præscientia Dei possit augeri vel minui ?

Septimo quæritur, Utrum præscientia Dei sive scientia possit augeri vel minui ?

1. Ad hoc Magister in I *Sententiarum*, distinctione XXXIX, cap. *Præterea quæri solet*, sic disputat : Potest Deus scire quod numquam scit vel præscit. Est enim aliquis qui non est lecturus hodie, et tamen potest esse ut legat hodie : potest enim hodie legere. Nihil autem potest fieri quod non possit a Deo sciri et præsciri. Potest ergo Deus scire et præscire hunc lecturum hodie : potest igitur aliquid scire quod non scit nec præscit : ergo potest ejus scientia augeri.

2. Adhuc in illo capite, Item a quibusdam sic objicit Magister, probans quod plura possit scire quam scit et præscit : quia potest scire omnia quæ scit et præscire omnia quæ præscit, et potest aliqua facere quæ numquam erunt, et si potest ea facere, potest scire et præscire : non enim aliqua incognita facere potest. Si vero omnia essent quæ modo sunt, et præterita et futura sunt, et omnia illa sciret et præsciret Deus, et insuper alia faceret quæ non sunt nec fuerunt nec erunt, et omnia sciret, profecto plura sciret et præsciret quam modo sciat et præsciat : ergo plura potest scire quam sciat vel præsciat.

Solutio. Ad hoc solvit Magister sic dicens, quod scientia Dei nec augeri potest, nec minui, nec mutari : sed ei subjecta possunt augeri, minui, et mutari. Ratio solutionis est, quod Deus omne quod scit et præscit, uno quod ipse est et cujus ipse est ratio idealis, scit et præscit. Ratio autem idealis ex scitis et præscitis sive subjectis scientiæ vel præscientiæ non multiplicatur ex parte scientis, sed ex parte scitorum tantum. Unde talis mutatio diminutionis et augmenti, et pluralitas et paucitas in scitis est, et non in sciente. Et hujus ratio patet satis ex præinductis. Solutio.

MEMBRUM VIII.

Quomodo præscientia Dei concordet cum libero arbitrio, utrum scilicet ea quæ sunt subjecta præscientiæ, sint sub libero arbitrio[2] *?*

Octavo quæritur, Quomodo scientia Dei concordat cum libero arbitrio ?

Et videtur, quod non concordat quando sunt respectu ejusdem.

1. Quæcumque enim sunt a libero ar-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXIX, Art. 1. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVIII, Art. 4. Tom. XXVI nostræ editionis.

bitrio, contingenter eveniunt. Subjecta autem præscientiæ, ut dicit Anselmus, de necessitate eveniunt : et impossibile est, quod idem contingenter eveniat et de necessitate eveniat : ergo impossibile est, quod præscientia et liberum arbitrium concorditer sint circa idem, sed unum excludit alterum.

2. Adhuc, Præscientia scientia est : scientia autem comprehensio : quidquid autem est in comprehendente aliquo, est in eo per modum comprehendentis et non per modum comprehensi : sed in Deo comprehendente futura nihil est per modum contingentis, sed per modum æterni et immutabilis : quidquid autem est in libero arbitrio ut in causa, est in eo contingenter et mutabilitater : ergo quæcumque sunt subjecta præscientiæ, impossibile est quod sint sub libero arbitrio.

3. Adhuc, Hæc propositio, Præscitum de necessitate eveniet, distinguitur, sicut hæc, album possibile est esse nigrum : ex eo quod potest esse de re, vel de dicto, ut in antehabitis dictum est. Sed si ista esset, quod album non haberet potentiam ad esse nigrum, non distingueretur, sed in utroque sensu esset falsa : sicut hæc non distinguitur, hominem possibile est esse asinum. A simili ergo cum præscitum non possit non esse præscitum, non debet distingui hæc, præscitum necesse est evenire, sed simpliciter dici necessaria, et hæc falsa, præscitum potest non evenire.

4. Adhuc, Arguitur per regulam Aristotelis, quod ex majori de necesse et minori de inesse sequitur conclusio de necesse, et arguitur sic : Omne præscitum necesse est evenire : hoc est præscitum, demonstrato aliquo quod est sub libero arbitrio : ergo hoc necesse est evenire.

Solutio. SOLUTIO istorum patet ex antedictis. Duplex enim est necessitas, ut dicit Anselmus, absoluta scilicet, quam vocat Anselmus *antecedentem*, quæ est ex causis proximis ad effectum ordinatis, sicut solem oriri cras, et decollatum interire. Et est necessitas *consequens* rei positionem, sicut sedentem sedere dum sedet, et te ambulare si video te ambulare. Et quod subjacet necessitati primæ, nullo modo concordat cum libero arbitrio. Consilium enim, ut dicit Aristoteles, quod proprius actus arbitrii est, non est nisi de operibus per nos possibilibus aliter fieri. Sed ea quæ subjacent secundæ necessitati, nihil prohibet concordare cum libero arbitrio, non secundum quod subjacent necessitati, sed secundum quod habent potentiam ut aliter et aliter fiant, sicut sæpius dictum est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non est inconveniens, quod idem non secundum idem subjaceat necessitati positionis, et contingentiæ liberi arbitrii : necessitati positionis, in quantum est præscitum : contingentiæ, secundum quod absolute et secundum se acceptum est. A

AD ALIUD dicendum, quod hoc argumentum non valet : quidquid est in Deo, immutabiliter est in ipso : hoc scitum est in Deo : ergo est immutabile : sed deberet inferri, ergo hoc Deus scit immutabiliter : quia (sicut dicit Dionysius) mutabilia Deus scit immutabiliter.

AD ALIUD patet solutio per antedicta. Non enim distinguitur ex hoc, quod habeat potentiam ad non esse præscitum, hanc enim non habet : sed quod potentiam habeat ad non esse futurum, hanc enim habet in quantum futurum subjacet libero arbitrio.

AD ULTIMUM dicendum, quod quando dat regulam Aristoteles, quod ex majori de necessario et minori de inesse sequitur conclusio de necesse, intelligitur sic, quod minor sit de inesse simpliciter, et non de inesse ut nunc, sicut sic arguendo : Omne animal de necessitate est substantia : homo est animal : ergo homo de necessitate est substantia. Et si minor sit de inesse ut nunc, non valebit argumentum, ut patet si sic arguatur : omne ambulans, de necessitate movetur : So-

crates est ambulans : ergo Socrates de necessitate movetur : quod falsum est : quia contingenter et voluntariæ movetur. Nec est ibi necessitas absoluta quemadmodum in majori propositione : sed si est ibi necessitas, est necessitas positionis vel consequentiæ, ut sic inferatur : ergo si Socrates ambulat, de necessitate movetur. Et similiter est in inducto argumento minor de necessitate inesse ut nunc, cum assumit, hoc est præscitum. Si enim hoc non eveniet, numquam fuit præscitum. Et ideo dicit Magister in libro I *Sententiarum*, distinctione XXXVII, quod hoc quod præscit Deus, potest non præcivisse : potest enim non evenire : et sic potest illud Deus non præscivisse futurum.

QUÆSTIO LXII.

Utrum dispositio sit in Deo?

Deinde quæritur de dispositione, de qua dicit Magister in libro I *Sententiarum*, distinctione XXXV, quod dispositio est de faciendis.

Videtur autem non esse dispositio in Deo.

1. Disponitur enim quod ex consilio ordinatur qualiter et quo ordine fiat. Consilium etiam ignorantis est : eo quod omne consilium cum inquisitione est, ut dicit Damascenus et Gregorius Nyssenus. Inquisitio autem signum ignorantiæ est. Deus nihil ignorat. Nihil ergo inquirit, et nihil ex consilio præordinat.

2. Adhuc, Dispositio duorum positio est, vel diversorum ordo : quia quod in corporalibus est situs, hoc in spiritualibus est ordo. Diversorum autem positio non fit nisi alternante conspectu hinc illuc et inde huc. Alternans conspectus non est in Deo, ut dicit Augustinus in libro XV de *Trinitate*[1], et jam ante habitum est. Ergo in Deum non cadit dispositio.

ra. In contrarium hujus est,

1. Quod dicitur, Sapientiæ XI, 21 : *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.* Et, Sapientiæ, VIII, 1 : *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*

2. Adhuc, Sapientis est disponere ea quæ facit, qualiter et quo ordine fiant. Deus autem sapientissimus est. Ergo sibi competit disponere quid qualiter et quo ordine ab ipso fiat : ergo dispositio est in Deo.

Quo supposito quæratur, Secundum quid dispositio conveniat Deo? Quæst. 1.

Et videtur, quod secundum sapientiam.

1. Dicit enim Aristoteles in primo *primæ philosophiæ*, quod sapientis est ordinare : ergo sapientis est disponere : quia disponere ordinare est.

2. Adhuc, Psal. CIII, 24 : *Omnia in sapientia fecisti.* Sed quæcumque fecit, disposuit. Ergo omnia in sapientia disposuit.

3. Adhuc, In primo *Sententiarum*, distinctione XXXV : « Dispositio est scientia faciendorum. » Scientia autem sa-

[1] S. Augustinus, Lib. XV de Trinitate, cap. 14.

pientia est. Ergo secundum sapientiam competit dispositio.

Sed contra. In contrarium hujus videtur esse,

1. Quod dicit Magister Hugo de sancto Victore in *Sententiis*, quod « sapientia est æternorum, dispositio temporalium. » Ergo videtur, quod non secundum idem sit sapientia et dispositio.

2. Adhuc, Quæ uno modo sunt et alio modo esse non possunt, dispositione non indigent. Æterna uno modo sunt et alio modo esse non possunt. Ergo respectu æternorum non est dispositio, sed respectu temporalium.

Quæst. 2. Et si est respectu temporalium, quæratur, Utrum sit temporalis vel æterna?

Videtur enim, quod temporalis.

1. Cum enim dicitur, Sapient. vii, 1 : *Disponit omnia suaviter*, suavis dispositio non potest esse nisi rei factæ. Suavitas enim illa est in qua quiescit res facta : res autem facta temporalis est : ergo dispositio temporalis est.

2. Adhuc, Dispositio in ordine creationis mundi est post creationem in opere distinctionis et ornatus : creatio temporalis est : ergo et dispositio.

3. Adhuc Augustinus in libro XIX de *Civitate Dei* : « Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio [1]. » Tribuere autem sua loca cuique, temporale est. Ergo dispositio temporalis est.

4. Adhuc, Sapient, vii, 17 : *Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum.* Et constat, quod loquitur de dispositione qua Deus disposuit orbem terrarum, qui temporalis est. Ergo dispositio temporalis est.

Sed contra. In contrarium hujus est quod dicit Augustinus *super Genesim ad litteram* tractans illud Sapientiæ, xi, 21 : *Omnia in mensura, numero, et pondere disposuisti*, « Nihil aliud intelligitur, nisi quod omnia in te disposuisti, qui es numerus, pondus, et mensura omnium. » Sed quidquid est in Deo, æternum est : sed dispositio est in Deo : ergo æterna est.

Quæst. Ulterius, Sive dispositio sit æterna, sive temporalis, quæritur, cujus sit ?

Et videtur, quod non sit malorum culpæ, sive peccatorum : quia sicut jam habitum est in primo *Sententiarum*, distinctione XXXV, dispositio est faciendorum : sed mala culpæ non facit : ergo nec disponit.

Nec videtur malorum pœnæ. Mala enim pœnæ per justitiam infliguntur. Dispositio autem omnium fit per misericordiam : unde, Sapient. xv, 1 : *Tu autem, Deus noster, suavis et verus es, patiens, et in misericordia disponens omnia.* Ergo malum pœnæ non disponitur.

Sed c[ontra]. In contrarium hujus est quod dicit

1. Augustinus in *Enchiridion* : « Malum bene ordinatum et suo loco positum, eminentius commendat bona [2]. » Quidquid commendat bona, dispositum est. Malum ergo culpæ dispositum est.

2. Adhuc, Augustinus *super Genesim ad literam* : « Deus naturarum optimus creator est, peccantium vero justissimus ordinator. » Quidquid autem ordinatur, disponitur. Ergo malum disponitur.

3. Adhuc, Eccli. xxxiii, 14 : *Omnes viæ ejus secundum dispositionem ejus.* Sed omnes viæ Domini sunt misericordia et veritas [3]. Ergo omnes viæ Dei sive justitiæ sive misericordiæ secundum dispositionem sunt. Sed mala pœnæ sunt viæ justitiæ. Ergo mala pœnæ secundum dispositionem sunt. Unde, Eccli. xxxiii, 14, sequitur sic : *Homo in manu illius qui se fecit, et reddet illi secundum judicium suum.*

[1] S. Augustinus, Lib. XIX de Civitate Dei, cap. 13.

[2] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 11.

[3] Psal. xxiv, 10 : *Universæ viæ Domini misericordia et veritas.*

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod est dispositio disponentis, et est dispositio dispositi. Dispositio disponentis est in Deo tam de faciendis quam de factis, sicut in sapiente sapienter operante. Dispositio dispositi faciendi est in creatura secundum fieri ante vel post, et sic vel aliter dispositio dispositi in facto esse est in re facta, et est uniuscujusque intellectualis locatio in optimo sui. Sic ergo primo modo dicta dispositione concedendum est, quod dispositio est in Deo.

1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod consilium est in Deo, et consilium est in homine non secundum unam rationem, ut dicit Gregorius. Consilium in Deo est æterna et certa illius definitio ad faciendum. Consilium in homine est quod ex deliberatione et inquisitione per sententiam diffinitum est ut faciendum, ut dicit Damascenus : et hoc modo dispositio faciendorum et ponderatio, cum inquisitione est et ignorantia, et hoc modo nullo modo convenit Deo, sed primo modo. Unde, Isa. XLVI, 10 : *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet.* Hoc enim nihil aliud est, nisi certa definitio de faciendis et factis.

AD ALIUD dicendum, quod in Deo non est alternans conspectus : quia omnia simul videt. Sed dispositio quæ est in Deo, est ratio dispositionis qua disponuntur omnia quæ sunt in sapientia ipsius : sicut etiam sapientis est ordinare, eo quod apud sapientem est ratio ordinis.

1. ID QUOD in contrarium objicitur, concedendum est : sed primum quod est Sapientiæ, XI, 21, loquitur de dispositione in fieri. Secundum autem quod est Sapientiæ, VIII, 1, loquitur de dispositione rerum in facto esse.

2. AD ALIUD dicendum, quod dispositio est in Deo, hoc est, dispositionis ratio.

1. AD ID quod ulterius quæritur, Secundum quid sit in Deo dispositio ?

Dicendum, quod secundum sapientiam, secundum quod sapientia large sumpta sub se habet scientiam et præscientiam et consilium. Licet enim consilium ex parte quærentis consilium supponat naturam ignorantem, tamen ex parte dantis consilium supponit naturam abundantem in sapientia et certitudine sapientiæ. Consulere enim dicitur et consilium quærens, et consilium dans. Et hoc modo dicitur, Isa. IX, 6 : *Vocabitur nomen ejus, Admirabilis, Consiliarius.*

AD ALIUD dicendum, quod sapientia et dispositio sunt circa idem, sed non eodem modo. Sapientiæ enim judicium est de faciendo, vel non faciendo : dispositionis autem est ordinatio faciendorum. Ad 2.

PER HOC patet solutio ad sequens. Ad 3.

AD ID quod objicitur in contrarium, dicendum quod licet sapientiæ sit disponere, tamen secundum modum significandi sapientia non est dispositio. Sed differunt : quia sapientia est respectu omnium æternorum et temporalium, dispositio vero respectu faciendorum tantum, quæ temporalia sunt altero duorum modorum, scilicet faciendorum vel factorum : facienda temporalia dicuntur, quia ponunt respectum ad tempus futurum : facta temporalia sunt, quia sunt in tempore et mensurata tempore. Ad object. 1.

AD ALIUD dicendum, quod hoc procedit. Dispositio enim proprie respectu temporalium est : est enim respectu faciendorum per artem divinam. Ars enim, ut dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, est factivum principium cum ratione : et sapientis artificis proprium est disponere ea quæ facit per artem. Ad object. 2

AD ID quod quæritur, Utrum sit temporalis vel æterna ? Ad quæst. 2.

Dicendum, quod dispositio disponentis quæ est ratio dispositionis in disponente, est æterna : dispositio autem in disposito, quæ exemplata est ad rationem æternam, sive sit faciendi, sive facti, temporalis est.

AD PRIMUM objectum dicendum, quod illa dispositio in disposito est temporalis sicut ipsum dispositum. Ad 1.

Ad 2. SIMILITER de eadem dispositione procedit argumentum sequens.

Ad 3. ET DE TALI etiam dispositione intelligitur dictum Augustini in argumento sequenti.

Ad 4. DE TALI iterum dispositione intelligitur quod dicitur, Sapientiæ, VII, 17.

Ad object. AD ID quod objicitur in contrarium, dicendum quod dictum Augustini intelligitur de dispositione disponentis, et non dispositi, quæ est ratio exemplaris dispositionis qua disponuntur omnia : hæc enim licet sit respectu temporalis, tamen æterna est sicut et disponens in quo est, hoc est, sapiens et artifex æternus : hæc enim in Deo habitualiter ab æterno est, et respectu rei temporalis sicut et idea.

Ad quæst. 3. AD ID quod ulterius quæritur, Cujus sit dispositio ?

Dicendum, quod dispositio dupliciter dicitur, sicut dictum est, scilicet dispositio faciendi, et dispositio facti. Et primo modo dicta dispositio non est in Deo respectu mali faciendi : quia Deus non disponit malum faciendum. Sed secundo modo dicta dispositio non est nisi ordinatio facti : et hoc modo nihil prohibet dispositionem esse respectu mali culpæ. Deus enim ordinat malum culpæ, et limitat, et distinguit, et ordinat ad bonum quod inde elicitur. Limitat, ne immoderate progrediatur : numerat, ne in infinitum multiplicetur.

AD HOC quod objicitur de malo pœnæ, dicendum quod hoc disponitur et præparatur a Deo : quia per justitiam infligitur : et quod juste fit, bene fit, ut dicit Augustinus.

Et quod objicitur de misericordia, solvitur per distinctionem Joannis Chrysostomi, qui distinguit misericordiam in liberantem, et relaxantem. Liberans est, quæ in toto condonat. Relaxans est, quæ in parte condonat et punit circa condignum. Et licet dispositio pœnarum non sit ex misericordia liberante, est tamen ex misericordia relaxante : misericordiæ enim est peccatori non permittere, quod ex sententia diu agat, ne diu sordescat. II Machab. VI, 13 : *Multo tempore non sinere peccatoribus ex sententia agere, sed statim ultiones adhibere, magni beneficii est indicium.* Unde dispositio pœnæ et ex justitia et ex misericordia est, in quantum relaxat partem : ex dilectione, in quantum intendit correctionis finem. Ad Hebr. XII, 7 et 8 : *Quis filius quem non corripit pater ? Quod si extra disciplinam estis, cujus participes facti sunt omnes, ergo adulteri, et non filii estis.* Et propter hoc pœna consolatoria dicitur : *Virga tua, et baculus tuus, ipsa me consolata sunt* [1]. Dispositio autem pœnarum æternarum ex decore justitiæ est cum misericordia relaxante. Propter quod dicit Ambrosius, quod « latro in furcis, Judas in inferno de corpore justitiæ commendantur et disponuntur sicut *gemmula carbunculi in ornamento auri* [2]. »

Ad ob[ject.] AD TRIA quæ in contrarium adducuntur, concedendum est.

Ex dictis intelligitur, quod hæc tria, scilicet mensura, numerus, et pondus, in quibus Deus omnia disposuit, nulli sunt accidentalia. Sunt enim secundum formam proprii rei. Hæc enim tres habet actus in eo cujus est forma. Primus est, quia totam extensionem potentiæ terminat ad actum, et sic est *mensura*. Secundus est, quod discernit rem sive facit discretam ab aliis, et sic est *numerus*. Tertius est, quod forma finis est, et inclinat unumquodque in proprii et naturalis appetitus finem, et sic est *pondus*. In quantum ergo mensura est, uniuscujusque rei modum præfigit, et sic dicitur *modus* : in quantum numerus est, unicuique rei speciem præbet, et sic est *species* : in quantum autem pondus est, inclinat et ordinat in proprium et connaturalem finem, et sic est *ordo*.

Cætera quæ de dispositione dispositi dicenda essent, in antehabitis in quæstione de *vestigio* requirantur.

[1] Psal. XXII, 4.

[2] Eccli. XXII, 7.

TRACTATUS XVI.

DE PRÆDESTINATIONE, DILECTIONE, ET ELECTIONE, ET REPROBATIONE.

Deinde transeundum est ad quærendum de his de quibus Magister in libro primo *Sententiarum* tractat, distinct. XL, hoc est, de prædestinatione, dilectione, et electione, et distinct. XLI, de reprobatione. Omnis enim prædestinatus et electus et dilectus est, sicut Magister ibidem determinat.

Ut autem facilius intelligantur quæ quæruntur, tria quæremus, scilicet primo quid sit?

Secundo, Cujus sit?

Et tertio, Si causa sit ejus cujus sit?

QUÆSTIO LXIII.

De prædestinatione.

MEMBRUM I.

Quid sit prædestinatio [1] ?

Primo ergo quæritur, Quid sit prædestinatio?

Inveniuntur autem diversæ definitiones datæ a Sanctis de prædestinatione. In I *Sententiarum*, distinct. XL, colligitur ista : « Prædestinatio est beneficiorum Dei præscientia. »

Ibidem colligitur ista : « Prædestinatio est præordinatio alicujus ad gloriam. »

Ibidem ex verbis Augustini colligitur ista : « Prædestinatio est propositum miserendi. »

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XL, Art. 1, 2 et 3. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

Ibidem a Magistro ponitur ista : « Prædestinatio est præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro. »

Et de omnibus his quæritur.

1. Secundum primam enim, prædestinatio ponitur in genere scientiæ : et sic prædestinatio scientia est.

2. Adhuc, Augustini definitio est, quod « prædestinatio est præscientia beneficiorum Dei : » ergo prædestinatio quædam scientia est.

In contrrium hujus est, quod

1. « Prædestinatio est præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro : » præparatio autem potentiæ est : ergo prædestinatio quædam potentia est, et non quædam scientia.

2. Adhuc, Prædestinatio est causa salutis prædestinatorum : causa autem in genere potentiæ est : ergo quædam potentia est, et non quædam scientia.

3, In contrarium hujus est quod alia dicit definitio, quod « prædestinatio est propositum miserendi : » omne autem propositum voluntatis est : prædestinatio ergo quædam voluntas est, et non scientia, vel potentia.

4. Adhuc. Non prædestinavit Deus nisi eos quos prævidit et voluit esse salvandos : et sic videtur, quod prædestinatio sit prævisio quædam et voluntas quædam.

Quæst. 1. Et secundum hoc quæritur, Utrum prædestinatio sit æterna, vel temporalis [1] ?

Dicitur enim, ad Roman. viii, 29 et 30 : *Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui,... hos et vocavit : et quos vocavit, hos et justificavit : quos autem justificavit, illos et glorificavit.* Si ergo prædestinatio connotat effectus tales in creatura, et illi temporales sunt, videtur quod ex tempore Deo conveniat, sicut creator et dominus.

Sed in contrarium hujus est, quod præparatio Dei ab æterno est. Similiter electio. Ad Ephes. i, 4 : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Similiter dilectio ab æterno est. Deuter. xxxiii, 3 : *Dilexit populos omnes, omnes sancti in manu illius sunt.* Et hæc sunt in prædestinatione. Ergo prædestinatio est æterna, et non temporalis.

Ulterius quæritur, Quæ sit perfectior aliis ?

Videtur de illa definitione : « Prædestinatio est præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro. » Artifex enim quantumcumque perfectus in scientia et voluntate ædificandi et potentia operandi, non dicitur præparare domum, nisi componat materiam et disponat et ordinet eam, et etiam aream in qua ponenda est domus. Ergo a simili non dicitur Deus præparare gratiam et gloriam, nisi disponat et ordinet eam et in se et in eo cui danda est. Hæc non sunt ab æterno. Ergo videtur, quod præparatio gratiæ non possit esse ab æterno, et per consequens nec prædestinatio.

Ulterius quæritur, Cum multi sint actus prædestinationis, scilicet præparatio, electio, dilectio, vocatio, justificatio, magnificatio, penes quæ accepta in prædestinatione et contenta accipiuntur isti actus?

Adhuc, Aristoteles in VII *Topicorum* : « Sicut unius rei unicum est esse, sic unica est definitio. »

Quæratur ergo, Penes quid accipiantur quatuor definitiones inductæ [2] ?

Solutio. Dicendum, quod in prædestinatione plura sunt. Est enim prædestinatio dicta ante destinatio. Et sic duo sunt in prædestinatione, antecessio scilicet, et prædestinatio. In prædestinatione

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XL, Art. 5. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XL, Art. 3. Tom. XXVI nostræ editionis.

oportet esse principium, medium, et finem. Et præparatio quidem est principium ex parte destinantis : gratia autem quæ præparatur, est quasi medium per quod destinatur : gloria quasi finis in quem destinatur sive dirigitur. Unde prædestinatio est in genere scientiæ practicæ, quæ est scientia operationis, sed non est in genere scientiæ contemplativæ. Et hæc dicitur *præscientia*. Est enim præscientia eorum quorum causa est Deus.

. Ad aliud dicendum, quod hoc concedendum est, sicut dicit Augustinus : est enim scientia practica.

t. 1. Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum quod ex quo destinatio est actus præscientiæ practicæ in eis qui bene usuri sunt gratia, tunc principium hujus destinationis oportet esse præparationem gratiæ, quæ præparatio actus est potentiæ exsequentis. Sed potentia per hoc non cadit in definitione prædestinationis, nisi oblique : et ideo per hoc non ponitur in genere potentiæ, sed potius in genere præscientiæ, quæ secundum rectum cadit in definitione ejus. Est enim prædestinatio præscientia operativa sive practica, præordinans et præparans gratiam, et gloriam ei qui bene usurus est gratia.

2. Ad aliud dicendum, quod est causa salutis sicut efficiens : et hoc competit scientiæ practicæ : quia dicit Commentator super II *primæ philosophiæ* : « Scientia practica est causa et non causata a rebus. »

3. Ad aliud dicendum, quod scientia practica sine voluntate non est et sine proposito. In talibus enim primum movens est voluntas, et dirigens est scientia, et exsequens est potentia impetum faciens ad opus, sive eliciens actus.

. Ad aliud concedendum est : quia et prævisio et voluntas est, ut dictum est.

Ad id quod ulterius quæritur, Utrum sit æterna, vel temporalis ? Ad quæst. 1.

Dicendum, quod in eo quod dicit antecessionem, dicit æternum : dicit enim antecessionem æternitatis ad tempus. Et cum præparatio sit actus præparantis, præparatio æterna est. Cum autem præparatum sit gratia et gloria, quæ non præparantur nisi amico et dilecto, dilectio etiam æterna est. Et cum per gratiam præparatam quis separetur et distinguatur a massa perditionis, et sic præoptetur illis qui non separantur, quod est electio, electio etiam æterna est. Dicit enim Damascenus, quod « eligere est diversis propositis unum aliis præoptare. » Unde si quis notare velit, quatuor notantur in prædestinatione, quorum primum est scire : et hoc est judicare de faciendo sive cognoscere. Secundum, eligere per quæ et qualiter fiat, quod est disponere. Tertium est velle facere, et impetum facere ad opus. Quartum est perficere et usque in finem perducere. Et secundum hoc in diversis ponitur generibus prædestinatio.

Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum quod prædestinatio æterna est, sed respectum ponit ad temporale, non ad temporale secundum quod est in actu, sed ad temporale secundum quod est in causa. Et hoc notat Apostolus quando dicit : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*[1] : et non dicit, in nobis. Ad object.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod secus est de artifice imperfecto, qui et ignorans est, et non potest in totum opus : illum enim oportet præparare materiam. Deus autem perfectus est in scientia operis sui, et potestatem habet in totum opus : unde præparatio sua consistit sufficienter in scientia ordinante et disponente, et perfecta voluntate faciendi et perficiendi, et non indiget quod præparet aliquid extra se. Ad quæst. 2

[1] Ad Ephes., I, 4.

Ad quæst. 3. AD ALIUD quod ulterius quæritur, dicendum quod actus illi sumuntur penes effectum prædestinationis, qui est gratia : hic enim potest accipi ut ordinans a malo, vel ut ordinans ad bonum. Primo modo est *vocatio*, quæ est gratia evocans et distinguens a massa perditionis. Secundo modo dupliciter accipitur, scilicet ut ordinans ad bonum gratiæ, et sic est *justificatio* : vel ut ordinans ad bonum gloriæ, et sic est *magnificatio*. *Dilectio* autem, ut paulo ante dictum est, effectum dicit voluntatis in eum cui præparatur gratia. *Electio* autem duo dicit : electus enim aliis præoptatur, et sic ab eis distinguitur : et sic effectus ejus est vocatio. Electus etiam assumitur ad id ad quod eligitur : et sic effectus ejus sunt justificatio : et hoc modo jam dilectus eligitur, priori autem modo non eligitur diligendus secundum rationem intelligentiæ.

Ad quæst 4. AD ULTIMUM ergo dicendum, quod penes quatuor quæ sunt in prædestinatione, quatuor diffinitiones accipiuntur quæ jam paulo ante dicta sunt. Penes hoc enim quod est cognoscere vel judicare, datur ista : « Prædestinatio est præscientia beneficiorum Dei. » Penes hoc quod est in prædestinatione eligere sive disponere, datur ista : « Prædestinatio est præordinatio alicujus ad gloriam. » Penes hoc quod est in ipsa voluntas faciendi, datur ista : « Prædestinatio est propositum miserendi. » Penes hoc quod est in ipsa destinatio in finem, datur ista : « Prædestinatio est præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro. » Et hoc ideo, quia prædestinatio est in genere scientiæ approbationis et practicæ : et ideo aliquando definitur ut scientia, et aliquando ut voluntas, quia approbatio voluntatis est : et aliquando ut actus, quia præparatio actus est super effectum determinatum : scientiæ enim duo sunt, cognoscere scilicet, et ordinare.

MEMBRUM II.

Cujus sit prædestinatio ?

Secundo quæritur, Cujus sit prædestinatio ?

Et hoc quæritur ratione ejus quod dicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XL, in hujus quæstionis solutione, ubi videtur dicere, quod prædestinatus potest esse non prædestinatus.

Videtur enim, quod sit tam existentium quam non existentium [1]. Prædestinatio enim est ab æterno : prædestinati non sunt ab æterno, quia creati sunt : ergo videtur, quod si prædestinati sunt, ab æterno non existentes prædestinati sunt.

IN CONTRARIUM hujus est quod dicit Magister super illud Apostoli, ad Roman. I, 4 : *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*. Destinatio ergo est ejus qui est.

ULTERIUS quæritur, Si prædestinatio sit omnium hominum tam bonorum quam malorum [2] ?

Et videtur, quod sic.

1. In prædestinatione enim non sunt nisi duo, scilicet præscientia, et voluntas præparandi gratiam. Præscientia respectu omnium est malorum et bonorum : voluntas etiam salutis respectu omnium est. I ad Timoth. II, 4 : *Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem sui nominis* [3] *venire*. Ergo videtur, quod prædestinatio sit omnium tam bonorum quam malorum.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XL, Art. 4. Tom. XXVI novæ editionis nostræ.

[2] Cf. ibidem. Dist. XL, Art. 8.

[3] Vulgata habet, *veritatis*.

2. Adhuc, Vocatio effectus prædestinationis est, ut jam habitum est : omnes autem sunt vocati : ergo videtur, quod omnes sunt prædestinati.

3. Adhuc, Divina bonitas, ut dicit Dionysius, expandit se æqualiter super omnes intellectuales vultus. Expansio autem ejus est præparatio gratiæ. Ergo videtur, quod omnibus æqualiter præparatur gratia.

ntra. In contrarium hujus est, quod non sunt prædestinati nisi salvandi : non omnes sunt salvandi : ergo non omnes prædestinati.

2. Ulterius quæritur, Si alii sint prædestinati quam electi ?

Et videtur, quod non,

1. Ut dicit Magister ex verbis Augustini in libro primo *Sententiarum*, distinct. XL : et inducit Augustinum in libro de *Correctione et gratia*, sic dicentem : « In Apocalypsi dicitur : *Tene quod habes, ne alius*[1] *accipiat coronam tuam*[2] *:* ubi sic dicit Augustinus[3] : « Si alius non accepturus est nisi iste perdiderit, certus est electorum numerus. » Ergo videtur, quod alii non sint prædestinati nisi electi.

2. Adhuc, Electio effectus prædestinationis est, et etiam secundum rationem intelligentiæ præcedit prædestinationem passivam : quia non destinatur in finem, nisi qui electus est : ergo prædestinatio non est nisi electorum.

a. In contrarium hujus est quod objicit 1. Magister in *Sententiis*, et nititur probare, quod numerus electorum possit augeri et minui sic : « Posset Deus non apponere gratiam quibus apponit, et posset subtrahere quibus non subtrahit : quod si faceret, utique damnarentur. Possent ergo damnari isti qui tamen salvabuntur : posset itaque minui electorum numerus[4]. »

2. Adhuc, Ibidem, Magister : « Posset apponi gratia quibus non apponitur, per quam salvarentur. Possent ergo salvari habita gratia, qui tamen sine ea damnabuntur : posset itaque augeri numerus electorum[5]. » Sed augeri non potest, nisi de non electo fiat electus et prædestinatus. Ergo prædestinatio non est electorum tantum, sed etiam non electorum.

3. Hoc etiam videtur dicere Glossa Lucæ, v, 6, super illud : *Rumpebatur rete eorum.* Glossa, « Non tot intrant de Judæis, quot sunt prædestinati. »

4. Adhuc, Deuter. i, 11, super illud : *Addat Dominus ad hunc numerum multa milia,* Glossa : « Ad hunc numerum definitum in præscientia Dei, quæ novit quæ sunt ejus. »

5. Adhuc, Job, xxxiv, 24, super illud : *Conteret multos, et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis.* Gregorius : « Locum vitæ aliis cadentibus alii sortiuntur. » Ergo videtur, quod et prædestinatus cadere potest a numero prædestinatorum , et non prædestinatus subintrare.

In contrarium hujus est quod sequitur ad hoc : quia scientia Dei variaretur : quia prædestinatio præscientia est. Sed contra

Ulterius quæritur, Utrum prædestinatio sit Angelorum, vel hominum tantum ? Quæst. 3.

Et videtur, quod sic.

1. Angelus enim accepit gratiam et gloriam ex tempore, quam non potuit accipere nisi ab æterno a Deo paratam, et sic habuit præparationem gloriæ et gratiæ.

2. Si quis dicat, quod non accepit gratiam ante gloriam, et sic non accepit gratiam in præsenti, et gloriam in futuro : hoc non videtur impedire : hoc enim accidit prædestinationi ex parte præ-

[1] Vulgata habet, *ut nemo.*

[2] Apocal. iii, 11.

[3] S. Augustinus, Lib. de Correctione et gratia, cap. 13.

[4] I Sententiarum, Dist. XL, cap. B, § 2.

[5] Ibidem.

destinati : accidens autem non mutat substantiam : substantia enim prædestinationis est præparatio gratiæ et gloriæ : et hæc est in Angelo sicut in homine.

3. Si quis dicat, quod prædestinatio est propositum miserendi, et in Angelo non est miseria, et ita nec miseratio : hoc nihil est : quia dissimilitudinis habitus, ut dicit Dionysius, in sola privatione consistit, et purgatur illuminatione divina tamquam miseria : unde ipsos non habere gratiam et gloriam, miseria fuit quam sublevavit miserendi propositum.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod prædestinatio est ejus qui est in causa, quæ Deus est, et in prævisione ejus : et hoc est secundum quid esse, simpliciter autem non esse. Ad hoc enim quod prædestinentur, sufficit sic esse. Opus enim Dei in beneficio gratiæ principale est, et prævenit non opus hominis tantum, sed etiam hominis esse, determinando hominem ad gratiam et ad gloriam.

Ad object. Ad dictum Magistri quod in contrarium adducitur, dicendum quod loquitur de prædestinatione Christi, qui in persona ab æterno est, licet humanam naturam assumpsit ex tempore. Et ideo dicit, quod prædestinatur qui est. Sic autem non est de aliis Sanctis, qui nec in persona, nec in natura ab æterno sunt, nisi secundum esse quod habent in causa et prævisione, quod est esse ideale et secundum quid.

Ad quæst. 1 Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod prædestinatio non est omnium, sed eorum qui finaliter futuri sunt tantum.

Ad 1. Ad primum quod objicitur, dicendum quod prædestinatio non ponit simpliciter præscientiam, secundum quod præscientia est simplex prævisio tantum, sed ponit præscientiam cum approbatione prævisi et causalitate : et talis præscientia non est respectu omnium, sed bonorum tantum.

Et ad hoc quod objicitur de voluntate, dicendum quod duplex est voluntas, ut dicit Damascenus tractans idem verbum Apostoli[1], scilicet antecedens, et consequens. Antecedens est, quæ simpliciter vult, nihil supponens ex quo velit quod vult. Consequens est, quæ supponit ex aliquo quod vult. Et hæc voluntas a quibusdam dicitur ordinata, antecedens autem absoluta. Antecedente ergo voluntate, sive absoluta, vult Deus omnes homines salvos fieri : et hæc est voluntas signi illius quod dicitur operatio. Signum enim hujus voluntatis est, quod fecit hominem rationalem, qui sciret eligere bonum et reprobare malum : hoc enim non fecisset, nisi vellet eum salvari. Consequente autem voluntate quæ est ex opere nostro, sive ordinata, bonos vult salvari, et malos condemnari. Et hoc est quod dicitur, ad Roman. IX, 15 : *Miserebor cujus misereor, et misericordiam præstabo cujus miserebor.* Exod. XXXIII, 19 : *Miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mihi placuerit.* Et hæc est voluntas quæ ponitur in definitione prædestinationis : hac enim voluntate non vult salvare nisi bonos finaliter : quia in illis solis sibi complacuit. Psal. CXLVI, 11 : *Beneplacitum est Domino super timentes eum, et in eis qui sperant super misericordia ejus.*

Ad aliud dicendum, quod duplex est vocatio, scilicet vocatio exterior, et vocatio interior. Vocatione exteriori omnes vocati sunt. Matth. XX, 16 : *Multi sunt vocati.* Vocatio interior est, qua homo per gratiam separatur a massa perditionis, sive a multitudine perditorum, et assumitur in conformitatem et beneplacitum divinum. Et hæc est effectus prædestinationis, et non prima.

Ad aliud dicendum, quod omnibus

[1] I ad Timoth. II, 14.

æqualiter porrigitur gratia, quantum est ex parte Dei : sed non omnes æqualiter adsunt gratiæ porrectæ. Ad Hebr. XII, 15 : *Contemplantes ne quis desit gratiæ Dei.* Voluntas autem salutis, quæ consequens est ex opere nostro, non est nisi respectu eorum qui gratiæ appositæ finaliter obediunt, et finaliter adsunt.

ect. Id quod in contrarium objicitur, procedit.

t. 2. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod certus est numerus electorum, nec augeri, nec minui potest : scit enim Deus qui et quot salvandi sunt, et ita scit numerum quo numerantur, et numerum numeratum electorum.

ct. Ad id quod objicit Magister, ipsemet solvit, et dicit, quod potest Deus quod potuit : et sicut potuit istos facere prædestinatos ad salutem, et potuit non facere prædestinatos, ita potest adhuc. Unde potest adhuc facere, quod isti non prædestinati fuissent. Quod tamen de factis hominum non conceditur : quia quod in factis hominum factum vel dictum est, non potest non factum vel non dictum esse : quia potentia hominis non se extendit ad præteritum : sed potentia Dei æqualis est in omni præterito, et in omni præsenti, et in omni futuro : unde sicut potest facere in præsenti, quod non sit quod est, et in futuro quod futurum non sit quod futurum est : ita potest facere quod non sit præteritum quod præteritum est.

Sed quia hæc solutio extorta videtur, eo quod omne dictum de præterito verum est necessarium, dicendum sicut in quæstione de *præscientia* dictum est, quod prædestinatum esse, et apponendam esse gratiam, ut relativa sunt, quæ posita se ponunt, et perempta se perimunt. Unde qui ponit non apponendam esse gratiam, ponit non esse prædestinatum : et qui ponit apponendam esse gratiam finalem, ponit prædestinatum esse : et hæc duo impossibile est simul esse vera, habere gratiam finalem, et non esse prædestinatum : et similiter ista, esse prædestinatum, et non habere gratiam finalem. Divisim autem vera possunt esse, ut hunc esse prædestinatum, et hunc posse non habere gratiam finalem : et similiter ista, hunc non esse prædestinatum, et hunc posse habere gratiam finalem. Sed tamen quia Deus scit omne quod futurum est, et quo se quilibet finaliter divertat, necesse est, quod apud Deum certus sit numerus electorum tam numeratus quam numerans.

Et per hoc patet solutio ad sequens.

Ad aliud quod dicit Glossa Lucæ, v, 6, dicendum, quod illa Glossa sic intelligitur, quod non tot intrant de Judæis in primo adventu, quot sunt prædestinati, intrabunt tamen in secundo. Ad object. 3

Ad aliud dicendum, quod illud similiter intelligitur. Numerus enim intelligitur quoad præsentem gratiam, cui numero semper aliquid addibile est, licet etiam ille præfinitus sit in præscientia Dei : unde numero prædestinatorum nihil augetur, sed numero eorum qui præsenter habent gratiam. Ad object. 4

Ad aliud dicendum, quod etiam Gregorius loquitur de appositione gratiæ in præsenti, et non de prædestinatione : præsens enim gratia locus vitæ est quantum est de se. Ad object. 5.

Ad id quod in contrarium adducitur, procedit : sed ex suppositione falsi concludit falsum.

Ad id quod ulterius quæritur, Utrum prædestinatio sit Angelorum ? sine præjudicio videtur dicendum, quod sic : quia non potuerunt accipere gratiam nisi ab æterno sibi præparatam, nec acceperunt gratiam nisi ad gloriam ordinatam, et sic acceperunt eam secundum ordinem naturæ ad minus antecedenter ad gloriam, etsi tempore simul acceperunt gratiam et gloriam : sicut Augustinus distinguit opera sex dierum, quæ etsi simul tempore facta sint, tamen ordine naturæ distinguuntur in sex dies. Ad quæst. 3. Ad 1.

Dicunt tamen quidam, quod secuncum quod prædestinatio definitur præscientia beneficiorum Dei, ut dicit Augustinus, sic prædestinati sunt Angeli. Secundum autem quod definitur præparatio gratiæ in præsenti et gloriæ in futuro, non plenam habent rationem prædestinationis.

Ad 2. Ad sequens patet solutio per dicta.

Ad 3. Ad ultimum dicendum, quod in eo judicio hoc procedit : omnis enim defectus in genere miseriæ est, quem non sublevat nisi misericordia.

MEMBRUM III.

Utrum prædestinatio sit causa ejus cujus est?

Tertio quæritur, Si prædestinatio sit causa ejus cujus est?

Et circa hoc quæruntur duo, scilicet utrum habeat causam meritoriam ex parte nostra?

Et secundo, Si est causa necessaria sui effectus?

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

Utrum prædestinatio habeat causam meritoriam ex parte nostra[1] *?*

Primam harum quæstionum disputat Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLI, per totum.

Et videtur, quod causam habeat ex parte prædestinati.

1. Augustinus super illud Malachiæ, I, 2 et 3 : *Dilexi Jacob, Esau autem odio habui :* « Cui vult, inquit, miseretur, et quem vult indurat : sed hæc voluntas Dei injusta esse non potest : venit enim de occultissimis meritis : quia et ipsi peccatores cum propter generale peccatum unam massam fecerunt, tamen nonnulla inter eos diversitas est. Præcedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione. Et item præcedit in aliis peccatoribus, quo digni sunt obtusione[2]. » Ex hoc accipitur, quod aliquod prævenit prædestinationis gratiam, propter quod apponitur gratia : et sic prædestinatio habet causam ex parte prædestinati.

2. Adhuc, Ex opposito se habent reprobatio et prædestinatio. Reprobatio est ex meritis. Ergo et prædestinatio. Probatio mediæ. Ad Roman. IX, 13, super illud : *Esau odio habui*, Glossa : « Esau, subtracta gratia, juste reprobatus est. » Sed subtractio gratiæ est ex meritis. Ergo reprobatio est ex meritis. Probatio, quod subtractio gratiæ est ex meritis. I *Sententiarum*, distinct. XLI, cap. *Ex his aperte*, sic dicitur : « Obduratio non est sine merito. »

3. Adhuc, Ad Roman. IX, 14 : *Numquid iniquitas apud Deum?* Glossa, « Esau per justitiam reprobatus est : » et si per justitiam, ergo per merita : ergo per oppositum prædestinatio est ex meritis.

4. Adhuc, Ad Roman. IX, 15, super illud : *Miserebor cujus misereor.* Glossa Ambrosii :« Dabo illi gratiam quem scio ad me toto corde post errorem reversurum : et hoc est dare cui dandum est. » Ex hoc accipitur, quod propter futurum meritum datur misericordia et prædestinatio.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLI, Art. 2 et 3. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 68.

ira. In contrarium hujus est,

1. Quod inducit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLI, ex verbis Augustini in libro ad Sixtum, ubi sic dicit Augustinus : « Nullum est misericordiæ meritum, ne gratia evacuetur si non gratis donatur, sed meritis redditur[1]. »

2. Adhuc, Augustinus contra Julianum : « Miseretur Deus secundum gratiam quæ gratis datur, obdurat autem secundum judicium quod meritis redditur . »

i. Ulterius hic quæritur, Utrum prædestinatio habeat causam meritoriam in præscientia Dei prævisam? hoc enim disputat Magister in I *Sententiarum*, distinct. XLI, cap. *Opinati sunt quidam.*

Videtur enim, quod sic.

1. Dicit enim in illo capite quod « elegit Jacob quem talem scivit futurum qui in eum crederet, et ei serviret. »

2. Adhuc, Augustinus et Aristoteles in *Topicis*, « Voluntas ex ratione est. » Et Joannes Damascenus : « Voluntas est rationabilis appetitus. » Si ergo prædestinatio propositum miserendi est, et sic voluntas, videtur quod rationabilis sit. Ratio autem esse non potest nisi sciat bene usurum gratia eum cui præparat gratiam. Ergo præscientia meritorum futurorum ratio est, et causa præparationis gratiæ : ergo prædestinationis.

3. Adhuc, Ad Roman. VIII, 29 et 30 : *Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui..., hos et vocavit.* Ex ipso modo loquendi videtur innuere Apostolus, quod præscientia conformitatis ad imaginem Filii sit causa et ratio vocationis : ergo est causa et ratio præparationis gratiæ : quia non vocatur aliquis nisi gratia sibi præparetur.

Ulterius quæritur, Utrum aliena merita possint esse causa prædestinationis? Quæst. 2.

Et videtur, quod sic.

1. Unus alii meretur primam gratiam, ut Stephanus Paulo : et si meretur ei primam gratiam, eadem ratione potest ei mereri perseverantiam finalem in gratia. Sed qui habet gratiam cum perseverantia finali, est prædestinatus. Ergo unus alteri meretur prædestinationem.

2. Adhuc, Ambrosius : « Prædestinatio juvatur orationibus Sanctorum. » Si autem juvatur, eadem ratione impetratur.

3. Adhuc, Gregorius : « In Isaac facta est promissio : sed Sanctorum precibus adjuvanda est præfinitio Dei[3] : » Præfinitio autem prædestinatio est. Ergo ut prius.

4. Adhuc Augustinus in libro de *Bono perseverantiæ* : « Si qui nondum vocati sunt, pro illis ut vocentur oremus : fortasse enim ita prædestinati sunt, ut nostris orationibus concedantur[4]. »

5. Adhuc, Optimus et prudens dispensator nulli umquam aliquid dat quem scit male usurum, sed cui dat ideo dat, vel quia meruit, vel quia scit quod merebitur in futurum, vel dat propter intercessionem aliorum et meritum. Sed Deus optimus dispensator est, ut dicitur, Matth. XXV, 14 et seq. Ergo qui præparat gratiam et dat, vel meruit apud eum, vel scit quod merebitur bene utendo gratia, vel præparat ei ex intercessione Sanctorum.

Contra omnia hæc est, Sed contra.

1. Inevitabilis argumentatio Magistri in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLI, cap. *Ex his aperte.* Ubi dicit, quod si gratiæ sunt aliqua merita, evacuatur nomen gratiæ : tunc enim non gratis datur, sed meritis redditur. Essentialis enim definitio gratiæ est, quia gratis datur. Et tandem arguit sic : « Cum ergo

[1] S. Augustinus, Epist. 105.

[2] Idem, Lib. I ad Simplicianum.

[3] S. Gregorius, Lib. I Dialogorum, cap. 8. Cf. Genes. XXI et XXII.

[4] S. Augustinus, Lib. de Bono perseverantiæ, cap. 22.

gratiæ quæ apponitur homini in justificatione nulla sint merita, multo minus et ipsius prædestinationis, qua ab æterno elegit Deus quos voluit, aliqua possunt existere merita. »

2. Adhuc, Merita sive propria, sive aliena, sive præterita, sive præsentia, sive futura, temporalia sunt. Prædestinatio autem est æterna, ad minus quantum ad actum præparationis. Si ergo merita essent causa prædestinationis, temporale esset causa æterni, quod est valde inconveniens.

Solutio. SOLUTIO. Catholica fides est, quod prædestinationis in prædestinante nulla sit causa nec ratio bona, nisi sua voluntas et dilectio, qua scilicet prædestinatos dilexit ante mundi constitutionem et elegit : qui licet non essent in natura, tamen præsentiæ suæ numquam defuerunt ab æterno in prævisione et in scriptione in libro vitæ.

Adhuc Catholica fides est, quod nullum meritum prævenit gratiam : quia aliter gratia non esset gratia. I Joan. IV, 10 : *In hoc est charitas, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam prior ipse dilexit nos*, etc. In hoc enim dono quod est dilectio, gratiam dat ex gratuita sua dilectione. Prædestinatio autem ex parte prædestinati, hoc est, per respectum ad prædestinatum, tres habet actus, scilicet gratiæ præparationem, qui æternus est actus, et ideo nullam in tempore potest habere causam, licet sit respectu ejus qui est in tempore. Secundus actus est appositio gratiæ, qui actus in tempore est et tempore mensuratur, et non potest habere causam : potest tamen habere rationem ut rationabilis esse videatur : et hæc ratio non est antecedens, sed concomitans. Unde hæc ratio potest esse scientia meritorum : quia scilicet dat illi quem scit bene gratia usurum : quod, sicut dicit Ambrosius, est dare cui dandum est. Tertius actus est collatio gloriæ in futuro : et hic actus potest habere et causam meritoriam, et rationem et in meritis propriis et in alienis.

Et per hanc distinctionem fere patet solutio ad omnia inducta.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod « venit de occultissimis meritis, » præpositio, *de*, potest dicere causam, et sic falsa locutio est : vel potest dicere concomitantiam et rationem ad actum appositionis gratiæ, et sic verum est, et in hoc sensu exponit verba Augustini Magister in illo capite : *His tamen*. Ubi dicit sic, quod « hoc dixit Augustinus, non quia aliquis prædestinetur pro meritis, vel justificationis gratiam mereatur, sed quia aliqui non adeo mali sunt, ut mereantur gratiam sibi non impertiri. Nullus enim Dei gratiam mereri potest, per quam justificatur : potest tamen mereri ut non apponatur, ut penitus abjiciatur, hoc est, ut magis et magis elongetur. »

AD ALIUD dicendum, quod reprobatio quantum ad actum reprobantis primum non est ex meritis, nisi *ex* notet concomitantiam.

AD ALIUD dicendum, quod subtractio gratiæ non est causa reprobationis, nisi præpositio *ex* notet concomitantiam.

AD ALIUD dicendum, quod in ipso modo loquendi notat Ambrosius concomitantiam, et non causam : unde dicit, « Dabo illi quem scio : » et non dicit, Dabo illi, quia scio.

ID QUOD in contrarium adducitur, concedendum est.

AD ALIUD dicendum, quod obduratio quantum ad primum actum abjectionis sive reprobationis non habet causam vel rationem, sed quantum ad actum subtractionis gratiæ, rationem habet.

AD ID quod ulterius quæritur, dicendum quod merita in præscientia Dei non sunt causa prædestinationis : principale enim significatum prædestinationis est præparatio gratiæ : et illa causam habere non potest, nisi voluntatem Dei. Tamen quia præscientia meritorum secundum rationem intelligentiæ informat voluntatem præparantem gratiam, eo quod (sic-

ut dicit Augustinus) voluntas ex ratione est, non video quod prohibeat, quin præscientia meritorum ratio sit.

1. Ad objectum dicendum, quod cum dicitur, quia talem elegit qui in eum crederet : si *quia* dicit causam, falsum est : si rationem, concedi potest.

2. Ad aliud dicendum, quod præscientia meritorum ratio potest esse voluntatis, et non causa.

3. Ad aliud dicendum, quod conformitas imaginis ratio potest esse, causa nullo modo. Bona enim voluntas Dei nullo prævenitur ut causa : sequeretur enim statim, quod gratia non esset gratia, ut paulo ante habitum est : unde etiam aliquando dedit gratiam ei quem scivit male usurum, sicut Judæ.

est. 2. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod aliena merita non possunt esse causa prædestinationis : eo quod nihil potest esse antecedens ad illam, cum sit æterna. Sed quantum ad effectum prædestinationis qui est gratiæ collatio, qui aliquando dicitur prædestinatio, ut dicit Magister in primo libro *Sententiarum*, distinctione XL, possunt cooperari merita et orationes Sanctorum. Et ad hoc referendum est quod inductum est de auctoritatibus sanctorum Gregorii et Augustini.

Ad id quod primo objicitur, dicendum quod non sequitur, si meretur ei gratiam primam, ergo prædestinationem : quia collatio primæ gratiæ effectus est prædestinationis, et effectus temporalis : et ideo præveniri potest aliquo a nobis quod est ut causa coadjuvans quod gratiæ apponitur. Præparatio autem gratiæ, quam principaliter significat prædestinatio, æterna est : et ideo a nullo præveniri potest.

3. Per hoc patet solutio ad dictum beati Gregorii et beati Ambrosii.

Ad dictum Augustini dicendum, quod nullo modo conditionalis est prædestinatio Dei : unde nullum ita prædestinat, quod prædestinatus sit orationibus Sanctorum. Sed vocatio quæ temporalis est, quando per præparationem gratiæ aliquis separatur a massa perditionis, juvatur orationibus Sanctorum. Et hoc intendit Augustinus quando dicit : « Oremus ut vocetur qui vocatus non est : quia forsitan ita prædestinatus est, ut vocetur orationibus nostris. » Et non dicit, ut prædestinatus sit orationibus nostris.

Ad aliud dicendum, quod Deus dispensator optimus est et prudens, tamen aliquando dat gratiam ei quem scit male usurum : et hoc propter aliquam utilitatem quam inde elicit, sicut proditione Judæ usus est ad redemptionem humani generis. Sed non esset bonus dispensator, si nulla utilitate considerata daret ei gratiam qui male usurus est. Similiter dat etiam ad intercessionem Sanctorum, sed hoc est quoad effectum prædestinationis temporalem, qui est collatio gratiæ, et non quantum ad præparationem gratiæ, quæ est æterna, quæ principaliter importatur in significatione nominis *prædestinationis*. Ad 5.

Illa duo quæ adducuntur in contrarium, simpliciter concedenda sunt. Ad object. 1 et 2.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

Utrum prædestinatio sit causa necessaria sui effectus[1] *?*

Secundo quæritur, Utrum prædestinatio sit causa sui effectus ?

Et videtur, quod sic.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XL, Art. 22. Tom. XXVI hujusce novæ editionis nostræ.

1. Augustinus enim dicit, quod prædestinatio multis fuit causa salutis.

2. Adhuc, Ad Roman. VIII, 29, super illud : « *Quos præscivit, et prædestinavit*, Glossa : « Prædestinatio est causa, cujus effectus est gratia. »

3. Si autem est causa : aut est causa necessaria, aut causa contingens. Si est causa contingens : tunc impediri potest ejus effectus, quod falsum est. Si est causa necessaria : tunc posita causa ponitur effectus : sed prædestinatio est ab æterno : ergo effectus ejus est ab æterno : quod falsum est : quia effectus ejus sunt appositio gratiæ et collatio gloriæ, quæ non sunt ab æterno.

4. Adhuc, Aut ponit aliquid in prædestinato, aut nihil [1]. Quod nihil ponat, videtur : quia prædestinatio est non entis : in non ente autem nihil potest poni.

5. Adhuc, Augustinus in libro de *Fide ad Petrum* : « Nisi esses, non prædestinareris. » Ex hoc sequitur idem quod prius.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus objiciunt quidam,

1. Quod dicitur, Joan. I, 47, super illud : *Vidit Jesus Nathanael*. Ibi Glossa Augustini : « Melius fuit Nathanael cognoscere utramque naturam in Christo, quam esse prædestinatum. » Et arguitur sic : Si melius, ergo aliquid bonum est prædestinatio in prædestino : quia nisi esset bonum, aliud non esset melius.

2. Adhuc, Prædestinatio non esset multis causa standi, nisi aliquid poneret in eis secundum effectum. Dicit autem Augustinus, quod « prædestinatio multis fuit causa standi. » Ergo prædestinatio aliquid ponit in prædestinatis secundum effectum.

3. Adhuc, Lucæ, x, 20 : *Gaudete quod nomina vestra scripta sunt in cœlis*. Non scribuntur autem nisi per prædestinationem. Ergo dicit gaudendum esse de prædestinatione. Dicit autem Augustinus super epistolam ad Romanos, quod « gaudium est diffusio animi in conceptu boni. » Ergo aliquod bonum est in prædestinato causatum a prædestinatione, de quo dicit esse gaudendum.

Quæst. ULTERIUS quæritur, Si prædestinatio causa necessaria est, tunc videtur, quod necessario ponat suum effectum : et sic videtur sequi, iste est prædestinatus, ergo de necessitate salvabitur : et similiter, iste est prædestinatus, ergo non potest damnari.

Ad hoc respondet Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XL, cap. *Quibus respondemus*, quod istæ locutiones distinguendæ sunt ex compositione, et divisione. Alia namque fit intelligentia si per conjunctionem hæc accipiantur dicta, atque alia si per disjunctionem. Si enim cum dicis, prædestinatus non potest damnari, intelligis ita, id est, non potest esse ut prædestinatus sit et damnetur, verum dicis : quia conjunctum intelligis : falsum autem si disjunctum, ut dicas justum non posse damnari quem dico esse prædestinatum : potuit enim non esse prædestinatus, et ita damnaretur.

Sed contra. CONTRA hanc etiam responsionem objicit Magister, et ostendit

1. Quod in sensu compositionis est falsa : tunc enim sensus est, quod utrumque istorum simul esse non potest, scilicet quod iste prædestinatus sit et damnetur. Sed alterum istorum non potest non esse, scilicet quin iste sit prædestinatus : ab æterno enim prædestinatus est, et non potest non esse prædestinatus. Cum igitur impossibile sit simul utrumque esse, et impossibile sit alterum non esse, scilicet quin sit prædestinatus, sequitur necessario, quod impossibile sit quod damnetur, et quod necessarium sit quod salvetur. Et dicit Magister, quod in hujus quæstionis solutione magis vellet alium audire, quam per se aliquid dicere. Tamen tandem sic solvit Magister, dicens quod sicut ab æterno Deus potuit non prædestinare, ita

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XL, Art. 4. Tom. XXVI.

potest modo eum Deus non prædestinasse ab æterno, et ita potest iste non fuisse prædestinatus : et si non fuisset prædestinatus, nec modo esset prædestinatus : et si modo non esset prædestinatus, posset damnari : ergo prædestinatus ab æterno potest modo non esse prædestinatus, et potest damnari.

Et si objicitur, quod istum prædestinatum esse est verum de præterito : ergo necessarium est : et si necessarium, ergo immobile. Respondet, quod hoc verum est in factis hominum vel dictis : hæc enim de præterito vera sunt necessaria. Et hujus causa est, quia veritatem et necessitatem trahunt a re ipsa. Sed in præscientia et prædestinatione Dei non est ita : quia præscientia et prædestinatio idem sunt cum potentia Dei, quæ immutabilis est, nullique innititur nisi sibi : unde sicut ab æterno potuit eum non prædestinare, ita nunc eadem potentia potest eum non prædestinasse : et ita potest facere ut modo non prædestinatus sit ab æterno : et sic videtur Magister evadere hanc quæstionem. Sed hoc frivolum esse videtur : non enim quæritur hic quid de potentia Deus absoluta possit facere, illa enim infinita est : sed quid de potentia ordinata et disposita fecerit per dilectionem et electionem æternam. Et quæritur, quid in isto prædestinato factum sit, et quid in ipso fieri possit ? Quod enim a potentia disposita et ordinata per sapientiam, et determinata per voluntatem ad actum factum est, impossibile est non factum esse : et ideo impertinens et irrationabilis videtur talis responsio.

2. Adhuc, Syllogistica videtur esse oratio : omne prædestinatum necesse est salvari : iste est prædestinatus : ergo istum necesse est salvari.

3. Adhuc, Omnem salvandum necesse est salvari : omnis prædestinatus est salvandus : ergo omnem prædestinatum necesse est salvari.

4. Adhuc, Falso et impossibili posito, quod accidit est falsum et impossibile. Si ergo possibile est, quod prædestinatus damnetur, ponatur, tunc istæ duæ erunt simul veræ, iste damnabitur, et iste fuit et est prædestinatus. Hoc autem falsum est : et dicitur in illo capite libri primi *Sententiarum*, distinct. XL : « Quibus respondemus, quod istæ duæ non possunt simul esse veræ. » Ergo adhuc relinquitur, quod inducta responsio nihil est : quia data tali responsione, remanet eadem difficultas quæ prius.

Solutio.

Solutio. Concedendum est, quod prædestinatio est causa salutis, et etiam inter omnes causas principalior : quia prædestinatio principali significato dicit præparationem Dei æternam ad salutem, et nemo consequitur salutem, nisi præparatione Dei æterna. Ad Titum, III, 5 : *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.*

Ad 1. et 2.

Et ideo concedendum est quod dicit Augustinus, et quod dicit Glossa ad Romanos, VIII, 29. Et hoc dicitur in libro primo *Sententiarum*, distinctione XL, cap. *Sicut enim prædestinationis effectus est illa gratia.*

Ad 3.

Ad hoc quod quæritur, Utrum sit causa contingens, vel necessaria ?

Dicendum, quod ex parte causantis causa necessaria est : quia ab æterno et immobilis est. Sed tamen non sequitur, quod posita causa ponatur effectus. Hoc enim tripliciter potest impediri, scilicet si causa libera sit et dominus sui actus : tunc enim quamvis immobilis sit, et immutabilis, et æterna, potest agere et non agere pro libertate sua. Et talis causa est propositum divinæ voluntatis. Secundo, si idem quod agat, deficiat, et non sit : et sic est hic : quia enim prædestinati secundum esse naturale non sunt ab æterno, ideo non potuit eis conferri gratia et gloria ab æterno, quamvis præparata sit eis ab æterno. Tertio, si dependeat a futuro, per cujus operationem in contrarium effectus

impediri possit, sicut in proposito. Licet enim prædestinatio præparet isti gratiam et gloriam, tamen quia iste liberi arbitrii erit, et potest ponere obstaculum Spiritui sancto et operationi divinæ, potest impedire ne conferatur ei gratia et gloria. Quod si fecerit, hoc ipsum præscivit Deus, qui antequam fiant singula, præscit ea : et ideo sequitur talem non prædestinatum fuisse. Et hoc est quod dicitur, Eccli. XXIII, 29 : *Domino enim Deo antequam crearentur omnia sunt agnita : sic et post perfectum respicit omnia.* Psal. XXXII, 15 : *Qui finxit sigillatim corda eorum : qui intelligit omnia opera eorum.*

Ad 4. AD ALIUD dicendum, quod prædestinatio in quantum est præparatio æterna, nihil ponit in prædestinato, sicut probatum est : quia est respectu non entis, et in non ente nihil poni potest secundum actum. Sed quia, ut dicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XL : « Prædestinatio dicitur aliquando prædestinationis effectus, qui est appositio gratiæ, qui non est nisi respectu entis, sic dicta prædestinatio multum ponit in prædestinato. »

Ad 5. AD DICTUM Augustini dicendum, quod Augustini verbum intelligitur de principali significato prædestinationis. Et ratio dicti est, quia prædestinatio est ante destinatio, et præpositio, *præ*, notat antecessionem æternitatis ad tempus : esse autem creaturæ temporale est : et ideo quod est, prædestinari non potest, nisi antequam sit, quamvis id quod est, prædestinari possit.

Ad object. 1. AD ID quod objicitur in contrarium, dicendum quod *bonum* dicitur multis modis, scilicet absolute, sicut bonum honestum : et respective, sicut utile. Et hoc modo concedi potest, quod bonum fuit Nathanael esse prædestinatum, et melius in eadem ratione boni utilis, fuit ei cognoscere utramque naturam in Christo : quia illa gratuita cognitio non fuit nisi gratiæ præsentis, prædestinatio autem respectu gratiæ futuræ : et tunc gratia præsens aliquid ponit simpliciter, præparatio autem futuræ est respectu ejus quod simpliciter non est, et est secundum quin tantum : et sic potest esse comparatione in forma utilis secundum quod utrumque ut utile refertur ad salutem.

Sunt tamen qui hoc aliter solvunt. Antiqui enim, scillicet Præpositivus et Gulielmus Altisiodorensis dicunt, quod abusiva est comparatio. Alii autem innituntur Glossæ Joannis, I, 47, quæ sic dicit : « Majus est cœlum aperiri, et utramque naturam in eo per Angelos cognoscere, quam visos, id est, præscitos esse dum essent sub umbra mortis. Si enim ibi remanerent, quid profuisset ibi videri ? Et sic non fit comparatio inter prædestinatum esse, et utramque naturam cognoscere in Christo : sed fit comparatio inter prævisos esse in dulcedine peccati : quia visio illa ad nihil utilis esset : quia omnes peccatores a Deo videntur, etiam quando sunt sub umbra mortis peccati. » Alii dicunt, quod fit comparatio inter Sanctos Veteris et Novi Testamenti, et dicunt, quod Sancti Novi Testamenti digniores sunt habiti, qui Angelis, hoc est, prædicatoribus nuntiantibus secundum veritatem utramque naturam in Christo cognoscunt, quam Sancti Veteris Testamenti, qui non cognoscunt nisi in umbra et figura. Et hoc dicunt sensisse Augustinum, quando dixit : « Majus est, » et non dixit, melius est.

AD ALIUD dicendum, quod cum dicit Augustinus, quod prædestinatio fuit multis causa standi, accipitur causa secundum habitum, et non secundum actum. Habitus autem est, ut dicit Augustinus in libro de *Bono conjugali*, quo quis aliquid agit cum tempus fuerit. Unde causa habitualis nihil secundum actum ponit in causato, sed ponet cum tempus fuerit. Ad obj

AD ALIUD dicendum, quod illa objectio non valet : quia gaudium est diffusio animi, non in conceptu boni futuri : bonum Ad ob

autem futurum non ponitur secundum actum, sed ponitur in futuritione tantum.

quæst. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod prædestinatio causa necessaria est salutis, et respectu causantis, et respectu causati : sed in causa ponit necessitatem ejus quod est ens necesse, et non necessitatem causandi, propter tria quæ paulo ante dicta sunt. Respectu autem causati non ponit necessitatem absolutam, sed eam quam diximus esse in quæstione de *præscientia* necessitatem ordinis, sive consequentiæ, sive positionis. Sed hæc necessitas quia dependet a futuro, quod futurum dependet a contingenti secundum causam meritoriam, et potentem operari in contrarium, et ponere obicem Spiritui sancto, et a quo prima causa non tollit modum suæ causalitatis, eo quod, sicut dicit Damascenus, sicut Deus nec suadet nec facit malitiam in malis, ita non compellit virtutem in bonis : et ita ex illo impediri potest : tamen propter relationem effectus ad causam, sive futuri ad præscientiam, si ex causa contingente removetur futurum, sequitur necessario, quod removetur necessitas ordinis ab antecedente ad consequens.

Dicendum tamen, quod ista est duplex, prædestinatum necesse est salvari, et ista similiter, prædestinatum impossibile est damnari : eo quod potest esse de re vel de dicto utraque illarum. Si sunt de dicto : tunc modus est prædicatum, et dictum totum subjectum sub hoc sensu, prædestinatum salvari est necesse, prædestinatum damnari est impossibile : et sic utraque vera est, et conjuncta sive composita, ut dicitur in *Sententiis*. Tunc enim sensus est, quod hæc de necessitate conjuncta sunt et consequuntur se, esse prædestinatum et esse salvandum : et alia duo, scilicet esse prædestinatum et esse damnandum, impossibile conjungi et se invicem consequi. Si autem sunt de re : tunc utraque falsa est, et modus refertur ad subjectum dicti sub hoc sensu, aliquem esse prædestinatum, sive aliquem qui est prædestinatus, necesse est salvari : et hoc est falsum : poterit enim obicem ponere Spiritui sancto, et sic non salvabitur : et sic in eo qui est prædestinatus, possibilitas est ad damnationem. Et similiter alia quæ dicit, prædestinatum impossibile est damnari, si est de re, divisa est et falsa. Istæ enim consequuntur se in ordine modalium, prædestinatum possibile est damnari, et prædestinatum non impossibile est damnari. Istæ autem duæ non possunt simul esse veræ, prædestinatum impossibile est damnari, et prædestinatum non impossibile est damnari : quia contradictoriæ sunt. Et similiter istæ, prædestinatum necesse est salvari, et prædestinatum non necesse est salvari.

Ad solutionem Magistri dicendum, quod bona est et ratio ejus jam dicta est.

Ad id quod objicitur contra suam solutionem, dicendum quod non valet. In sensu enim compositionis refertur prædicatum ad subjectum sub forma prædestinationis. Et tunc sensus est : prædestinatum manentem prædestinatum necesse est salvari et impossibile est damnari : et hoc verum est. Sicut hæc : album necesse est esse disgregativum visus, et album impossibile est esse nigrum. In sensu autem divisionis sive disjunctionis intelligitur prædicatum simpliciter referri ad subjectum sine forma prædestinationis sub hoc sensu, qui modo est prædestinatus, et ab æterno fuit prædestinatus, necesse est salvari et impossibile damnari : et hoc est falsum. Illum enim et possibile et contingens est et damnari et salvari. Et si prædestinatum possibile est salvari et contingens : tunc sequitur, quod prædestinatum salvari non est necesse : et similiter, quod prædestinatum non salvari, hoc est, eum qui est prædestinatus, non salvari non est necesse. Et similiter ad istam, prædestinatum damnari est possibile, distinguendum est. Ad object. 1.

Ad id quod ulterius dicit Magister, qua

ratione dictum sit, satis ostensum est in objiciendo. Et, sicut ostensum est, non satis perspecte dictum est. Intellectus enim non admittit, quod dictum verum de præterito non sit necessarium per accidens. Si enim detur non necessarium esse, tunc possibile est ejus oppositum cum ipso esse verum : et sic simul erunt vera hæc duo, hoc fuit verum, et hoc non fuit verum.

Per hoc patet solutio ad omnia illa quæ inducuntur contra responsionem Magistri.

Ad object. 2. Ad id quod objicitur de oratione syllogistica, jam ostensum est ante : in mixtione enim necessarii et inesse inutilis est conjugatio ad conclusionem de inesse, si major sit de necesse, et minor de inesse, nisi minor sit de inesse simpliciter, et non de inesse ut nunc.

Et si objiciatur, quod minor est etiam de necesse : eo quod dictum est de præterito verum, justum esse prædestinatum. Dicendum, quod non est simpliciter de præterito : quia, sicut jam ante dictum est, dependet ad futurum contingens : sed si esset simpliciter de præterito, tunc esset verum quod dicitur.

Eodem modo solvendum est ad sequentem syllogismum : hæc enim duplex est, prædestinatus est salvandus : ex eo quod prædicatum potest referri ad subjectum simpliciter, vel ad subjectum cum forma, sicut ante dictum est. Ad ob

Ad ultimum dicendum, quod nihil impossibile accidit, si ista, prædestinatum impossibile est damnari, intelligatur de re : quia sic falsa est : et posita ea nihil accidit impossibile. Accidit enim, quod ille qui est prædestinatus ex libero arbitrio potest damnari, et habet potentiam ad damnationem : et hoc est verum : et sic refertur prædicatum ad subjectum simplex, et non ad subjectum prout stat sub forma prædestinationis. Sed secundum quod est dictio, verum est, quod ex impossibili sequitur falsum impossibile : et sic procedit argumentatio. Ad ob

QUÆSTIO LXIV.

Utrum dilectio qua Deus diligit creaturam sit eadem cum dilectione qua Pater diligit Filium, et e converso [1] ?

Deinde quæritur de dilectione qua Deus diligit creaturam, de quo dicitur, Sapient. xi, 25 : *Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti : nec enim odiens aliquid constituisti, aut fecisti.*

Quæratur ergo, Utrum hæc dilectio qua diligit Deus omnia, sit eadem cum ea qua Pater diligit Filium, et Filius Patrem ?

Et videtur, quod sic.

Quidquid enim convenit omnibus personis, essentiale est et unum illis : diligere omnem creaturam convenit tam Patri quam Filio quam Spiritui sancto : ergo hæc dilectio essentialis est.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum. Dist. X, Art. 6. Tom. XXV novæ editionis nostræ.

Similiter Pater diligit Filium, et Filius Patrem, et Pater et Filius Spiritum sanctum, et e converso. Unde dilectio qua diligit persona personam, etiam communis est tribus. Ergo essentialis. Essentiale autem cum essentiali non facit numerum. Ergo dilectio qua diligit persona personam, eadem est cum ea qua personæ diligunt omnem creaturam.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod cum diligit Deus creaturam, sensus est, quod diligit bonum quod fecit in creatura : hoc autem bonum creatum est. Cum autem dicitur, Pater diligit Filium, et e converso, ibi diligitur bonum increatum. Non autem potest eadem dilectione diligi bonum creatum et increatum : quia dilectio speciem trahit a diligibili. Ergo videtur, quod non eadem dilectio sit qua diligit omnem creaturam, et qua persona diligit personam.

Quæst. 1. Ulterius quæritur, Quid sit Deum diligere creaturam, et maxime secundum quod diligit creaturam ab æterno ?

1. Dicit enim Hugo, quod « tanta est vis amoris, quod necesse est amantem talem esse quale est id quod amat. » Ergo si Deus amat creaturam, necesse est eum transformari in creaturam. Sed hoc est impossibile, Ergo impossibile est Deum diligere creaturam.

2. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Est autem et exstasim faciens divinus amor, et non sinens laudatores esse suiipsorum [1]. » Ergo verus, laudator amoris per amorem patitur exstasim, hoc est, positionem sui extra seipsum, et transponitur in amatum, et efficitur non suus, sed amati. Hoc autem impossibile est Deum pati ad creaturam. Ergo impossibile est Deum diligere creaturam.

Sed contra. In contrarium hujus est quod dicitur, Genes. I, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat : et erant valde bona.* Bonum autem, sicut in quæstione de *bono* habitum est. motivum est dilectionis. Ergo diligit creaturam.

Ulterius quæritur, Si Deus ab æterno dilexerit creaturam [2]? Quæst. 2.

Et videtur, quod non.

1. Quia cum dicitur, Deus ab æterno dilexit creaturam : aut dilexit creaturam quæ fuit, aut quæ non fuit. Non quæ non fuit : quia illa non est diligibilis : ergo dilexit eam quæ fuit : et cum ab æterno dilexerit, sequitur quod ab æterno creatura fuerit.

2. Si quis dicat, quod ab æterno dilexit creaturam ut ab æterno fuit, hoc est, in causa. Tunc cum dicat Anselmus, quod « creatura in creatore est creatrix essentia, » nihil aliud videtur dictum, ab æterno dilexit creaturam, quam ab æterno dilexit seipsum.

Ulterius quæritur, Si Deus æque diligit omne quod diligit [3] ? Quæst. 3.

Et videtur, quod sic.

1. Constat enim, quod ex parte diligentis non potest intendi vel remitti dilectio Dei. Si ergo esset major et minor, oporteret quod esset ex parte diligibilis : sed hoc non est.

2. Adhuc, Non diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus. Ergo æqualiter cognitorum æqualis est dilectio. Sed Deus omnia cognoscit æqualiter et creata et increata. Ergo æqualiter diligit omnia et creata et increata.

3. Adhuc, Sapientiæ, VI, 8 : *Æqualiter est illi cura de omnibus.* Cura autem effectus dilectionis est. Ergo et ex parte diligentis et ex parte dilecti æqualis est dilectio Dei ad omnia.

4. Adhuc, Videtur in Deo esse omnium summa dilectio. Constat enim, quod dilectio qua diligit Deus, divina essentia

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] Cf. Opp B. Alberti. Comment. in III Sententiarum, Dist. XXXII, Art. 1. Tom. XXVIII hujusce novæ editionis.

[3] Cf. Ibidem, Dist. XXXII, art. 4.

est, et illa est major quam cogitari possit : et hoc est summum : ergo summa dilectione diligit quidquid diligit : ergo summe diligit quidquid diligit.

In contrarium hujus est, quod omne quod est, melius est sub ordine rationabili, quam sine ordine. Dilectio ergo ordinata rationabiliter, melior est quam non ordinata. Ordo autem dilectionis est, quod majus bonum magis diligitur, et minus bonum minus, et summe bonum summe. Et quod melius est, Deo attribuendum est. Ergo Deus in diligendo, rationabilem observat ordinem, ita quod majus bonum magis diligit, et minus bonum minus, et summum bonum maxime.

Quæst. 4. Juxta hoc ulterius quæritur, Si plus diligat Angelum, vel hominem ?

Et videtur, quod sic.

1. Dilectio enim convenientia affectuum est : ergo ubi major convenientia, ibi major dilectio : sed major convenientia est inter Angelum et Deum, quam inter Deum et hominem.

2. Adhuc, Cum dicitur, Deus diligit hunc, verbum, *diligit*, significat divinam essentiam, et connotat effectum boni in creatura quæ diligitur : ergo ubi majus bonum, ibi major dilectio. Sed in Angelo majus bonum est et gratiæ et naturæ, quam in homine : de bono enim naturæ non est dubium : gratia autem collata Angelo talis gratia fuit, qua Angelus statim movebatur in Deum, et confirmatus est in illo : et talis gratia non fuit gratia hominis : et sic patet, quod gratiam majorem habuit, quam homo.

Sed contra. In contrarium tamen hujus est, quod divina natura unibilitatem habet ad humanam, et e converso : et gratia unionis est subsecuta, quod scilicet humana natura unita est divinæ in una persona : et hæc gratia effectus est dilectionis et incomparabilis omni gratiæ : videtur ergo, quod ad minus aliquem hominem plus diligit omni Angelo. Et hoc est quod dicitur, Joan. III, 35 : *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu ejus.*

Quæst. Ulterius quæritur gratia istius, Utrum plus diligit præsenter justum, vel prædestinatum non justum[1] ?

Et videtur, quod sic.

In præsenter enim justo diligit bonum naturæ et bonum gratiæ, in prædestinato autem non justo non potest diligere nisi bonum naturæ : ergo plus diligit præsenter justum, quam prædestinatum non justum.

Quæst. Eodem modo quæritur, Utrum plus diligat justum manentem justum, quam peccatorem pœnitentem ?

Et videtur, quod justum, per istam considerationem Aristotelis in III *Topicorum* : « Quod diuturnius est, magis eligendum est. » Justitia autem justi manentis justi, diuturnior est et malo impermixtior, quam justitia pœnitentis. Ergo eligibilior : ergo et magis diligibilis : quia quod eligibilius est, diligibilius est.

Sed contra. In contrarium est quod dicitur, Lucæ, XV, 7 : *Dico vobis, quod ita gaudium erit in cœlo super uno peccatore pœnitentiam agente, quam super nonaginta novem justis, qui non indigent pœnitentia.*

Sol. Solutio. Ad primum dicendum, quod dilectio qua Deus diligit, potest attendi et ex parte diligentis, et ex parte dilecti. Si ex parte diligentis, dilectio est divina essentia quæ una et eadem est et invariabilis. Si ex parte dilecti, tunc connotat effectum qui diversificatur in diversitate dilectorum, et variatur in ipsis secundum plus et minus : et hæc variatio non est in diligente Deo, sed in his quæ diligit. Uno ergo modo una et eadem est dilectio qua diligit persona personam, et qua personæ diligunt omnem creaturam : sed penes connotata in diligibili non est eadem.

[1] Cf. Opp. B. Alberti Commeni. in III Sententiarum, Dist. XXXII, Art. 4. Tom. XXXVIII.

Et per hoc patet solutio ad primum.

ject. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod hæc objectio procedit ex parte connotati in diligibili : hoc enim in una parte est increatum et summum bonum, et ex alia parte creatum bonum participative dictum : et hæc non possunt esse ratio unius dilectionis eodem modo se habentis. Dilectio tamen ex parte diligentis est una.

st. 1. Ad id quod ulterius quæritur, Quid dictum sit Deum amare creaturam?

Dicendum, quod hoc est dictum bonam voluntatem Dei fluere in bonum quod fecit Deus in creatura. Et hoc innuitur, Sapient. xi, 26, ubi quasi reddens rationem, quod Deus diligit omnia quæ sunt, subdit sic dicens : *Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? aut quod a te vocatum non esset conservaretur?*

2. Ad id quod objicitur de dicto Hugonis et dicto Dionysii, dicendum, quod dilectio sive amor duplex est, scilicet in genere passionis : omnis enim amor passio est, sicut et gaudium. Est etiam amor in genere actionis, secundum quod Ierotheus (ut narrat Dionysius [1]) generaliter definivit amorem sive divinum, sive angelicum, sive humanum, sive naturalem, dicit unitivam quamdam et concretivam virtutem, superiora quidem moventem ad providentiam minus habentium, coordinata autem rursus ad communicationis alternatam habitudinem, in extremis autem subjecta ad meliorum et superpositorum conversionem. Secundum hoc enim amor est motiva virtus, quæ superiora movet ut inferioribus influant bona sua provisive, et æqualia ut æqualibus bona communicent associative, et inferiora per susceptivas virtutes convertantur ad superiora, ut desiderentur a superioribus et recipiant influentias boni, et sic reductive perficiantur in ipsis : et sic amor simplex virtus est motiva et activa. Et sic amans non formatur a dilecto, sed bono suo dilectum informat.

Dictum ergo Magistri Hugonis sic intelligitur de amore qui est in genere passionis et affectionis, et talis amor in Deo non est, nisi attribuatur ei symbolice per prosopopœiam quæ dicitur *anthropospathos*.

Dionysius autem vocat exstasim transpositionem bonorum : quia unum transponit bona sua in alterum, ut dictum est.

Id quod primo objicitur in contrarium, concedendum est. Ad object.

Ad id quod quæritur, Utrum ab æterno dilexerit creaturam quæ fuit, vel quæ non fuit? Ad quæst. 2 Ad 1.

Dicendum, quod ab æterno dilexit creaturam quæ non fuit simpliciter, fuit tamen secundum quid : non enim fuit in se et actu, sed fuit in præscientia et ordinatione creatoris.

Ad aliud dicendum, quod licet creatura in creatore sit creatrix essentia, tamen aliud est dictum, Deus diligit seipsum : nec ex parte diligentis, nec ex parte dilecti connotatur aliquid respectu temporis præteriti, præsentis, vel futuri. Cum autem dicitur, Diligit creaturam ab æterno secundum quod est in ipso præscita et disposita, connotatur respectus ad futurum : et sic licet idem sit re, non tamen idem est in modo significandi : et in processu argumenti est fallacia accidentis. Ad 2.

Ad id quod ulterius quæritur, Utrum æque diligat omnia? Ad quæst. 3. Ad 1.

Dicendum, quod non. Ex parte enim diligentis non extenditur quantitas dilectionis, nisi in his in quibus dilectio passio est. Sed in his in quibus dilectio virtus simplex est unitiva, concreativa, congregativa, et motiva, et activa, et influxiva boni, quantitas dilectionis accipitur ex parte dilecti : et illud magis amatur, cui

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

majus bonum influitur. Et sic Deus diligit bonum, et majus bonum magis diligit, et maxime bonum maxime diligit. Objectio autem procedit ac si quantitas dilectionis accipiatur ex parte diligentis : et hoc non est verum.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod cum dicitur, Deus æqualiter cognoscit omnia, locutio est duplex : eo quod adverbialis determinatio *æqualiter* potest referri ad verbum, *cognoscit*, in comparatione ad appositum : et sic falsa est sub hoc sensu, Deus cognoscit omnia æqualiter, supple, esse vel fore : hoc enim falsum est : quia non æqualiter sunt omnia. Potest etiam referri ad idem verbum, sed in comparatione ad suppositum : et sic adhuc est duplex, ex eo quod hoc verbum, *cognoscit*, potest dicere simplicem notitiam, sive causalitatem : et sic est vera : quia sic æqualiter cognoscit omnia et bona et mala. Et potest dicere notitiam practicam cum causalitate ad cognitum, quæ est notitia approbationis : et sic est falsa sub hoc sensu, Deus æqualiter cognoscit omnia, hoc est, æqualiter approbat omnia : hoc enim est falsum : bona enim approbat, et non mala : et meliora magis approbat, et maxima maxime. Et de hac notitia approbationis intelligitur cum dicitur, quod æqualiter cognita æqualiter diliguntur.

Ad 3. Ad id quod objicitur de Sapientia, vi, 8, quod *æqualiter est illi cura de omnibus*, dicendum quod adverbium, *æqualiter*, notat æqualitatem similitudinis, et non æqualitatem dilectionis : hoc enim est, sicut diligit unum, ita diligit alterum : nec inæqualia nec dissimilia sunt in hoc : quia subjecta sunt æqualiter suæ dilectioni. In omnibus enim diligit bonum quod ab ipso est et suum est : et quia hoc inæquale est, propter hoc inæqualiter diligit.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod licet divina dilectio, divina essentia sit, tamen dilectio effectum connotat in dilecta, qui nec summus, nec æqualis est in omnibus dilectis : et ratione hujus non summe diligit quidquid diligit. Sed Pater Filium summe diligit, et e converso : quia volunt sibi invicem summum bonum : et sic etiam Pater et Filius diligunt Spiritum sanctum, et e converso. In aliis autem tanta est dilectio, quantum est bonum quod diligitur in eis : bonum enim in dilecto ratio et signum est in diligente.

Ad Id quod objicitur in contrarium, procedit.

Ad q. Ad Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod homo et Angelus tam secundum statum naturæ quam secundum statum gratiæ possunt comparari dupliciter, scilicet secundum statum communem, comparando scilicet hominem ut hominem, et Angelum ut Angelum : vel secundum privilegium singulare, comparando scilicet hunc hominem ad Angelum. Primo modo tam in bono naturæ quam in bono gratiæ melior est Angelus homine, et ita Deo magis dilectus, ut objectum est. Secundo modo unibilitas humanæ naturæ in Christo, cujus actus est unio, majus bonum est quam aliquid quod creaturæ concessum est vel concedi potuit : et ideo hic homo magis omni Angelo dilectus est.

Dicunt tamen quidam, quod si Angelus comparatur ad hominem secundum statum creationis, majus signum dilectionis est in Angelo quam in homine, et major dilectionis effectus, et per consequens major dilectio. Si autem considerentur secundum statum recreationis, plura signa dilectionis sunt in homine quam in Angelo, et major dilectionis effectus. Et hoc est quod dicitur, Joan. iii, 16 : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.* Ad Roman. v, 8 et 9 : *Commendat autem charitatem suam Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis mortuus est.* Hi etiam dicunt, quod si homo et Angelus comparantur ad finem beatitudinis, æqualis est dilectio in Angelum et hominem : quia secundum modum bea-

titudinis Angeli assumuntur homines. Et adducunt pro se illud Apocalypsis, xxi, 17 : *Mensura hominis, quæ est Angeli.* Et illud Deuteronomii, xxxii, 8, secundum aliam translationem : « Statuit terminos populorum juxta numerum Angelorum Dei[1]. »

Per hæc patet solutio ad sequens.

bject. Id autem quod objicitur in contrarium, concedendum est : hominem enim Christum plus diligit omni creatura.

est. 5. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum plus præsenter diligat justum non prædestinatum, vel prædestinatum præsenter non justum?

Dicendum, quod ex quo quantitas dilectionis non accipitur ex parte dilectionis, sed ex parte effectus dilectionis : tunc dicimus, quod duplex est dilectio, scilicet ut nunc, et simpliciter. Dilectione ut nunc plus diligit præsenter justum, dilectione simpliciter plus diligit prædestinatum. Ex argumento autem non sequitur, quod plus diligat, sed quod plura in eo diligit. Et si inferatur, plura diligit, ergo plus diligit, fallacia figuræ dictionis est ex mutata suppositione : sub discreto enim accipitur continuum, vel quasi continuum.

6. Ad id quod ulterius quæritur de justo et pœnitente, dicendum quod cæteris paribus plus diligit manentem justum, quam pœnitentem, hoc semper posito, quod quantitas dilectionis penes effectum, et non penes affectum attendatur. Per accidens tamen quod frequenter accidit pœnitenti, et per oppositum quod frequenter subrepit justo, plus potest diligere aliquem pœnitentem, quam aliquem justum : verbi gratia si pœnitens fervens sit, ut fervore recuperet quod amisit in tempore quando erat in peccato, et justus ex confidentia justitiæ tepescat. Et ita solvit Glossa Lucæ, xv, 7, dicens, quod hoc modo prædestinato omnia cooperantur in bonum : quia etiam lapsus in peccatum, in bonum cooperatur, ex eo quod occasio est majoris fervoris in pœnitente. Et hoc videtur sonare littera : quia dicit sic : *Plus quam nonaginta novem justis qui non indigent pœnitentia*, hoc est, qui se pœnitentia non reputant indigere. Unde ibidem Glossa Bedæ dicit : « Sicut dux in bello eum militem plus diligit qui post fugam conversus fortiter hostem premit, quam qui numquam fugit nec umquam fortiter egit. » Aliud exemplum dat Beda, quod « sicut si aqua fundatur in ignem et ignis aquam superet, ignis ex aquæ infusione plus fervet et ardet, quam si aqua in ignem fusa non esset : ita pœnitens ex indignatione contra peccatum quod fecit, plus fervet in dilectione Dei, quam si non peccasset. » Et ex hoc non sequitur, quod plus diligat pœnitentem quam justum, sed quod plus diligat talem pœnitentem quam talem justum.

[1] Vulgata habet, Deuter. xxxii, 8 : *Constituit terminos populorum juxta numerum filiorum Israel.*

QUÆSTIO INCIDENS.

Utrum Christus plus dilexit Petrum quam Joannem [1] ?

Juxta hoc ulterius quæritur de quadam Glossa Augustini quæ continetur, Joannis, xxi, 20, super illud : *Conversus Petrus, vidit illum discipulum quem diligebat Jesus*, ubi dicit Augustinus : « Tacito, nomine hoc signo discernitur Joannes a cæteris, non quod solum eum, sed quod præ cæteris diligebat eum. Hujus majoris dilectionis indicium est, quod solus super pectus Jesu recubuit. » Ex quo accipitur, quod plus aliis dilexit Joannem.

Sed contra. In contrarium hujus est quod

1. Ibidem dicit subdens : « Porro Petrus plus aliis dilexit. Unde ipse sciens quod interrogabat : *Simon Joannis, diligis me plus his* [2] *?* hoc est, plus aliis Apostolis. » Ex quo accipitur, quod Petrus plus dilexit Christum quam Joannes : et ex hoc sequitur, quod Deus diligit plus minus diligentem, et minus diligit plus diligentem, quod videtur valde inconveniens. Unde Augustinus ibidem disputans dicit : « Videtur melior qui plus diligit, quam qui minus diligit Christum : et sic anteponitur Petrus Joanni. » Item, Videtur melior qui plus diligitur, quam qui minus diligitur a Christo : et sic anteponitur Joannes Petro. » Constat autem, quod melior plus diligitur. Unde dubia est responsio, quis plus diligatur, maxime propter id quod dicitur, Proverbiorum, viii, 17 : *Ego diligentes me diligo.* Si enim simpliciter sequitur ad simpliciter, secundum regulam consequentiarum traditam in logicis, et magis sequitur ad magis, et maxime ad maxime : unde si diligentes me diligo, magis diligentes magis diligo, et maxime diligentes maxime diligo.

Hanc quæstionem determinat Augustinus in eadem Glossa sic : « Videtur quidem qui plus diligit Christum, melior : sed quem plus diligit Christus, felicior. » Et hæc determinatio videtur esse dubia : quia qui melior est, non videtur esse melior nisi bonitate ad felicitatem ordinata : et sic videtur, quod melior sit felicior, cujus contrarium dicit Augustinus.

2. Adhuc, Glossa super illud Joannis, xxi, 20 : *Quem diligebat Jesus*, dicit sic : « Diligebat et alios, sed familiarius istum dotavit potiore dulcedine sui amoris : quia virgo permansit, matrem ei commendavit. » Sed quem dotavit potiore dulcedine sui amoris, felicior fuit et majorem effectum gratiæ habuit : ergo videtur, quod Joannes et felicior et melior fuit Petro, et per consequens magis dilectus : et hoc est contra prædicta. Si enim cum Christus dixit : *Diligis me plus his ?* interrogabat quod scivit, scivit quod Petrus plus eum omnibus diligeret : et qui plus diligit Deum, habet majorem charitatem : et qui majorem charitatem habet, et melior et felicior est et Deo magis dilectus : ergo Petrus et

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in III Sententiarum, Dist. XXXI, Art. 11. Tom. XXVIII novæ editionis nostræ.

[2] Joan. xxi, 15.

melior et felicior fuit et magis dilectus a Deo, quam Joannes.

Solutio. Dicendum, quod aliud est plus diligere simpliciter, et aliud est plus diligere in hoc et ad hoc. Plus diligitur simpliciter, cui major gratia charitatis confertur ad merendam vitam æternam : quia charitas pretiosissimum donum est, et efficacius ad merendum, et excellentius inter dona viæ, et infallibiliter conducens ad vitam æternam, quæ optimum et excellentissimum donum Dei est. Et hoc modo Deus diligit plus eum qui Deum plus diligit. Illi enim majorem gratiam contulit : quia aliter eum plus diligere non posset, nisi majorem gratiam aliis accepisset charitatis. Et hoc modo intelligitur illud Proverbiorum, VIII, 17 : *Ego diligentes me diligo.* Et hoc modo Christus plus dilexit Petrum quam Joannem : de tali enim dilectione tenet consequentia inducta : quia si diligentes se diligit, magis diligentes magis diligit, et maxime diligentes maxime diligit. Dilectio autem in hoc et ad hoc est, quando effectus dilectionis datur in aliquo speciali et excellenti dono, et dulcius et familiarius. Et tali dilectione plus dilexit Joannem : dedit enim sibi præ cæteris haustum sapientiæ, quo cæteris altius intelligeret simul et patefaceret (ut dicit Beda) suæ divinitatis arcana. Dedit etiam gustum dulcedinis in sacramentis, quo ab omnibus oblectamentis hujus mundi exutus, et interiori delectatione, omnibus sensibus ad interiora revocatis, quasi resolutus et consopitus, nusquam quæreret quiescere nisi in pectore Domini : et in hoc et ad hoc plus dilexit Joannem. Et Joannes dicitur *felicior*, eo quod talia dona minus sentire faciunt miseriam vitæ præsentis. Felicior enim est, qui a miseria immunior est. Petrus autem dicitur *melior*, non felicior : quia major charitas est fortior ad sustinendas miserias hujus vitæ et ad merendum vitam æternam : felix autem non est propter sensum miseriarum. Dicit enim Bernardus in libro V de *Consideratione* ad Eugenium, quod « beatitudo et miseria in eodem esse non possunt actu. »

Et sic patet solutio ad totum.

QUÆSTIO LXV.

De electione, utrum sit in Deo [1] ?

Deinde quæritur de electione divina et æterna. Omnes enim dilecti electi sunt, sed non convertitur : et sic electio consequens est ad dilectionem.

Quæratur ergo, Si in Deo est electio ? Et videtur, quod non.

1. Damascenus : « Non cadit electio in Deum : quia electionem præcedit consilium : consilium autem ignorantis est [2] : » Deus autem non est possibilis ad ignorantiam : ergo electio non competit Deo.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XL, Art. 17, 18 et 20. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. Joannes Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 22.

2. Adhuc, Damascenus : « Eligere est duobus vel pluribus propositis unum alteri vel aliis præoptare. » Ex quo accipitur, quod electio non est nisi ejus qui secundum appetitum inæqualiter se habet ad proposita : Deus autem æqualiter se habet ad omnia, et ad omnes : ergo electio non cadit in Deum.

Sed contra. In contrarium hujus est quod dicitur, ad Ephes. I, 4 : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Adhuc, Joan. XIII, 18 : *Ego scio quos elegerim.* Adhuc Joan. XV, 16 : *Nos vos me elegistis, sed ego elegi vos.* Adhuc, ad Ephes. I, 11 : super illud, *Sorte vocati sumus* : Glossa, « *Sorte*, hoc est, divina electione. » Adhuc in Psalmo XXX, 16, super illud : *In manibus tuis sortes meæ*, Glossa Augustini : « Causa et ordo electionis hominibus est occultus. » Et post pauca : « Et si justus et occultus ordo electionis apud te est. » Ergo in Deo non tantum est electio, sed etiam electionis ordo et causa.

Quæst. 1. Ulterius, Si electio est, quæratur, Ad quid sit ?

Videtur, quod ad sanctitatem.

1. Ad Ephes. I, 4 : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus.*

2. Adhuc, Joan. XV, 16 : *Elegi vos, et posui vos ut eatis, et fructum afferatis, et fructus vester maneat.*

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Electio ponit gratiam finalem : ergo qui a Deo eligitur, finaliter debet esse justus. Quod si concedatur, instantia debet esse in Juda et in Saul, quorum neuter remansit in sanctitate finaliter.

2. Adhuc, Joan. VI, 71 : *Nonne ego vos duodecim elegi? et ex vobis unus diabolus est?* Constat, quod ille qui diabolus fuit et electus : electio autem causa sanctitatis non fuit sibi : relinquitur ergo, quod vel divina electio frustrabatur effectu, quod inconveniens est dicere, quia sic sequeretur, quod vanum et frustra esset in operibus Dei, quæ (ut dicit Philosophus in II *Physicorum*) non sunt in operibus naturæ, et sic sequeretur, quod ordinarius esset opus naturæ quam opus Dei, quod valde absurdum esset : vel oportet dicere, quod electio non semper sit ad sanctitatem.

Quæst. Ulterius quæritur, Si Deus elegit quosdam, quid respiciens in illis elegit illos potius quam alios? Si enim nihil in eis respicit, videtur esse irrationabilis electio. Si autem aliquid in eis respicit, quæratur, Quid hoc est?

Et videtur, quod naturæ capacitas ad gratiam.

1. Matth. XXV, 15 : *Dedit... unicuique secundum propriam virtutem.* Communiter exponitur, secundum propriæ naturæ capacitatem.

2. Adhuc, Reg. IV, 5, Filii offerebant matri vasa vacua, et illa infundebat oleum et implebat quodlibet secundum quantitatem capacitatis.

3. Adhuc, Hilarius : « Munus quod in Christo est, omnibus patet vivum : et quod ubique non deest, tantum datur quantum quis valet : et in tantum quis recipit, quantum quis valet promereri. » Ergo secundum capacitatem naturæ effectus est in nobis electionis : et ad hoc respiciens elegit.

4. Adhuc, Deus fecit rationalem naturam ad gratiam et gloriam : ergo capax est gratiæ et gloriæ : ergo effectum electionis conferendo si rationabiliter eligit et facit, respicit ad naturæ capacitatem.

5. Adhuc, Lucæ, VI, 38 : *Mensuram bonam, et confertam, et coagitatam, et supereffluentem, dabunt in sinum vestrum.* Ibi *sinus* non potest vocari, nisi naturæ capacitas : ergo ad capacitatem naturæ respiciens eligit, et dat gratiam electionis.

Sed c[ontra]. In contrarium hujus est, quod Augustinus videtur dicere[1], quod ad merita

[1] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 68.

respiciens eligit. Dicit enim sic super illud Malachiæ, I, 2 et 3 : *Dilexi Jacob, Esau autem odio habui*, quod hæc dilectio injusta esse non potest. Venit enim de occultissimis meritis. Merita autem occultissima sunt merita in præscientia Dei, quæ tamen in futuro erunt in merente electo. Ergo videtur, quod ad hos respiciens elegit et gratiam infudit.

Sed in contrarium hujus est, quod

1. Merita in rationibus æternis quæ sunt in præsentia, nullam habent præeminentiam unius ad alterum. Omnis autem electio est secundum præeminentiam unius ad alterum.

2. Adhuc, Secundum Augustinum in libro nono *super Genesim ad litteram*, videtur, quod nec ad capacitatem, nec ad merita respiciens eligit, sed tantum ad seipsum : dicit enim sic : « Habet Deus absconditas in semetipso quorumdam futurorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non eo tempore providentiæ, quo naturæ subsistunt ut sint, sed quo illas administrat ut voluerit. Ibi est gratia per quam salvi fiunt peccatores [1]. »

3. Ulterius quæritur, Utrum contingere possit, quod reprobus sit electus?

Hoc enim videtur.

1. Est enim Judas electus et Saul : et cum electio non sit nisi ad gratiam, constat quod illi habuerunt gratiam. Aut ergo gratia frustra est, aut est ad meritum vitæ æternæ. Ponatur ergo, quod operibus meruerunt : aut ergo illa opera præmiabuntur, aut non. Si sic : ergo dabitur eis vita æterna. Si non : tunc aliquod bonum est, quod Deus non condigne remunerat, quod absurdum est : sequeretur enim, quod Deus esset injustus judex.

2. Adhuc, Saul et Judas habentes gratiam, potuerunt perseverare in electionis gratia usque in finem : et si perseverassent, constat quod vitam æternam habuissent, et sic fuissent electi : et constat, quod fuerunt reprobi : ergo reprobi possunt esse electi.

In contrarium est, quod reprobi ipso nomine reprobationis ponunt carentiam gratiæ finalis et defectum separationis a massa perditorum. Electio autem ponit utrumque, scilicet et gratiam finalem, et a massa perditorum separationem. Ergo per oppositionem intellectuum reprobationis et electionis in unum et eumdem non possunt coincidere reprobatio et electio. Sed contra.

Ulterius quæritur, Cum electio sit manifestatio divinæ bonitatis, et electio sit separatio electi a massa perditorum, videtur quod electio non sit nisi post peccatum : eo quod massa perditorum non sit nisi per peccatum : et sic videntur duo inconvenientia sequi, scilicet quod temporale sit causa æterni, et quod divina bonitas est peccati manifestatio, et sic peccatum faciat ad commendationem divinæ bonitatis, et sic sit utile et bonum, quod falsum est. Quæst 4.

Solutio. Dicendum, quod quædam sunt in electione substantialia, et quædam sunt antecedentia per accidens. Substantialia sunt duo : unum in electis, alterum in eligente. In electis substantiale est electioni, quod plura sint proposita ex quibus fiat electio. In eligente substantiale est electioni, quod unum ponderando præoptat alteri. Antecedens autem quod accidit electioni, est, quod si ignoret quod propositorum præponderet, quod faciat inquisitionem et consilium de pondere uniuscujusque propositorum. Si autem non ignorat, sed certam scientiam habet de quolibet, non exigitur quod inquirat vel consulat, sed ex certa scientia determinet quod illorum præoptet. Unde electio quantum ad substantialia in Deo salvatur et homine : sed quantum ad ante- Solutio.

[1] S. Augustinus, Lib. IX super Genesim ad litteram, cap. 18.

cedens accidentale uno modo est in homine, et alio modo in Deo : in homine enim est per pondus inquisitionis et consilii factum de propositis, in Deo autem per certam determinationem scientiæ determinantis quid cui præponendum sit.

Et per hoc patet solutio ad ea quæ quæsita sunt de primo.

Ad 1 et 2. Quod enim objicitur, quod Deus æqualiter se habet ad omnes, non impedit electionem. Nulla enim electio est ex imparitate eligentis, sed ex imparitate eligibilium. Unde licet Deus æqualiter se habeat ad omnes, non tamen omnes æqualiter se habeant ad ipsum, et in hoc radicatur electi præeminentia.

Ad object. Auctoritates quæ in contrarium adductæ sunt, per distinctionem sunt solutæ.

Ad quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, Ad quid sit electio?

Dicendum, quod duplex est electio divina, scilicet æterna, et temporalis. Æterna est electio prædestinationis, et hæc est præparatio gratiæ finalis, electos a massa perditorum finaliter separantis, et præparatio beatitudinis æternæ separantis hominem a miseria mortis æternæ, et hæc est ad esse sanctum et immaculatum in gratia illa, ut dicitur, ad Ephes. I, 4. Temporalis est ad officium vel dignitatem in tempore administrandam, et illa fit per respectum ad præsentem justitiam et ad aptitudinem personæ ad actum illum.

Ad object. 1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod Judas et Saul non æterna dilectione electi sunt, sed temporali : et illa non est ad sanctitatem, sed ad hoc quod prædictum est. Et hoc videtur innui, Marc. III, 13 et seq., ubi dicitur de electione Apostolorum, ubi sic dicit Glossa, quod « Judas a multitudine malorum fuit separatus in consortium Domini, et inter Apostolos assumptus et electus, ut congruentius traderetur Dominus, et ad Ecclesiæ instructionem. Quia magna vis veritatis, quam nec adversarius minister infirmat. Voluit Dominus tradi a discipulo, ut et tu a socio proditus, modeste feras tuum errasse judicium, tuum periisse beneficium. »

Ad obje[ct.] Ad id quod objicitur, quod electio Dei sit cassa, dicendum quod non. Sequitur etiam de electione æterna : quia etsi non esset sanctus electus, adhuc electio esset judicium maximæ largitatis et sapientissimæ instructionis. Unde Augustinus : « Bene dispensavit Dominus, ut nec omnes damnarentur, nec omnes salvarentur. Si enim omnes salvarentur, lateret quid peccato per justitiam deberetur : si omnes damnarentur, lateret quid gratia largiretur. »

Ad quæ[st.] Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod in electione æterna quæ nullo merito potuit præveniri, Deus nihil respicit in nobis, sed in seipso suæ bonitatis tantum communicationem. Capacitatem enim naturæ ad gratiam et gloriam respicere non potuit : quia capacitas naturæ non se extendit ad gratiam et gloriam : quia natura non potest capere gratiam et gloriam, nisi super se et super fines capacitatis suæ elevetur : et hanc facultatem non habet a se, sed a gratia.

Ad Unde quod dicitur, Matth. XXV, 15, quod *dedit unicuique secundum propriam virtutem* : *virtus* non vocatur ibi capacitas, sed conatus naturæ ad gratiam, et consonantia liberi arbitrii cum gratia : et hic conatus est gratia gratis data, qua disponitur homo ad gratiam, et secundum quem homo disponit se ad Deum, ut ex congruo detur ei gratia : congruit enim ut tali detur gratia : et in appositione gratiæ quæ temporalis est, et ad aliquid temporale respicere potest, respicit Deus conferens gratiam ad talem virtutem, ut unus plus accipiat et alter minus.

Ad Ad aliud dicendum, quod filii offerebant matri vasa non tantum vacua, sed ad oleum præparata : per quod significatur conatus præparans hominem ad gratiam.

Ad Ad dictum Hilarii dicendum, quod va-

lor uniuscujusque ad gratiam, accipitur ex dicto conatu. Et quod dicit, quod *quantum quis valet promereri*, intelligitur de merito congrui, et non de merito condigni.

4. Ad aliud dicendum, quod Deus non fecit rationalem naturam ut esset capax gratiæ et gloriæ per seipsam, sed ut per appositionem gratiæ elevaretur super propriam capacitatem : et sic capax gratiæ et gloriæ efficeretur.

5. Ad aliud dicendum, quod *sinus* vocatur capacitas naturæ simul et gratiæ : et ideo dicitur *mensura bona*, implens capacitatem naturæ : *conferta*, implens capacitatem conatus ad gratiam : *coagitata*, implens capacitatem gratiæ : *supereffluens*, implens in infinitum quod additur ex divina largitate.

Ad object. Ad id quod objicitur in contrarium de Augustino, dicendum quod occultissima merita pro certo sunt in præscientia Dei merita : sed hæc non possunt esse causa electionis æternæ, sed possunt esse ratio propter quam electio sit rationabilis, sicut in præhabitis in quæstione de *prædestinatione* determinatum est.

Ad quæst. 1. Ad id quod objicitur de præeminentia, dicendum quod sicut conceditur, quod rationes meritorum in præscientia ab æterno existentes sunt plures per respectum ad pluralitatem meritorum quæ fient in futuro : sic etiam concedi potest, quod præeminentia habeat unum respectu alterius ut unus sit electus respectu alterius, sive electi sive non electi. Illa enim ad quæ respectum ponit præeminentia, habent vel habebunt in futuro : electio enim est actus divinus et æternus, qui a temporali vel a respectu ad temporale causari non potest : sequeretur enim, quod id quod est posterius, esset causa prioris, et effectus causaret causam : et sic esset circulus : quia idem causaret seipsum : quia id quod est causa causæ, est causa causati : electio enim divina causa meriti est, et est causa respectus ad futura merita.

Ad quæst. 2. Ad auctoritatem Augustini dicendum, quod illa liquide dicit veritatem : voluntatis enim divinæ opus est electio, et nullam aliam habet causam, licet præscientia meritorum electionem ostendat rationabilem, ut dictum est. Propter quod etiam dicit Magister in primo libro *Sententiarum*, distinct, XLI, cap. *Multi vero*, quod in talibus causa quærenda non est. Unde Chrysostomus *super Joannem* dicit, quod « quia miraculum est opus voluntatis, causam non habet nisi voluntatem Dei. »

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod nullo modo concedendum est, quod reprobus sit electus, vel electus possit fieri : eo quod impossibilia et contradictoria simul verificarentur : reprobus enim dicit præscitum finaliter in culpa et præparatum ad gehennam, electus autem dicit præscitum in gratia finali ab æterno sibi præparata, et habiturum gloriam beatitudinis. Unde si reprobus posset esse electus, oporteret quod simul essent veræ istæ, quod præscitus finaliter malus, esset non præscitus finaliter malus, sed finaliter bonus : et hoc stare non potest. Potest tamen ille qui est reprobus, habere gratiam in præsenti qua mereatur vitam æternam, sed vitam æternam non habebit. Ad quæst.3.

Ad id quod objicitur, quod nullum bonum sit, quod non digne remuneretur, dicendum quod omne remuneratione dignum a Deo, oportet esse cum perseverantia usque in finem. Propter quod, Levitic. III, 9, præcipitur cauda hostiæ immolari. Cauda enim quæ finis animalis est, perseverantiam significat, ut dicit Hesychius in Glossa. Ad minus, quod non declinet ad actum contrarium : et ideo tale meritum non est remunerabile vita æterna, quod sine perseverantia est. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod ex libero arbitrio facultatem habebant perseverandi : sed tali positione facta, quod reprobi sint, ex necessitate consequentiæ sive ordinis sive positionis non poterat esse, quod perseverarent, sicut in antehabitis Ad 2.

sæpe dictum est : sequeretur enim, quod præscitus in peccato finali et ad mortem æternam præparatus, esset prædestinatus ad gratiam finalem et ad vitam, quæ simul stare non possunt.

Ad object. Id quod in contrarium objicitur, procedit.

Ad quæst. 4. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum, quod procul dubio electio manifestatio est divinæ bonitatis. Sed electio est duplex. Eligitur enim ex bonis melius : et talis electio fuisset, si Adam non peccasset, et bonitatem Dei manifestasset. Eligitur etiam ex malis bonum : et talis electio præsupponit peccatum : sed peccatum manifestationis divinæ bonitatis non est causa, nec per se, nec per accidens, sed est occasio alicujus, quæ potius concomitatur quam causet. Quia enim peccatum est, et majoris gratiæ et majoris misericordiæ indicium est salvare peccatorem quam justum, propter hoc dicitur, quod electio magis manifestat divinam bonitatem, secundum quod est separatio a massa perditorum post peccatum, quam ante.

Attendendum etiam est, quod electio secundum rationem intelligentiæ est a proposito miserendi : tamen propositum aliquando dicitur effectus propositi, et tunc secundum rationem intelligendi propositum est ex electione : et sic dicitur, ad Roman. ix, 11 : *Ut secundum electionem propositum Dei maneret.* Primo autem modo dicitur, ad Ephes. i, 5 : *Prædestinavit nos,... secundum propositum voluntatis suæ.*

QUÆSTIO LXVI.

De reprobatione.

Deinde quæritur de reprobatione, de qua Magister ait in libro primo *Sententiarum*, distinctione XLI, cap. *Cumque prædestinatio sit*, et cap. sequenti, *Sicut enim prædestinationis effectus.*

Quæremus autem duo, scilicet primo quid sit reprobatio ?

Et secundo, Quis sit ejus effectus ?

MEMBRUM I.

Quid sit reprobatio [1] *?*

Primo ergo quæritur, Quid sit reprobatio?

Et dicit Magister in *Sententiis*, quod « reprobatio est præscientia iniquitatis quorumdam, et præparatio damnationis eorumdem. »

Et contra hoc objicitur sic : quia

1. Sicut dicit Aristoteles in principio *Prædicamentorum*, diversorum generum non subalternatim positorum diversæ sunt species et differentiæ : præscientia autem et præparatio diversa sunt genera non subalternatim posita : ergo nihil unum ut species continetur in utroque : hic autem reprobatio ponitur et in genere præscientiæ, et in genere præparationis : ergo male diffinitur.

2. Adhuc, Præscientia simplicis notitiæ nullam ponit causalitatem respectu

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLI, Art 4, Tom. XXVI hujusce novæ editionis nostræ.

præsciti : præparatio autem ponit respectu præparati causalitatem : ergo præparatio in genere præscientiæ non continetur.

3. Adhuc, Præsciti et præscientia ex opposito se habent ad prædestinatos et ad prædestinationem : quia præsciti finaliter damnandi sunt, et prædestinati finaliter salvandi : præparatio autem cadit in definitionem prædestinationis : et sic videtur, quod prædestinatio secundum totum ambitum suæ communitatis nihil habet in genere præscientiæ : et cum reprobatio sit præparatio quædam, præparatio non potest cadere in genere præscientiæ.

1. Ulterius quæritur, Si reprobatio est ex meritis, vel non?

Et videtur, quod sic.

1. I *Sententiarum*, distinctione XLI, sic dicitur : « Si quærimus meritum obdurationis et misericordiæ, obdurationis meritum inveniemus, misericordiæ vero meritum non inveniemus. »

2. Adhuc, Ibidem ex verbis Augustini contra Julianum : « Miseretur utique secundum gratiam, quæ gratis datur : obdurat autem secundum judicium, quod meritis redditur. » Ergo cum obduratio effectus sit reprobationis, videtur quod reprobatio sit ex meritis.

3. Adhuc, Ad Roman. I, 21, super illud : *Obscuratum est insipiens cor eorum*, Augustinus in Glossa : « Ista obscuratio pœna et vindicta est, per quam pœnam, hoc est, cordis cæcitatem in plura peccata lapsi sunt. » Videtur ergo, quod ex malis meritis sit.

4. Adhuc, Reprobatio, sicut dicit Augustinus [1], est nolle misereri : nolle autem misereri sine causa non potest convenire ei cujus proprium est misereri et parcere : causa autem non potest esse nisi peccatum : ergo reprobatio non est nisi ex peccato.

5. Adhuc, Isaiæ, LIX, 2 : *Iniquitates vestræ diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Sed reprobatio separatio et divisio est a Deo. Videtur ergo, quod esse non possit nisi propter peccatum : et sic reprobatio est ad minus ex præscientia tali meriti.

6. Adhuc, Subtractio gratiæ communiter dicitur effectus reprobationis. Quæratur ergo, Cujus sit effectus, vel Dei, vel alicujus alterius? Subtractio enim est in genere motus violenti, et dicit motum abstrahentem : et præpositio sub quæ per compositionem est in nomine, dicit ablationem ejus quod trahitur ab aliquo : videtur ergo, quod subtractio motus Dei sit ab aliquo revocantis gratiam : et sic subtractio gratiæ ens est quod necesse est, quod a Deo sit faciente. Quod si concedatur, quod sit aliquid a Deo quo fit homo deterior, est contra Fulgentium relatum in primo libro *Sententiarum*, distinctione XL, cap. *Sicut enim*, ubi dicit Fulgentius, quod « Deus non est præparator pravitatis. »

7. Adhuc, Videtur inconveniens esse, quod Deus subtrahit gratiam. Dicit enim Dionysius, quod optimi est optima adducere, et non optima subtrahere [2].

8. Adhuc, Dicit Dionysius, quod divina bonitas per omnia se diffundit et expandit. Quod autem per omnia se diffundit et expandit, nulli se subtrahit. Ergo subtractio gratiæ et bonitatis, Deo non competit.

Similiter quæritur de excæcatione, Quæst. 2.
Utrum possit esse opus divinum?

Et videtur quod sic.

II ad Corinth. IV, 4, super illud : *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium*, Glossa : « *Deus hujus sæculi* qui non solum bonos regit, sed etiam malos pro meritis præcipitat, *excæcavit mentes infidelium.* » Et paulo post sequitur : « Deus verus et justus excæ-

[1] S. Augustinus, Lib. I ad Simplicianum.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

cavit mentes infidelium hujus sæculi. »

Sed contra. SED IN CONTRARIUM videtur esse, quod

1. Sicut dicit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum,* opus quod operatur Deus per seipsum, est illuminare animas : eo quod, Joan. I, 9, dicitur : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Lucis autem opus non potest esse excæcatio : et sic videtur, quod verus Deus nullum excæcat : maxime quia sicut dicitur, II ad Corinth. IV, 4 : *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio Evangelii gloriæ Christi, qui est imago Dei,* scilicet invisibilis. Talem autem illuminationem prohibere non est proprium ejus qui lux est.

2. Adhuc, Joan. I, 5, super illud : *Lux in tenebris lucet,* dicit Augustinus in Glossa : « Sicut cæco posito in sole præsens est lux, et ipse absens est ab ipsa : ita omnis iniquus cæcus corde, absens est a sapientia, et sapientia præsens est illi. Excæcatio autem non potest esse opus Dei, cum ipse sit lux. »

3. Adhuc, Sapient. II, 21 et 22, excæcatio Deo non attribuitur, sed potius malitiæ et diabolo : dicitur enim sic : *Hæc cogitaverunt et erraverunt : excæcavit enim illos malitia eorum. Et nescierunt sacramenta Dei : neque mercedem speraverunt justitiæ, nec judicaverunt honorem animarum sanctarum.*

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod reprobatio est, ut dicit Augustinus, præscientia iniquitatis quorumdam, et præparatio damnationis eorumdem. Et sic tria sunt in reprobatione, scilicet præscientia iniquitatis, quæ simplex est notitia absque omni causalitate qua Deus prævidet quidquid futurum est. Secundum est futura iniquitas in eo qui reprobatur. Tertium est præparata damnatio, quæ debetur iniquis. Et respectu hujus, præscientia non dicit simplicem visionem, sed potius notitiam practicam quæ est cum ordinatione, dispositione, et præparatione operativa. Et in his tribus primum nullo modo causa est secundi, sed secundum est causa tertii. Ex opposito enim habet se reprobatio ad prædestinationem, quæ est præscientia beneplaciti sive approbationis, et præparatio gratiæ in præsenti et gloriæ in futuro : et in his præscientia beneplaciti secundum rationem intelligentiæ est ratio secundi, et causa hæc est præparationis gratiæ in præsenti, et primum et secundum causa tertii, hoc est, gloriæ in futuro.

Et quia plura sunt in ratione reprobationis, ideo necesse fuit ut in pluribus generibus poneretur. Sicut etiam secundum philosophiam bene conceditur, quod homo albus magnus pater Socratis, in pluribus est generibus quoad diversa quæ sunt in ipso. Dico autem generibus non subalternatim positis. Damnatio enim iniqui justa est, ut dicit Augustinus : et si justa est, bona est : quia omne justum bonum est : omne autem bonum a Deo est : unde respectu damnationis iniquorum, oportuit quod reprobatio esset in genere præparationis, et in genere scientiæ practicæ quæ est scientia ordinans, disponens, et præparans. Respectu autem iniquitatis, cujus Deus causa esse non potest, eo quod dicit Augustinus, quod nullo modo causa est ejus quo fit homo deterior, non potuit poni in genere scientiæ practicæ : quia Deus præparator iniquitatis non est, ut dicit Fulgentius. Sed quia nihil latet eum ex omnibus futuris, oportuit quod poneretur in genere simplicis notitiæ.

ET QUOD dicit Philosophus, quod diversorum generum, etc., intelligitur de speciebus simplicibus, in quarum definitione genus est in potentia, et differentia ejusdem generis divisiva est in eadem ut constitutiva actus. Ad 1

Et per hoc patet solutio ad duo sequentia.

AD ID quod ulterius quæritur, dicen- Ad q A

dum quod sicut in quæstione de *prædestinatione* dictum est, actus æternus ex re temporali causam habere non potest. Unde reprobatio dupliciter dicitur, scilicet abjectio æterna, qua mali reprobati sunt : et subtractio gratiæ in tempore. Quantum ad actum æternum non est ex meritis ut ex causa, sed quantum ad subtractionem gratiæ potest esse ex malis meritis, propter quæ Deus subtrahit gratiam. Et hoc est quod dicit Augustinus ad Sixtum : « Non obdurat Deus impartiendo malitiam, sed non impertiendo gratiam, sicut qui nec digni sunt : quibus enim non impertitur, nec digni sunt, nec merentur : potius ut non impartiatur, hoc digni sunt, hoc merentur [1]. »

2. Ad aliud dicendum, quod judicium quo Deus obdurat, vel gratiam subtrahit, quod temporaliter reprobare est, est ordinatio culpæ per pœnam justam. Justum enim est, quod gratia subtrahatur peccanti, et peccantem concomitetur talis obduratio, quæ est non emolliri ad præcepta et consilia et sacramenta per quæ quis justificari possit : quia si illis emolliretur cor suum, peccatum non committeretur. Unde talis obduratio concomitatur esse peccatum mortale : et hæc est reprobationis effectus temporalis.

Ad aliud dicendum, quod ex malis meritis potest esse reprobationis effe tus temporalis, sive ille sit excæcatio, sive obduratio, ut prædictum est.

Ad aliud dicendum, quod nolle misereri duplex est, æterna scilicet voluntas non miserendi, et actualis dissensus ad faciendum misericordiam in tempore. Primum non potest habere causam cum sit æternum. Secundum habet causam, cum sit temporale : et de illo est verum, quod ei cujus proprium est misereri et parcere, non competit sine causa nolle misereri.

5. Ad aliud dicendum, quod iniquitates actualem separationem faciunt a Deo : et hæc est temporalis reprobatio, non æterna.

Ad aliud dicendum, quod subtractio gratiæ non dicit motum, sed privationem Ad 6.
vel negationem, hoc est, non apponere, vel nolle apponere gratiam. Et hujus causa nulla est efficiens, sed potius deficiens et ex parte nostra. Deus autem non est causa hujus, nisi sicut dicit Aristoteles in II *Physicorum*, quod nauta per absentiam est causa periclitationis navis, non quod aliquid faciat unde navis periclitetur, sed quia non facit ea quibus salvetur.

Et per hoc patet solutio ad sequens. Non enim est causa nisi per abnegationem appositi : quia scilicet gratiam non apponit. Et hujus antiqui quidam dederunt exemplum de hoc quod dicit Aristoteles in II *Physicorum*, quod natura est principium motus et status in quo est per se, et non secundum accidens. Dicunt enim, quod natura principium motus est movendo et faciendo : principium autem status sive quietis non est nisi cessando a metu. Hoc tamen exemplum non est satis conveniens : quia quies in quo est status in forma vel in ubi, in appetitu naturæ est, et motus naturæ est ad ipsam et propter eam : ad privationem autem gratiæ sive subtractionem nullus est Dei appetitus vel operatio. Sed exemplum Augustini valde est conveniens, scilicet quod sol unica lucis suæ præsentia facit illuminationem, et absentia tenebras, et illuminationem facit operatione præsentiæ, tenebras autem non facit aliqua operatione : sed cum absens fuerit, tenebræ fiunt ex objectione opaci quod repellit radios luminosi. Dixerunt tamen quidam satis probabiliter, quod subtractio gratiæ potest duobus modis considerari, scilicet absolute : et sic est privatio, nec habet causam efficientem, sed deficientem : et sic fit homo ea deterior : quia sic spoliatur bono gratiæ, et

[1] S. Augustinus, Epist. 105.

vulneratur in bono naturæ. Potest etiam considerari ut pœna ordinata ad culpam, et ut inflicta propter peccatum : et sic justa est et bona, et a Deo : quia sic non est pravitas qua aliquis fiat deterior, sed ordinatio culpæ commendans justitiam : quia sic est pœna damni quam juste incurrit peccator.

Ad 7. Ad aliud dicendum, quod Deus optima adducit, et nulli subtrahit : sed quod non adducuntur in isto vel in illo, hoc est ex eo, quod obicem ponit per peccatum.

Ad 8. Ad aliud dicendum, quod Deus nulli se subtrahit in quantum est de se : sed quod isti subtrahitur vel illi, est ex obice peccati. Et est exemplum Augustini, quod sol lucendo omnibus se exhibet : tamen qui claudit fenestram, beneficium luminis in domo non percipit : quia obicem ponit.

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur de excæcatione, eodem modo dicendum est, quod Deus nullum excæcat impertiendo malitiam, sed non exhibendo lucis præsentiam : sed excæcat homo se obscuritate peccati, privando se luce veritatis æternæ et lumine gratiæ : et hæc excæcatio prout est pœna damni, pro peccatis inflicta, justa est, et a Deo est ordinante peccatum per pœnam : secundum autem quod absolute est privatio quædam luminis in ratione et voluntate peccantis, non habet causam nisi deficientem, hoc est, hominis aversionem a luce. Et hoc est quod dicitur, Job, xxiv, 13 : *Ipsi fuerunt rebelles lumini, nescierunt vias ejus, nec reversi sunt per semitas ejus.*

Ad object. 1. Per hoc patet solutio ad illud quod primo in contrarium adductum est.

Ad object. 2. Ad sequens dicendum, quod exemplum Augustini valde est conveniens : quia cæcus non caret beneficio lucis, nisi pet obicem cæcitatis quem ipse posuit, qui excludit ab eo præsens beneficium luminis. Omnis enim qui se conjungit per intellectum et affectum obscuris et obscurantibus, juste perdit beneficium luminis, et incurrit obscurationem cordis, et excæcationem rationis, et obdurationem voluntatis.

Ad c. Ad ultimum dicendum, quod verum est, quod malitia excæcat sicut obex luminis, et diabolus excæcat sicut suasor iniquitatis : et si obscuratio dicitur pœna damni ordinata contra culpam, etiam verus Deus excæcat justa pœna feriens et condemnans eum qui obscura dilexit : sicut dicit illa Glossa super epist. II ad Corinth. iv, 4. Hoc enim justum judicium est, de quo dicitur, Joan. iii, 19 : *Hoc est autem judicium : quia lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem : erant enim eorum mala opera.*

MEMBRUM II.

Quis sit effectus proprius reprobationis, utrum scilicet obduratio ?

Secundo quæritur, Quis sit ejus effectus proprius?

Et si dicatur cum Augustino, quod effectus ejus est obduratio, quæratur, Quid sit obduratio, et in quo sit?

1. Dicitur enim, ad Roman. ix, 18, super illud : *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat :* quod obduratio est nolle misereri : et secundum hoc obduratio in Deo est, et non in homine : et est idem quod reprobatio, et est æterna sicut reprobatio : quia voluntas Dei æterna est.

2. Adhuc, Augustinus[2] : « Obduratio est propositum non miserendi : » et cum pro-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XL, Art. 23. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. I ad Simplicianum.

positum non nisi in Deo sit, videtur quod secundum hoc obduratio iterum in Deo sit et non in homine.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Sicut dicit Augustinus in Glossa super epist. Apostoli ad Roman. ix, 18, et ponitur in libro primo *Sententiarum*, distinctione XLI : « Miseretur secundum gratiam quæ gratis datur, obdurat autem secundum judicium quod meritis redditur. » Merita autem non sunt nisi temporalia. Ergo obduratio temporalis non æterna est : nullum temporale est æternum : ergo obduratio non est reprobatio.

2. Adhuc, Obduratio semper ex meritis est : reprobatio cum sit æterna, numquam ex meritis est : ergo obduratio reprobatio non est.

3. Adhuc, Ad Roman. ix, 18, in Glossa dicitur sic : « Obduratio est induratæ in malitia mentis pertinacia, per quam fit homo impœnitens. » Sed talis obduratio est peccatum in Spiritum sanctum, ut ibidem dicit Glossa. Ergo videtur, quod non ex omni peccato mortali relinquitur obduratio.

4. Adhuc, Videtur esse pœna, non culpa : dicit enim Augustinus, quod « obdurat per justum judicium. » Judicium autem non infligit nisi pœnam. Ergo obduratio videtur esse pœna, non culpa.

5. Et adhuc, Augustinus : « Deus derelinquentes se deserit, resistentes indurat, contemnentes contemnit. » Ergo videtur, quod obduratio sive induratio sit pœna inflicta Deo resistenti. Et sic iterum videtur, cum non omnis peccans peccato mortali Deo resistat, quod obduratio non sit relictum quid ex quolibet peccato mortali : et ex hoc ulterius videtur, quod obduratio non sit effectus reprobationis, sed potius ad Dei resistentiam refertur ut ad causam meritoriam, et ad Deum ut ad causam efficientem.

Quæst. Ulterius quæritur, Utrum generaliter obduratio est consequens peccatum mortale, sive sit originale, sive actuale?

Et videtur, quod sic : quia

1. Ex parte rationis obscuritas sive cæcitas cordis sequitur tam originale quam actuale mortale : ergo ex parte voluntatis generaliter sequitur obduratio tam originale quam actuale mortale.

2. Adhuc, Durum est, ut dicit Aristoteles, quod non cedit tangenti, sed potius tangentem repellit : sed hoc spiritualiter fit in omni peccato mortali actuali et originali : peccans enim quando peccat, Deum et præcepta ejus repellit, nec cedit Deo, nec præcepto ejus, sed potius Deus et præcepta cedunt sibi : ergo videtur quod obduratio sit pœna consequens tam originale quam actuale mortale.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod secundum hoc parvuli in originali peccato obdurati dicerentur, quod in Scriptura non invenitur. Si enim obduratio est induratæ mentis in malitia pertinacia, parvuli non possunt dici obdurati. Unde, Exod. ix, passim, dicitur de Pharaone, quod induratus est. Et, Exod. iv, 21 : *Ego obdurabo cor ejus*[1]. Et, Deuteron. ii, 30, Induravit Dominus cor Sehon, regis Amorrhæorum. Parvuli autem nesciunt habere indurati cordis malitiam.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod *obduratio* dicitur tripliciter. Dicitur enim obduratio aliquando pertinax voluntas, et actualis permanendi in peccato, repellens Deum et præcepta ejus, ne de peccato educatur, vel ad pœnitentiam emolliatur : et sic obduratio peccatum in Spiritum sanctum est, et est species peccati forma et specie peccati distincta ab aliis peccatis mortalibus. Et sic accipitur obduratio, ad Roman, ix, 18, ubi dicit Augustinus, quod « obduratio est obstinatæ mentis in malitia pertinacia, per quam fit homo impœnitens. » Per

[1] Cf. etiam, Exod. vii, 3 et xiv, 4.

hanc enim homo concipit nolle ad Deum redire per pœnitentiam.

Secundo modo dicitur *obduratio* sequela peccati habitualis, non actualis, quæ sequitur peccatum mortale, quod cum fit, concomitatur ipsum durities cordis, quæ est non cedere mandatis et verbis Dei, et non emolliri ad pietatem revocantis Dei, et ad verba ejus et mandata revocantia a peccato : et hæc est mala et vitiosa dispositio cordis relicta ex omni peccato mortali, in quantum est contemptus Dei præcipientis et præceptorum ejus : ex hoc enim comtemptu fit omne peccatum mortale. Et sic dicta obduratio effectus est reprobationis.

Tertio modo dicitur *obduratio* habitualis dispositio, qua homo disponitur ad talem obdurationem ex fomite qui relinquitur ex originali peccato.

Ex his prænotatis facile est respondere ab objecta.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod obduratio secundo modo dicta potest accipi in causa, vel in seipsa. Si accipitur in causa, adhuc duobus modis potest accipi, scilicet quia potest referri ad causam meritoriam : et sic temporalis est, et non æterna, et est in obdurato. Potest etiam referri ad causam efficientem : et hoc dupliciter, scilicet positive sive affirmative, vel per negationem oppositi emollientis. Si primo modo, non est in Deo faciente. Si secundo modo, est in Deo ut permittente et non faciente oppositum. Dicit enim Augustinus, quod Deus non obdurat aliquem impertiendo malitiam qua ad peccatum impellatur, sed obdurat aliquem non impertiendo gratiam qua emolliatur. Et hoc est quod dicitur in libro primo *Sententiarum*, distinct. XL, cap. ultimo, ex verbis Augustini [1], sic : « Intelligendum est, quod Deus non ita induret quasi quemquam peccare cogat : sed tamen quibusdam peccatoribus misericordiam suæ justificationis non largitur, et ob hoc eos obdurare dicitur, quia non eorum miseretur, non quia impellat ut peccent. Eorum autem non miseretur, quibus gratiam non præbendam esse æquitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima judicat : quam non aperit, sed miratur Apostolus, ad Roman. xi, 33, dicens : *O altitudo divinitiarum sapientiæ, et scientiæ Dei !* »

Ad aliud dicendum, quod cum dicitur, « obduratio est propositum non miserendi, » locutio est per causam. Dico autem causam non facientem effective, sed privative, hoc est, non impertientem gratiam qua emolliatur. Sicut dico, quod nox est sol non lucens super terram.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod obduratio per se et secundum essentiam considerata, in obdurato est et temporalis. Obduratio autem considerata in causa, quæ est æterna voluntas non miserendi, æterna est : et illa verissime est reprobatio, et non ex meritis est prævenientibus eam, licet præscientia malorum meritorum adjuncta sit ei per concomitantiam, per quam etiam dicitur *reprobatio* ab Augustino, quod æquitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima judicat Deus reprobis gratiam non esse apponendam. Merita enim occultissima, sicut in præhabitis dictum est, sunt merita in Dei præscientia.

Ad aliud dicendum, quod obduratio quæ est effectus reprobationis, propter quod semper ex meritis est, quia est sequela mortalis peccati, ut dictum est, dicitur aliquando reprobatio : eo quod per illam actualiter homo a beneplacito Dei separatur, et ita reprobatur. Sed reprobatio æterna quæ est propositum non miserendi, obduratio non est, sicut probat objectio.

Ad aliud dicendum, quod sicut paulo ante dictum est, obduratio quæ est peccatum in Spiritum sanctum, peccatum

[1] S. Augustinus, Lib. I ad Simplicianum.

distinctum est a quolibet alio peccato : est enim speciale peccatum actuali voluntate factum : est enim voluntas actualis non exeundi de peccato, sed permanendi in peccato : et specialis obstinatio cordis contra pietatem et benignitatem Dei, et contra præcepta ejus, et contra omnia quæ a Spiritu sancto dantur hominibus ad remedium contra peccatum. Et de hac non loquitur hic, sed de illa quæ est sequela cujuslibet peccati mortalis vitiosa et involuntaria, eo quod nemo vult obdurari : in quam incidit peccator justo Dei judicio, eo quod submittit se peccato, quod ex contemptu Dei est et præceptorum ejus, sicut in præhabitis dictum est. Hæc enim in quantum est pœna justa, justo Dei judicio infligitur : in quantum autem ex peccato est et sequela peccati, non fit Deo jubente vel faciente, sed justo judicio Dei permittente, eo modo quo dicitur, II ad Thessal. II, 10 : *Eo quod charitatem veritatis non receperunt, ideo illis Deus mittet operationem erroris, ut credant mendacio*, hoc est, eis qui noluerunt credere veritati mitti permittet.

4. Ad aliud dicendum, quod hoc modo quo sequela peccati est, pœna est justo Dei judicio et permittente Deo inducta.

5. Ad aliud dicendum, quod omnis peccans peccato mortali resistit Deo : quia ponit obicem Deo porrigenti gratiam, et excludit a se gratiam sibi exhibitam a bonitate Dei : et ideo incidit in obdurationem ut non audiat eum, de quo dicitur, Apocal. III, 20 : *Ecce sto ad ostium, et pulso*. Propter quod dicitur in Psalmo XCIV, 8 : *Hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra.*

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod talis obduratio potest accipi habitualiter et actualiter. Habitualiter sequitur originale tam in parvulis quam in adultis. Actualiter autem non sequitur nisi actuale mortale : actualiter enim peccans mortaliter, aliquid facit quo obduratur contra pietatem bonitatis. Ad quæst. Ad 1.

Ad id quod sequitur, dicendum quod hoc procedit : sed habitualiter sequitur originale, actualiter autem actuale mortale. Ad 2.

Ad ultimum dicendum, quod actualiter parvuli non indurantur, sed habitualiter : trahunt enim vitiosum habitum cum fomite, quo cum tempus erit, obfirmabunt cor contra Deum et pietatem Dei revocantis a peccato, nisi per gratiam appositam cor eorum emolliatur. Et hoc est quod dicitur, Ezechiel. XXXI, 26 : *Auferam cor lapideum de carne vestra, et dabo vobis cor carneum* [1], quod scilicet emolliri possit ad pietatem meæ vocationis interioris, etc. Ad object.

[1] Cf. Jerem. XXXI, 33 ; Ezechiel. IX, 19.

TRACTATUS XVII.

DE PROVIDENTIA, FATO, ET LIBRO VITÆ.

Deinde quæritur de providentia.

Et quæruntur tria.

Primum est, De ipsa providentia.

Secundum est, De fato, de quo dicit Boetius in libro V de *Consolatione philosophiæ*, quod « providentia per fatum quæque suis nectit ordinibus. »

Et quia præscientia et providentia secundum quod in eis sunt rationes omnium peccatorum præsentium et futurorum, quæ omnia in divina sapientia sunt vita et lux, dicitur *liber vitæ*, ideo tertio quæremus de libro vitæ.

De providentia autem quæremus quatuor, scilicet primo an sit ?

Secundo, Quid sit ?

Tertio, Cujus sit ?

Et quarto, Quibus sit modis ?

QUÆSTIO LXVII.

De providentia ?

MEMBRUM I.

An sit providentia ?

Primo quæritur, An sit ? Eo quod Tulius et quidam alii providentiam esse negaverunt, et Empedocles omnia casu fieri dixit, et nihil per ordinem providentiæ.

Omnes autem negantes providentiam, rationem sumpserunt a confusione quam vident in his quæ subjacent orbi terræ, ubi prævalet impius contra justum, et innocens succumbit nocenti, sicut dicitur, Jerem. XII, 1 et 2 : *Justus quidem tu es, Domine, si disputem tecum : verumta-*

men justa loquar ad te: Quare via impiorum prosperatur? bene est omnibus qui prævaricantur, et inique agunt? Plantasti eos, et radicem miserunt: proficiunt, et faciunt fructum.

Hoc etiam miratur Habacuc, dicens, I, 13: *Quare respicis super iniqua agentes, et taces devorante impio justiorem se?*

Et hæc est admiratio beati Job, XXI, 7: *Quare ergo impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis?* In toto enim libro Job nihil aliud quæritur, nisi an fato, vel qua justitia vita regatur humana, quæ tot confusionibus subjacet et inordinationibus.

Hoc etiam est, quo conturbatur David in Psalmo LXXII, 1: *Quam bonus Israel Deus, his qui recto sunt corde!* Unde, ibidem, ℣. 7, dicit, quod *prodiit quasi ex adipe iniquitas eorum,* et, ℣. 12, quod *ipsi peccatores*, et *abundantes in sæculo, obtinuerunt divitias*, cum nullo bono digni sunt, et quod Sancti flagellati et castigati sunt a malis, quasi nullo bono digni sint. Et dicit, quod hoc cognoscere labor fuit ante eum, donec intraret in sanctuarium Dei, et intelligeret in novissimis eorum [1]. Omnes enim isti mirantur, si providentia Dei quæ cum optimo ordine sapientiæ est et justitiæ, tantam in mundo quem regit et gubernat, permittit inordinationem et iniquitatem: hoc enim non potest esse ex impotentia qua corrigere non possit, nec insipientia qua corrigere nesciat, nec ex malevolentia qua corrigere non velit, cum rex terrenus potens et sapiens et benevolus nil talium in regno suo permittat.

Et hoc Sanctos quidem trahit in admirationem et agoniam: Philosophos autem, qui rationem ex sensibilibus accipiunt, perduxit ad hoc, quod quidam eorum negaverunt providentiam, et dixerunt constellationibus virtutes suas in nativitatibus natis influentibus, et impetu voluntatis regi mundum, et fato attribuerunt quidquid agitur, ita quod plures hoc errore involuti sunt.

Dicunt enim, quod rectitudo gubernantis et ordinatio consideratur in rectitudine regiminis ex parte rectorum. In rectis autem non videtur nisi confusio et inordinatio. Et inducunt hoc Proverbiorum, XXVIII, 12: *Regnantibus impiis ruinæ hominum.* Et illud Proverbiorum, IX, 14: *Ubi non est gubernator, populus corruet.* Ex hoc enim arguunt sic: Populus visibiliter corruit et inordinate et injuste: ergo non est gubernator qui cum providentia sapientiæ et æquitate justitiæ et moderamine bonæ dispositionis et ordinationis populum gubernat.

Multa his similia ex his quæ in mundo visibiliter apparent, adducunt. Sicut etiam Boetius in libro IV de *Consolatione philosophiæ* disputat hanc quæstionem. Unde, ibidem, dicit: « Quæ, inquies, potest ulla esse iniquior confusio, quam ut bonis tum adversa, tum prospera, malis etiam tum optata, tum odiosa contingant [2]? »

Solutio.

Solutio. Dicendum, quod absque dubio providentia est tam secundum fidem Catholicam, quam etiam secundum philosophiam. Sicut enim in naturis una et eadem virtus est quæ formativa est in semine, et factiva sive generativa nati, quæ efficitur regitiva ejus quod natum est: eo quod influit unicuique membro particulariter et toti simul nato talem dispositionem, per quam unumquodque ad suum ordinem deducitur, et singula in toto suis nectuntur ordinibus naturalibus: sic est in totius mundi factore, quod eadem virtute facit mundum, influens unicuique dispositionem qua ad proprium finem deducitur, et gubernans et curans de omnibus, ut quæque ordinibus suis connectantur.

[1] Psal. LXXII, 16 et 17.

[2] Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiæ, prosa 6.

Quod in libro Sapientiæ, xi, 21, *pondus* vocatur : ab Augustino autem in libro LXXXIII *Quæstionum* vocatur *ordo*. Unde sicut necesse est Deum poni mundi factorem, ita necesse est poni mundi gubernatorem secundum providentiam. Et hoc est quod dicitur, Sapientiæ, xiv, 3 : *Tua autem, Pater, providentia cuncta gubernat*. Eccle. v, 5 : *Ne dicas coram Angelo* : *Non est providentia : ne forte iratus Deus contra sermones tuos, dissipet cuncta opera manuum tuarum*. Hoc est etiam quod dicit Damascenus in primo libro de *Fide orthodoxa*, cap. de providentia : « Necesse est eumdem esse factorem eorum quæ sunt, et provisorem. Neque enim decens, neque consequens est, alium esse factorem et alium provisorem. Si enim hoc esset, in imbecillitate esset uterque, hic faciendi, ille providendi. » Hoc etiam ostendit, quod omnia quæ sunt in mundo tam corporalia quam spiritualia, sicut elementa et elementata et Angeli, ordinata sunt et suum ordinem custodiunt. Unde necesse est ponere aliquid melius ante ea, quod causa est hujus ordinationis. Propter quod dicitur, ad Roman. xiii, 1 : *Quæ sunt, a Deo ordinatæ sunt*. Dicit enim Damascenus, quod « omnia quæ providentia fiunt, necesse est secundum rectam rationem et optimam et Deo decentissimam fieri, et ut non est melius fieri. »

Sed hoc attendendum est, quod sicut dicit Aristoteles in *Œconomicis*, paterfamilias gubernat domum quatuor facultatibus sive virtutibus, hoc est, *uxoria*, quæ est scientia provide ad utilitatem domus utens uxore : et *filiali*, quæ est scientia sciens provide uti filiis ad utilitatem domus : et *despotica*, quæ Græce vocatur scientia sciens provide uti servis ad utilitatem domus, sicut villico, syndico, dispensatore, et hujusmodi : et *chrysmatica* sive thesaurizativa, quæ est scientia sciens uti thesauris et reditibus in sustentationem domus. Non attendit tantum quid singulis competat, sed quid expediat universæ domui observandæ : et ideo si quid inordinationis est in aliquo istorum quatuor, hoc corrigit et ordinat, non respiciens ad utilitates singulorum, sed ad totius domus utilitatem : et ideo aliquando corripit et flagellat filium, et blanditur servo, et increpat uxorem sive sponsam et privat ornatu debito, et fovet aliquando ancillam : et unum aliquando corrigit ad exemplum alterius, sicut dicitur, Proverb. xxi, 11 : *Mulctato pestilente, sapientior erit parvulus, et si sectetur sapientem, sumet scientiam*. Et aliquando minus peccantem durius corripit, ut ipsi et cæteri timorem habeant, sicut dicitur, I ad Timoth. v, 20 : *Peccantes coram omnibus argue, ut et cæteri timorem habeant*. Et aliquando non peccantem corripit, vel ut præservet ne peccet, vel ut probet. Ita facit Deus in providentia mundi. Unde, Sapient. xii, 13 et seq. : *Non est alius Deus quam tu, cui cura est de omnibus, ut ostendas quoniam non injuste judicas judicium. Neque rex, neque tyrannus in conspectu tuo inquirent de his quos perdidisti. Cum ergo sis justus, juste omnia disponis : ipsum quoque* (o Pater) *qui non debet puniri condemnare, exterum æstimas a tua virtute*. Et paulo post, ỳ. 18 : *Tu autem, dominator virtutis, cum tranquillitate judicas, et cum magna reverentia disponis nos*. Unde sicut est in collisione nubium, ubi uniuscujusque vaporis in alterum generatur tranquillitas sive serenitas, et ex collisione contrariorum in mixto generatur complexionis æqualitas : ita ex bello bonum pacis frequenter acquiritur. Propter quod etiam bellum quasi parvum bonum a bono denominatur : quia quamvis in se malum sit, tamen bellum sive parvum bonum est in hoc quod ipso bonum pacis quæritur. Ita est in mundo, quod quæ in singulis confusa et inordinata et mala esse videntur, ad bonum universitatis relata sapientissime et decentissime et justissime facta esse inveniuntur. Sic enim si justus flagellatur, vel aliud adversum pati-

tur, vel purgatur, vel eruditur, vel probatur, sine quibus universitas non bene gubernaretur : et si unus istorum plus affligitur alio, hoc, sicut dicit Boetius, est sicut quando unus ægrorum facili curatur medicamine, et alter in eadem ægritudine laborans vix et multis et difficilibus curatur medicaminibus.

Similiter dicendum est de malis quibus prospera cuncta succedunt, et in labore hominum non sunt, nec cum hominibus flagellantur : et quod ideo tenuit eos superbia, et operti sunt iniquitate et impietate sua : et quod hoc ideo fit, ut bonis talibus tamquam munusculis ad amorem patris alliciantur : vel ut bona talia quæ etiam impiis non negantur, a justis non desiderentur : vel, ut dicitur, II Machab. vi, 15, peccatis eorum in finem devolutis, ita demum in eis vindicetur, et justior ex eorum ingratitudine eorum appareat condemnatio.

Et tales sunt ordines decentissimi et pulcherrimi et sapientissimæ providentiæ, sine quibus mundus non optime gubernaretur.

Ex his habitis facile est respondere ad objecta : hæc enim Sancti admirantur in singulis, sed in ordine ad optimum universitatis statum venerantur et diligunt. Quidam autem Philosophi non satis rationem providentiæ intelligentes, sed opinantes, quod communis gubernator secundum merita singulorum bona vel mala unumquodque secundum suum sensibile bonum regere debeat, obscurato et insipiente corde providentiam negaverunt. Hoc autem non est ex insipientia, vel impotentia, vel malevolentia, sed ex maxima sapientia : quia sine his ad optima non gubernaretur universitas : sine his enim non emineret, nec probaretur virtus, nec sine his erudirentur boni. Et ideo dicit Augustinus, quod, « Deus bonus numquam permitteret fieri mala, nisi sciret quæ bona ex malis ordine sapientiæ eliceret.» Et hoc etiam rex terrenus in regimine suo si sapiens est, observat.

MEMBRUM II.

Quid sit providentia ?

Secundo quæritur, Quid sit providentia ? Et dicit Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*, quod « providentia est ea quæ ex Deo ad existentia fit cura [1]. » Alia translatio, diligentia.

Idem, Ibidem, aliam talem dat diffinitionem sic : « Providentia est voluntas Dei, per quam omnia quæ sunt, convenientem deductionem suscipiunt. »

1. Secundum primam definitionem, cum *cura* et *diligentia* tam sit circa fieri rei faciendæ, quam circa esse ut permaneat, videtur quod providentia tam sit entis quam non entis : et hoc videtur esse contra Magistrum in libro I *Sententiarum*, distinct. XXXV, ubi dicit, quod « providentia est gubernandorum : » gubernanda autem non sunt nisi entia : ergo providentia non est nisi respectu entis.

2. Adhuc, Tullius in fine *Rhetoricæ* dicit, quod « providentia est pars prudentiæ. » Dividit enim prudentiam in memoriam præteritorum, conferentiam et intelligentiam præsentium, et providentiam futurorum. Ex his enim colliguntur conferentia ad vitam. Prudentia autem, ut dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, est virtus activa cum ratione : et sic providentia non videtur esse nec ad fieri rerum, nec ad esse rerum, sed ad ea quæ rebus sunt utilia : et sic videtur, quod providentia nec scientia sit, nec sapientia, sed prudentia gerendorum utiliter.

3. Adhuc hoc etiam videtur ex Boetio. Dicit enim, quod « providentia gerendorum est : » et sic videtur, quod respicit utilitatem rerum, non fieri, nec esse.

[1] S. Joannes Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 29.

4. Adhuc, Providentia e diverso dividit virtutem intellectualem cum sapientia et intelligentia et scientia et arte, ut docet Aristoteles in VI *Ethicorum*. Cum ergo sapientia sit respectu divinorum, ut dicit Augustinus, intelligentia respectu spiritualium, scientia respectu omnium temporalium et æternorum, ars respectu faciendorum, relinquitur, quod providentia sive prudentia sit respectu utiliter gerendorum.

Sed contra. In contrarium tamen hujus videtur esse Damascenus.

1. Dicit enim sic : « Ut sapiens optime eorum quæ sunt, curam habet. Oportet ergo his attendentes omnia admirari, omnia laudare, omnia perscrutate accipere quæ providentiæ sunt opera, etsi appareant multis injusta : propterea quod incognoscibilis et incomprehensibilis est Dei providentia. » Ergo videtur, quod providentia quædam sapientia sit.

2. Adhuc, Boetius in libro IV de *Consolationes philosophiæ* : « Providentia est forma ex qua disponuntur res fiendæ [1]. » Et ibidem, « Manifestum est immobilem simplicemque gerendarum formam rerum esse providentiam. » Ex hoc videtur, quod providentia nihil aliud sit, nisi æternus et immobilis et simplex habitus, vel quasi habitus exemplariter in mente divina descriptus, quo et facienda et gerenda utiliter omnibus prospicit et providet Deus convenientia, et unumquodque ad proprium et convenientem deducit finem : et hoc totum sapientiæ est.

3. Adhuc, Boetius, ibidem, « Ab æterno cuncta prospiciens, providentiæ circumit intuitus. » Omnis autem intuitus cujuslibet providentiæ est secundum aliquem habitum regentem ipsum. Oportet ergo cum Deus scientiam non accipiat a rebus, sed potius sua scientia sit causa rerum, ut in antehabitis probatum est, quod in mente providentis sit exemplaris descriptio omnium utiliter gerendorum, faciendorum, conservandorum, et ad finem convenientem deducendorum : et sic providentia non est nisi in genere sapientiæ.

Sed in contrarium hujus est quod dicit secunda definitio :

1. Dicit enim, quod « providentia est voluntas Dei, per quam omnia quæ sunt, convenientem deductionem suscipiunt. »

2. Adhuc, Damascenus in secundo libro de *Fide orthodoxa* : « Summa ejus virtus contentiva et provisiva, bona ejus voluntas est [2]. »

3. Adhuc, Idem, ibidem, « Solus Deus bonus est natura et sapiens. » Ut igitur bonus providet : si enim non providet, non est bonus. Bonitas autem dispositio voluntatis est : ergo videtur, quod providentia incidat sub voluntate, et non sub sapientia.

4. Adhuc, Videtur dispositio quædam esse. Boetius in V de *Consolatione philosophiæ* : « Providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit. » Videtur ergo, quod sit dispositio quædam.

5. Adhuc, Boetius, ibidem, « Quidquid aliquo modo movetur, causas, ordinem, formas ex divinæ mentis stabilitate sortitur : hæc in suæ simplicitatis arte composita, multiplicem gerendi modum statuit : qui modus cum in ipsa divinæ intelligentiæ puritate conspicitur, *providentia* nominatur. Cum vero ad ea quæ movet aut quæ disponit, refertur, *fatum* a veteribus dicitur. » Ex hoc accipitur, quod providentia non est nisi exemplaris modus, et ratio in mente divina descripta, quibus unumquodque ad finem deducitur : quæ descriptio exemplaris in simplicitate mentis divinæ accepta, vocatur *providentia* : rebus autem providentiæ subjectis influxa, vocatur *fatum*.

6. Adhuc, Boetius, ibidem, « Provi-

[1] Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiæ, prosa 6.

[2] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 29.

dentia est forma rerum gerendarum simplex et immutabilis. » Ex hoc idem habetur quod prius.

Quæst. 1. Ex his ulterius quæritur, Utrum providentia sit æterna, vel temporalis?

Ex inductis Boetii verbis videtur esse æterna.

Sed contra. In contrarium hujus videtur esse, quod

1. Dicit Damascenus, quod providentia est ad existentia cura. Ergo videtur, quod providentia non sit nisi positis rebus existentibus.

2. Adhuc, Constat, quod providentia non æquivoce dicitur de divina et humana. Providentia autem humana est, qua subjectis providentiæ bonis bona administrantur, malis autem et indevotis pœnæ vindicantes. Ergo similiter est in Deo : sed bonis bona, et malis mala non potest præparare nisi ex tempore : ergo providentia non est nisi ex tempore.

Quæst. 2. Ulterius quæritur, Si providentia sit simplex, vel composita?

Videtur esse *composita :* omne enim quod contentivum est multorum, compositum est : providentia contentiva multorum est : ergo composita esse videtur.

Sed contra. In contrarium hujus est quod

1. Inductum est de Boetio in *Consolatione philosophiæ*, ubi sic dicit : « Illud certe manifestum est, immobilem simplicemque formam rerum esse providentiam. »

2. Adhuc, Videtur providentia pars omnipotentiæ esse : quia super illud epist. ad Hebr. I, 3 : *Portans omnia verbo virtutis suæ*, Glossa dicit : « Creatoris omnipotentia causa subsistendi est omni creaturæ. » Sed causa subsistendi omni creaturæ est providentia, ut dicit Boetius his verbis : « Providentia est ipsa illa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit. » Unde omnibus rebus est ratio et existendi et subsistendi. Ergo providentia est potentia quædam.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod providentia procul dubio quantum ad essentialem definitionem ejus et quidditatem, forma est et ratio exemplaris in mente divina unite et simpliciter consistens, qua omnia gerenda ad suos fines convenientes accipiunt gubernationem, ex qua, sicut dicit Dionysius, naturalibus naturalia, viventibus vitalia, sentientibus sensibilia, intelligentibus intellectualia, civilibus civilia, activis agibilia, contemplativis contemplabilia, et ut universaliter dicatur unicuique secundum ordinem suum competentia procurantur. Sic enim providentur justis bona et malis pœna. Isa. III, 10 et 11 : *Dicite justo quoniam bene, quoniam bonum fructum adinventionum suarum comedet. Væ impio in malum ! retributio enim manuum ejus fiet ei.* Hujus simile est, ut dicit Boetius, in mente artificis, qui ex habitu artis providet quid in tota domo et in partibus domus utiliter faciendum vel destruendum sit, quid et qualiter ad finem domus in toto et partibus utiliter disponatur : et ideo habet aliquid quod scientiæ est sive sapientiæ, scilicet habitum regentem, et habet aliquid quod voluntatis est, scilicet deductionem uniuscujusque in finem et gubernationem : hic enim actus voluntarius est et bonitatis et curæ qua curat de omnibus.

Ad primum ergo dicendum, quod prima definitio qua dicitur esse *cura*, supponit quod est sapientiæ et scientiæ et voluntatis : quia cum dicitur *cura ad existentia*, sicut voluntas non est nisi appetitus rationalis, ut dicunt Damascenus et Aristoteles. Dicit enim Aristoteles in *Topicis*, quod « omnis voluntas in ratione est. » Et in III de *Anima* dicit, quod « in ratione voluntas est, in rationabili autem desiderium et animus. » Ita cura provisiva, procuratio intelligitur provisiva ex habitu sapientiæ vel scientiæ, procuratio autem ex voluntate. Gerenda autem tripliciter sunt sicut in arte, scilicet utiliter ad fieri gerenda, utiliter gerenda in esse, ut contineantur et ut deducantur ad finem, et Diffinitio 1 Ad 1.

utiliter gerenda in ordine : et ideo providentia fiendorum est existentium et ordinandorum. Unde non est non existentium ut non existentia sunt, sed est non existentium, secundum quod jam sunt in fieri quo ad esse deducuntur.

Ad 2 et 4. Ad aliud dicendum, quod providentia refertur ad gerenda utiliter, non providenti, sed rei quæ subjacet providentiæ : hæc autem, ut dictum est, variatur tripliciter, scilicet ad fieri, ad esse permanens, et ad esse in ordine. Unde dictum Tullii, quod providentia est respectu futurorum, intelligitur respectu futurorum utiliter : et illa sunt, et futura utiliter ad fieri, et futura utiliter fieri ad esse permanens, et futura utiliter ad esse ordinatum. Unde bene conceditur, quod providentia est pars prudentiæ, et est respectu futurorum utiliter : et sic salvatur tam dictum Tullii, quam dictum Aristotelis.

Ad 3. Per hoc patet solutio etiam ad dictum Boetii.

Ad object. 1. Ad id quod in contrarium a Damasceno adducitur, jam patet responsio. Providentia enim habet aliquid quod est sapientiæ : eo quod ipsa est aliquid scientiæ beneplaciti, et non scientiæ quæ simplex visio sit : et ex hoc quod habet de scientia regente actum gubernationis, cum illa in Deo non possit esse nisi recta, habet quod omnia quæ ad providentiam fiunt, recta ratione et Deo decentissima fiunt, et ut melius fieri non possent : et ut est causa eorum quibus providet, quæ causa altissima est, et admiratio, ut dicit Philosophus, est suspensiva agonia ad causam altissimam, habet quod oportet admirari opera ejus, quia mirabilia sunt : et quia voluntas est, quæ numquam, ut dicit Augustinus, potest esse nisi æquissima, habet quod etiamsi nobis aliquando videatur injustum secundum inferiores causas quod ex providentia fit, tamen æquistimum est et ordinatissimum si ad superiores causas referatur.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod hoc est verum, quod providentia est talis habitus, ut probat objectio : sed ex hoc non sequitur, quod totum sit sapientiæ vel scientiæ quod est in providentia : sed hoc quod est in ea ut regens, sapientiæ et scientiæ est : quod autem in ea est ut causans, voluntatis est, hoc est, esse beneplaciti, quod in omnibus talibus causa est.

Ad object. Ad aliud dicendum est, quod hoc quod ex dicto Boetii arguitur, procedit et verum est : sed ex hoc non sequitur, quod totum sit sapientiæ quod in providentia est, ut jam dictum est.

Diffinitio Ad 1. Ad id quod in contrarium objicitur, jam patet solutio : quia providentia tantum habet voluntatis, quantum causalitatis : sed ex hoc non sequitur, quin habeat aliquid sapientiæ et scientiæ.

Ad 2. Per hoc patet solutio ad sequens quod inducitur ex dicto Damasceni.

Ad 3. Eodem modo respondendum est ad sequens, quod etiam ex Damasceno inducitur.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod est dispositio disponentis, et dispositio dispositi : et bene concedendum est, quod providentia quædam dispositio est gerendorum in disponente sapienter : et ideo dicitur, Sapientiæ, viii, 1, de sapientia Dei, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*. Nec obstat quod dicitur in libro primo *Sententiarum*, distinctione XLV, quod « dispositio est faciendorum, providentia autem gubernandorum : » quia, sicut jam dictum est, gubernanda utiliter sunt multipliciter, ad fieri, ad esse, et ordinem sive seriem deductionis in finem.

Ad 5. Ad id quod ex Boetio ulterius concluditur, dicendum quod hoc bene dictum est et procedit.

Et eodem modo intelligitur sequens dictum Boetii.

Ad quæst. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum providentia æterna sit, vel temporalis? Dici potest, quod providentia potest sumi secundum habitum, vel secundum

actum. Providentia accepta secundum habitum æterna est. Hæc enim est habitualitas, qua ab æterno Deus habilis est gubernare subjecta. Accepta autem secundum actum gubernandi, temporalis est : quia secundum actum non gubernantur nisi existentia creata quæ ex tempore sunt.

ct 1. Et per hoc patet solutio ad id quod objicitur in contrarium : quia cura est actus providentiæ dictæ secundum actum, et non secundum habitum.

t. 2. Ad aliud dicendum, quod bonis bona, et malis pœnæ habitualiter ab æterno præparantur, et actualiter non exhibentur nisi ex tempore.

t. 2. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod providentia simplex et invariabilis est intuitus gerendorum utiliter.

Ad id quod dicitur providentiam esse compositam, dicendum quod contentivum multorum dicitur duobus modis, scilicet multorum constituentium id quod tenet, et sic compositum et universum est contentivum multorum, et multorum respectum ad ipsum habentium ut ad causam esse et conservationis et continentiæ, et sic continentur subjecta et objecta. Nec oportet, quod continens aliquam ex illis habeat compositionem : quia sic primum principium omnia continet secunda, cum tamen simplicissimum sit.

.1 Ad id quod objicitur in contrarium ex dicto Boetii, jam patet solutio.

2. Ad id quod ulterius objicitur, quod providentia sit pars omnipotentiæ, dicendum quod non secundum rationem intelligendi.

Et ad Glossam quæ inducitur, dicendum quod nihil prohibet unum et idem a diversis esse ut a causis secundum differentem modum causalitatis : et sic esse et conservatio esse ab omnipotentia est ut a causa efficiente, et a providentia est ut a causa formali exemplari. Nec sequitur : hoc unum et idem est ab illo, et ab isto : ergo illa sunt eadem : nisi esset secundum unum et eumdem modum causalitatis ab utroque.

MEMBRUM III.

Cujus sit providentia ?

Tertio quæritur, Cujus sit providentia ?

« Cum enim, sicut dicit Boetius in V de *Consolatione philosophiæ*, ordo ille inevitabili connexione sit procedens, qui de providentiæ fonte descendens, cuncta suis locis temporibusque disponit, videntur quædam providentiæ repugnare tripliciter. Ex parte enim inevitabilis ordinis, videntur repugnare casualia et fortuita et voluntaria. Ex parte autem illa qua providentia cura est, repugnare videntur vilia. Ex parte autem illa qua causa est, videntur repugnare mala quæ fiunt[1]. » Et ideo quærendum est, qualiter providentia sit de istis, eo quod multa ex parte illa contradicant providentiæ ?

Et quod causalia providentiæ non subjacent, sic probatur : Quæst. 1.

1. Casus, ut dicit Boetius, et colligitur ex Aristotele in II *Physicorum*, est ex concursu duarum causarum inopinatus eventus in his quæ in irrationalibus propter aliud fiunt. Verbi gratia, sit stabulum clausum in quo est equus, et accendatur domus, et cadat ostium, et effugiat equus, et salvetur : hic casus est : ostium, enim non cecidit ut salvaretur equus, nec equus fugit ut salvaretur : sed cadente ostio et fugiente equo, inopinate accidit equum salvari. Et hoc idem quod est casus in irrationalibus,

[1] Cf. Boetium, Lib. V de Consolatione philosophiæ, prosa 1.

hoc est fortuna in rationalibus, ut dicit Aristoteles in II *Physicorum*. Verbi gratia, Aliquis sub terra abscondit thesaurum, non intendens quod inveniatur : alter in eodem loco intendit facere sepulcrum, et inopinate invenit thesaurum : dicimus, quod ex fortuna invenit. Ex his sic arguitur : Quæcumque casualiter vel fortuito eveniunt, inevitabili connexioni non subjacent : casualia et fortuita omnia inopinate eveniunt : ergo inevitabili connexioni causarum non subjacent : sed quæcumque de fonte providentiæ procedunt, ordine et connexione inevitabili procedunt : ergo casualia et fortuita providentiæ non subjacent.

2. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Quidquid casu fit, temere fit. Quidquid temere fit, providentia non fit [1]. » Ergo quidquid casu fit, providentia non fit. Et eadem ratio est de fortuna.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Quidquid fit ex concursu causarum propter aliquem finem determinatum operantium, aliquo modo reducitur ad causarum ordinem, et ordine causarum deducitur ad debitum finem. Omne casuale et fortuitum ex concursu causarum fit propter aliquid operantium. Ergo omne casuale reducitur ad ordinem, et aliquo regente et gubernante deducitur ad debitum finem. Sed quæcumque talia sunt, providentiæ subjecta sunt. Ergo fortuita et casualia providentiæ subjecta sunt.

Adhuc, Boetius in IV de *Consolatione philosophiæ* : « Providentia cuncta pariter, quamvis diversa, quamvis infinita complectitur. Hæc actus fortunasque hominum indissolubili connexione causarum constringit [2]. »

Quæst. 2.

Ulterius quæritur de voluntariis et subjacentibus libero arbitrio.

Hæc enim non videntur subjacere providentiæ : quia,

1. Sicut dicit Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*, quod « non omnia subjacent providentiæ, sed omnia quæ non in nobis sunt, hoc est, in nostra potestate : quæ enim in nobis sunt, non providentiæ, sed nostri sunt liberi arbitrii [3]. »

2. Adhuc, Eccli. xvii, 7, sic dicitur, quod *posuit oculum suum super corda illorum*, hominum scilicet. Oculus autem superponitur quando potestas cogitandi et faciendi libere quod vult, homini datur. Quod autem libertatem habet faciendi quod vult, inevitabili ordine causarum ad hoc vel ad illud non constringitur, et sic ordini et connexioni providentiæ non subjicitur.

3. Adhuc Gregorius : « Homo est in quo est impressa imago Dei. Unde homo regale quid est. » Hinc demonstratur, quod nullius subditur imperio, habens in se libertatem arbitrii, suoque nutu et moderamine dispensans. Ex hoc sequitur idem quod prius.

Sed contra. In contrarium hujus est,

1. Quod dicit Boetius in IV de *Consolatione philosophiæ* : « Rector et medicator mentium Deus, cum ex alta providentiæ specula respexerit, quid unicuique conveniat, cognoscit : et quod convenire cognovit, accommodat. » Ergo videtur, quod omnia cognoscit et deducit ad debitum finem providentia.

2. Adhuc, Eccli. xxiii, 28 : *Oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum*. Inde arguitur sic : Quidquid circumspicit aliquid, videt illud in principio, in medio, et in fine : quia aliter non circumspiceret ipsum : circumspicere enim est terminos rei comprehendere. Ergo quamlibet rem circumspiciens, videt ad quem finem quodlibet

[1] S. Augustinus, Lib LXXXIII Quæstionum. Quæst. 27.

[2] Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiæ, prosa 6.

[3] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 19.

deducatur : et hoc providentia : ergo omnes viæ hominum subjacent providentiæ.

3. Ulterius propter verba Hieronymi quæ ponit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XXXIX, cap. *Ei vero quod prædictum est*. Quæritur, Si providentia sit de imperfectis et minutis animalibus, ut de muscis et culicibus ?

Et videtur, quod non.

1. Sic enim dicit Hieronymus in expositione Habacuc : « Absurdum est ad hoc adducere Dei majestatem, ut sciat per momenta singula quot culices nascantur,quotve moriantur, quota culicum et muscarum sit multitudo, quotve pisces natent in aquis,et similia. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum providentiam ejus etiam ad una retrudimus, in nos ipsos injuriosi simus, eamdem irrationabilium et rationabilium providentiam esse dicentes. » Ex hoc expresse accipitur, quod imperfectorum et minutorum animalium non est providentia.

2. Adhuc, I ad Corinth. ix, 9 : *Numquid de bobus cura est Deo ?* Quasi dicat : Non. Cura autem est providentia. Ergo providentia non est irrationabilium.

3. Adhuc, Aristoteles dicit in XII *primæ philosophiæ* [1], et Commentator suus ibidem, quod « melius est quædam vilia nescire, quam scire. » Hujusmodi autem vilia sunt et fœda. Ergo melius est, quod providentiæ non subjaceant : et quod melius est, Deo attribuendum, est : ergo dicendum, quod providentia non sit de istis.

a. In contrarium hujus est quod dicitur, ad Hebr. iv, 13, quod *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus*, et quod *non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus*. Adhuc, Sapient. vi, 8 : *Æqualiter est illi cura de omnibus*. Adhuc, Sapien. xii, 13 : *Non est alius Deus quam tu, cui cura est de omnibus*.

Ulterius, cum providentia sit causa, et Deus non possit esse causa malorum, quæritur, Utrum peccata et mala subjaceant providentiæ ? Quæst. 4

Et videtur, quod non.

1. Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum :* « Providentia summum bonum est, a quo cætera bona sunt [2]. » Sed malum a bono esse non potest, ut dicit Dionysius. Ergo mala non sunt subjecta providentiæ.

2. Adhuc, Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa :* « Omnino necesse est omnia quæ providentia fiunt, secundum rectam rationem et ordinationem et Deo decentissimam fieri [3]. » Mala et peccata sic non fiunt. Ergo providentiæ non subjacent.

In contrarium hujus est, Sed contra.

1. Quod dicit Boetius in IV de *Consolatione philosophiæ :* « Sola divina vis est, cui mala quoque bona sunt : mala, inquam, ipsi creaturæ, cum eis competenter utendo alicujus boni elicit effectum. Ordo enim in divinis ita cuncta complectitur, ut quod ab assignata ordinis ratione decesserit, scilicet misericordiæ et bonitatis : hoc in alium ordinem relabatur, justitiæ scilicet et judicii divini [4]. »

2. Adhuc, Ovidius in fabula de Phaetonte :

Aliquisque malo fuit usus in illo.

Et intendit dicere, quod in malo quod permittente Deo fit, aliquis usus est. Et hoc est quod dicit Augustinus, quod « Deus bonus non permitteret mala fieri, nisi sciret quæ bona ex illis malis eliceret. Quorumcumque enim aliquis usus

[1] Aristoteles, In XII primæ philosophiæ, text. 51.

[2] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 27.

[3] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 29.

[4] Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiæ, prosa 6.

est, providentiæ subjecta sunt [1]. » Ergo peccata et mala providentiæ subjacent.

3. Adhuc, Job, XXI, 30 : *In diem perditionis servatur malus, et ad diem furoris ducetur*. Hæc deductio non potest esse nisi providentiæ. Ergo mali et mala eorum providentiæ subjecta sunt.

4. Adhuc, Proverb. XVI, 4 : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus : impium quoque ad diem malum*. Sed ad diem malum non deducitur nisi providentia. Ergo mali et mala providentiæ subjacent.

Solutio. Ad quæst. I. SOLUTIO. Dicendum, quod absque omni dubitatione credendum est, quod omnia subjacent providentiæ divinæ et mala et bona : bona sicut ad debitos fines deducenda : mala sicut ordinanda, vel per judicii pœnam, vel per bonum quod elicitur ex illis. Et hoc est quod dicit Hugo de sancto Victore in *Sententiis*, sic : « Utrumque operatur providentia in suo et in alieno : in suo bono quod fecit, in alieno malo quod permisit. » Hoc est etiam quod dicit Origenes super illud Numerorum, XXII, 20 : *Venit ergo Deus* : « Nos dicimus sapientia Dei et providentia omnia ita esse disposita, ut nihil otiosum sit apud Deum, nec bonum, nec malum. Malitiam Deus non fecit : eam tamen ab aliis inventam cum prohibere posset, non prohibuit, sed ea utitur ad causas necessarias. »

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod casualia et fortuita providentiæ subjacent. Concursus enim causarum ordinatus est : et necesse est, quod aliquo certiori et meliori se ad ordinem redigatur : et hoc si in primum resolvatur, quod omnia redigit in ordinem, et a quo omnia convenientem accipiunt gubernationem et deductionem, non potest esse nisi providentia Dei.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod Augustinus vocat temere fieri, quod omnino sine causa et sine ordine causarum fit temeritate voluntatis alicujus : et hoc nihil est. Et Augustinus dicere non vult aliud, nisi quod hoc modo casus nihil sit : quia quod vere casu fit, non temere fit, ut patet in præinductis exemplis.

Ad ID QUOD objicitur in contrarium, procedit.

Ad q. A AD ID quod ulterius quæritur, dicendum quod voluntaria quæ procedunt ex libero arbitrio, providentiæ subjacent. Sed est providentia duplex, scilicet providentia prædeterminans, et providentia constituens causas essentiales et proximas eorum quæ fiunt, sicut est providentia necessariorum, in quibus, ut dicit Aristoteles, nihil casu fit vel contingenter, sicut solem oriri cras. Et est providentia quam vocat Damascenus *secundum concessionem*, hoc est, quando inevitabilis nexus providentiæ necessitatem inevitabilitatis non imponit causis proximis, et tamen de summa arce contemplationis suæ providet quo se causæ nobiles et contingentes per effectum divertant, aut divertere possint, et unicuique convenientem adhibet gubernationem. Et sub hac providentia incidunt voluntaria, et necessitatem ordinis vel consequentiæ accipiunt ab ea : quamvis non accipiant necessitatem absolutam et consequentis, eo quod non compellit liberum arbitrium, ut dicit Damascenus, ut patet in his quæ de *præscientia* in antehabitis dicta sunt.

AD ALIUD dicendum, quod licet non subjiciatur providentiæ constituenti necessitatem in causis, tamen subjicitur providentiæ concessionis, quæ ordinat etiam ea quæ a contingentibus causis fiunt, ut dictum est. Est enim ibi probatum in V *primæ philosophiæ*, quod ea quæ fiunt frequenter, causantur et reguntur ab his quæ fiunt semper : et ea quæ fiunt raro, ut casualia et fortuita et voluntaria et contingentia, causantur et reguntur ab his quæ fiunt fre-

[1] S. AUGUSTINUS, In Enchiridion, cap. 11.

quenter. Aliter enim sequeretur, quod aliquid esset multiforme et inordinatum, quod ad uniformitatem et ordinationem non reduceretur, quod est contra Aristotelem in IX *primæ philosophiæ*, et contra Pythagoram, et contra Boetium in II *Arithmeticæ*.

Ad dictum Gregorii jam patet solutio. Homo enim non subditur imperio cujusquam ut cogatur ad ea quæ facit : tamen providentiæ et dispositioni divinæ subditur, ut ad competentes fines deducatur in his quæ libere facit. Sicut enim dicit Damascenus, nec suadet malitiam, nec compellit ad virtutem.

Ad object. Ad illa duo quæ in contrarium adducuntur, simpliciter concedendum est : quia liquide veritatem probant.

Ad quæst. 3. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum providentia sit de minutis animalibus ?

Dicendum, quod satis ad hoc respondetur in libro I *Sententiarum*, Distinct. XXXV, cap. *Ex tali itaque sensu*. Et redit responsio Magistri ad hoc, quod providentia quidem est de his scilicet imperfectis : sed modus gubernandi et deducendi in finem non est unus in omnibus : quia rationalia capacia sunt legum et præceptorum et disciplinæ. Unde cum, sicut dicit Boetius, ea quæ conveniunt singulis, providentia accommodet, rationalia gubernat dando eis legem et eruditionem disciplinæ et præcepta et consilia, quæ sunt signa suæ voluntatis. Et hoc modo irrationabilia gubernari non possunt : quia talium capacia non sunt. Et intendit Hieronymus dicere, quod injuria fieret rationabilibus, si modus gubernandi irrationabilia esset idem cum modo gubernandi rationabilia : eo quod rationabilia melioris modi capacia sunt quam irrationabilia : et providentia omnibus competentia providet, et unicuique dispensat propria, nec per vices nec per momenta videt singula, sed omnia simul uno simplici intuitu.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod Deo cura est de omnibus, sed non talis cura de irrationabilibus sicut de rationabilibus : et hoc intendit Apostolus.

Ad aliud dicendum, quod in cognitione quæ causatur a rebus, melius est quædam vilia nescire, propter pronitatem adjunctam qua talia inclinant vel ad abominationem vel indignationem vel concupiscentiam turpem. Sed in cognitione quæ causa rerum est, sicut scientia divina, nihil horum esse potest : quia nihil accipit a rebus. Nec aliud Aristoteles vult ibi probare, nisi quod intellectus divinus nihil accipit a rebus : quia si acciperet aliquid a rebus, secundum scita vilesceret intellectus ejus. Ad 3.

Ad illa tria quæ in contrarium adducuntur, dicendum quod providentia est de omnibus : sed in gubernando et deducendo unumquodque ad competentes fines est dissimilitudo : quia nec eadem nec similia sunt, quæ singulis competunt. Ad object.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod Deus est summum bonum : et Deus est sua providentia : et sic summum bonum est providentia : quia convertuntur secundum suppositum. Tamen alius modus significandi est in summo bono, et alius in providentia. Summum enim bonum designat ut diffundens bona et vocans ad esse, ut in præhabitis in quæstione de *bono* dictum est. Providentia autem per modum significandi designat ut formam ordinis omnium agendorum ad fieri, ad esse, ad conservationem, et ad ea per quæ res ad debitum deducitur finem. Et ideo non sequitur, si aliqua non sint a summo bono, quod non subjaceant providentiæ : ordinabilia enim sunt mala et pœnæ et culpæ, et hoc modo subjacent providentiæ : malum enim culpæ ordinatur justa vindicta pœnæ : et hoc justo Dei judicio præparante et disponente pœnas peccantibus. Ad quæst. 4. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod licet mala et peccata decentissima ratione non fiant, tamen decentissima ratione ordinantur, Ad 2.

ut dictum est : et sic providentiæ subjacent.

Ad object. 1. Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum cum Boetio et Aristotele, quod licet mala bona non sint, tamen quædam mala alicui sunt bona, quia occasiones sunt bonorum, sicut ustio et sectio bona est membri putrescentis, ne totum corpus putrescat : et sic Deo ordinante mala bona sunt, quia ex eis elicit boni profectum, et mali impedimentum : sicut furis suspendium bonum est, quia ex eo eruditur populus quid secundum justitiam debeatur iniquitati, et quid innocentiæ : et hoc bonum non esset si furtum non esset, ut terrerentur etiam alii ne similia faciant ut non similia patiantur.

Ad object. 2. Ad sequens quod objicitur de Ovidio et Augustino, concedendum est.

Ad object. 3 et 4. Duo ultima quæ sequuntur, omnino procedunt et concludunt veritatem.

MEMBRUM IV.

Quibus modis sit providentia ?

Quarto quæritur, Quibus modis sit providentia ?

Et quæruntur hic principaliter duo, scilicet primo, an providentia sit causa provisorum ?

Et secundo, De modis providentiæ quos tangit Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* [1].

Circa primum quæruntur quatuor, scilicet an providentia sit causa ?

Secundo, An sit causa inducens necessitatem provisis ?

Tertio, Quis sit hujus causæ proprius effectus ?

Quarto, Utrum sit causa causans per se tantum, vel per se et per aliud, sive diversum, sive oppositum ?

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS I.

Utrum providentia sit causa ?

Primo quæritur, An sit causa ?

Et videtur, quod sic.

1. Boetius in IV de *Consolatione philosophiæ* : « Omnium generatio rerum cunctique mutabilium naturarum progressus, et quidquid aliquo movetur modo, causas, formas, ordinem ex divinæ mentis stabilitate sortitur. Hæc in suæ simplicitatis arte posita, multiplicem rebus gerendis modum statuit : qui modus cum in ipsa divinæ intelligentiæ puritate conspicitur, *providentia* nominatur [1]. »

2. Adhuc, Omnia quæ fiunt : vel fiunt ex necessitate et semper, vel fiunt naturaliter et frequenter, vel fiunt raro et casualiter et contingenter ad utrumlibet. Et in his tribus, ut dicit Aristoteles in VI *primæ philosophiæ*, primum est causa secundi, et primum et secundum causa tertii. Cum ergo secundum Boetium providentia sit indissolubilis nexus et inevitabilis et simplex ratio et forma gerendorum, ipsa est causa primaria omnium eorum quæ fiunt semper, et eorum quæ fiunt frequenter, et eorum quæ fiunt raro. Causa autem primaria maxime influens causa est. Ergo providentia maxime causa est. Et cum sit forma et ratio gerendorum, formalis causa est, quæ inter alias causas maxime influens est ad esse.

[1] S. Joannes Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 29.

[1] Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiæ, Prosa 6.

3. Adhuc, Dicit Damascenus, quod « providentia bona voluntas est Dei, » ut in præhabitis dictum est. Sed bona voluntas Dei causa est. Ergo providentia causa est.

4. Adhuc, Augustinus in libro III de *Trinitate* : « Voluntas Dei est causa omnium motionum et specierum omnium[1]. » Sed providentia voluntas Dei est. Ergo providentia causa est.

5. Adhuc, Quod imponit necessitatem rebus ut sint, causa est. Voluntas Dei, ut dicit Augustinus in libro VI *super Genesim ad litteram*[2], imponit necessitatem rebus ut sint : quia omnia quæcumque voluit, fecit. Ergo voluntas causa est : ergo providentia causa est.

6. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Summe illud bonum est, cujus participatione cætera sunt bona[3]. » Porro illud cujus participatione cætera sunt bona, per seipsum bonum est : quam divinam providentiam vocamus : sed summe bonum causa est omnium : ergo providentia causa est.

Solutio. Dicendum, quod providentia causa est, et est in triplici genere causæ, propter tria quæ sunt in ipsa. Dicitur enim *providentia* secundum compositionem, quasi procul videntia, vel pro aliis videntia. Unde in quantum est videntia, est forma et ratio exemplaris gerendorum conferentium omnibus ad debitam gubernationem : et sic est in ratione causæ formalis exemplaris primaria. In quantum autem est pro aliis quæ bona sunt, tangit beneplacitum voluntatis : et sic cadit in ratione causæ efficientis primariæ. In quantum autem est bonum primum et fons omnium bonorum, diffundens omnibus bona conferentia et competentiam : sic accipit rationem finis, et incidit rationem causæ finalis.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius per illa verba intendit dicere, quod sit prima causa formalis et exemplaris, sicut dictum est. Ad 1 et 2.

Per idem patet solutio ad sequens : quia hoc procedit eodem modo.

Ad aliud dicendum, quod providentia causa efficiens est in quantum voluntas, ut jam dictum est. Ad 3 et 4.

Per idem patet solutio ad sequens.

Ad aliud dicendum, quod voluntas beneplaciti imponit necessitatem rebus : hæc enim est cui nihil resistit. Ad Roman. ix, 19 : *Voluntati ejus quis resistit?* Et in quantum providentia includit in intellectu suo voluntatem beneplaciti, causa efficiens est. Ad 5.

Ad ultimum dicendum, quod summum bonum attribuitur providentiæ per actum proprium summi boni, qui est diffundere bona : et hoc modo, sicut dictum est, induit rationem causæ finalis. Ad 6.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS II.

Utrum providentia sit causa inducens necessitatem provisis?

Secundo quæritur, An providentia sit causa inducens necessitatem provisis?

Et videtur, quod sic.

1. Boetius in IV de *Consolatione philosophiæ* : « Hæc scilicet providentia actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit : quæ cum ab immobilibus providentiæ proficiscantur exordiis, ipsas quoque immutabiles esse necesse est[4]. »

[1] S. Augustinus, Lib. III de Trinitate, cap. 4.

[2] Idem, Lib. VI super Genesim ad litteram, cap. 18.

[3] Idem, Lib. LXXXIII Quæstionum. Quæst. 24.

[4] Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiæ, prosa 6.

2. Adhuc, Quorum causæ sunt immobiles, ipsa sunt immobilia : sed providentia quæ omnium gerendorum causa est, ut sæpius jam dictum est, immobilis est : ergo omnia gerenda, sive per liberum arbitrium, sive per alia, immobilia sunt : et si immobilia, ergo necessaria.

Si quis dicat, quod non est idem esse immobile, et necessarium. In contrarium est, quod res gerendæ vel mobiles sunt, vel immobiles secundum comparationem ad causam per quam fiunt. Si immobiles : aut immobiles in esse, aut immobiles in non esse. Si in esse : sed causa immobilitatis in esse non est nisi necessitas : ergo immobile in esse necessarium est. Si immobiles in non esse : sed causa immobilitatis in non esse, non est nisi impossibititas : ergo omnes res gerendæ sunt impossibiles : quod falsum est. Si mobiles sunt ad esse et non esse, hujus causa non potest esse nisi contingentia. Res ergo gerendæ sunt contingentes. Nihil ergo est dictum res aliquas esse immobiles, et non necessarias. Et sic videtur sequi, si providentia est causa immobilis et necessaria, quod omnia quæ subjecta sunt providentiæ, necessario eveniant.

Sed contra. In contrarium est, quod

1. Ea quæ geruntur ex providentia, plerumque per liberum arbitrium eveniunt : et quæ per liberum arbitrium eveniunt, contingenter eveniunt : ergo non necessario.

2. Adhuc, Si homo necessario facit quæ facit, tunc non est in ipso quod facit, nec ipse est dominus suorum actuum : et ita nec pro bene factis præmiandus est, nec pro male factis puniendus : et sic perit consilium, perit casus, perit liberum arbitrium, ut in secundo *Perihermenias* dicit Aristoteles.

Solutio. Solutio. Sumenda est auctoritas Boetii in libro V de *Consolatione philosophiæ* sic dicentis : « Si apud illum rerum omnium certissimum fontem nihil incerti esse potest, certus eorum est eventus quæ futura firmiter ille præscierit. Quare nulla est humanis consiliis actionibusque libertas, quas divina mens sine falsitatis errore cuncta prospiciens, ad unum alligat atque constringit eventum. Quo semel recepto, quantus occasus humanarum rerum consequatur, liquet. Frustra enim bonis malisque præmia pœnæve proponuntur, quæ nullus meruit liber ac voluntarius motus animorum. Idque omnium videbitur iniquissimum, quod nunc æquissimum judicatur, vel puniri improbos, vel remunerari probos : quos ad alterutrum non propria mittit voluntas, sed futuri certa cogit necessitas [1]. » Ex quo patet, quod si omnia de necessitate evenirent quæ subjecta sunt providentiæ, non essent præmia bonorum, nec pœnæ malorum. Et ideo dicendum, quod providentia ad generanda se habet ut causa primaria, non ut causa proxima. Et licet causa primaria quantum ad esse causati plus influat quam causa secundaria, tamen quantum ad dispositiones causati et determinationes, plus influit secundaria quam primaria, sicut in propositione prima libri *Causarum* probatum est. Et quia plus influit causa primaria, et per se influit, et a se influit, ideo secundaria et quod est et quod causa est, habet a primaria, et tota constringitur et continetur ab ipsa : et ideo quod agit, ad primam causam refertur : nec deficit ab actione nisi per casum a causa primaria : et ideo consequens est, quod omne quod agit secundaria, præhabeat et eminenter præhabeat causa primaria : et cum deficit ab ipsa, hoc ipsum cognoscit primaria causa : sicut ars cognoscit vitium, et rectum cognoscit obliquum. Et ex hoc consequens est, quod quidquid fit ab omnibus secundis et quocumque se divertunt, præ-

[1] Boetius, Lib. V de Consolatione philosophiæ, Prosa 3.

scit et eminenter scit causa prima : et tamen quia causa prima non tollit causalitatem a secunda, nec modum causalitatis, sequitur, quod quæcumque fiunt a secundis, contingenter fiunt, quando ipsa sunt contingentia : quæ tamen immobili necessitate et præsciuntur et præhabentur et præordinantur a causa prima. Et iste est intellectus verborum Boetii.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod providentia in gerendis non ponit nisi necessitatem ordinis, et non necessitatem absolutam. Talis autem necessitas cum dependeat a contingenti futuro, non est nisi secundum quid necessitas, et simpliciter contingentia, ut in antehabitis in quæstione de *præscientia* dictum est.

Ad 2. AD ALIUD dicendum quod quorum causæ proximæ et essentiales immobiles sunt, illa sunt immobilia simpliciter : sed quorum causa primaria immobilis est, non sequitur, quod sint immobilia. Et hujus causa est, quia causatum illius causæ puritatem et nobilitatem et certitudinem assequi non potest : sed deficit ab ipsa, et efficitur mutabilis et contingens.

Ad object. 1. AD ID quod objicitur contra responsa quorumdam, concedendum est : quia responsio illorum non est conveniens.

Ad object. 2. AD EA quæ objiciuntur in contrarium, per jam dicta patet solutio.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS III.

Quis sit providentiæ proprius effectus ?

TERTIO quæritur, Quis sit hujus causæ proprius effectus?

1. Distinguit enim Damascenus in Deo et in divina providentia tres virtutes, scilicet conditivam, contentivam, et provisivam. Sed conditivæ virtutis est id quod pertinet ad fieri. Contentivæ vero quod pertinet ad esse et conservationem et permanentiam. Provisivæ quod ad gubernationem uniuscujusque in finem. Et sic videtur, quod effectus proprius providentiæ, gubernatio sit.

2. Adhuc, In inferioribus providentia de utilibus est et conferentibus ad salutem corporis et animæ : ergo videtur, quod in divinis simpliciter.

IN CONTRARIUM hujus est, quod in præhabitis dictum est et probatum per dicta Boetii, quod est de omnibus pertinentibus ad fieri, et ad esse, et ad gubernationem unicuique competentem. Ergo videtur, quod non sit tantum de utilibus ad gubernationem unicuique competentem. Sed contra.

SOLUTIO. Dicendum, quod *providentia* dupliciter dicitur, communiter scilicet, et proprie. Communiter dicta continet virtutem conditivam, et provisivam : et sic est de omnibus conferentibus ad esse et ad fieri et ad gubernationem. Et sic est in Deo. Providentia enim est de his quæ sunt in providente : et quia in Deo est fieri rerum, et continentia ad esse rerum, et gubernatio rerum in finem secundum modum unicuique competentem, ideo providentia in Deo est de his omnibus quæ conferunt ad ista. In homine autem non est suum fieri, nec suum contineri in esse, sed tantum gubernatio competens exterius : et ideo providentia hominis non se extendit nisi ad conferentia gubernationi extrinsecæ ad salutem hominis pertinentia, vel secundum virtutem hominis, quod docetur in ethicis monasticis, hoc est, ad hominem unum pertinentibus : vel secundum virtutem domus sive familiæ, et hoc docetur in œconomicis : vel secundum virtutem civilem, quod docetur in politicis. Solutio.

Et per hoc patet solutio ad omnia quæsita.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS IV.

Utrum providentia sit causa causans per se tantum, vel per se et per aliud, sive diversum, sive oppositum ?

Quarto quæritur, Utrum providentia sit causa causans per se tantum, vel per se et per aliud, sive diversum, sive oppositum ?

1. Videtur enim providentiæ opus per malos et per mala fieri frequenter, sicut patet, Numer. xxiii et xxiv, passim, per Balaam prophetantem facta suæ providentiæ. Et, Joan. xi, 49 et seq., per Caipham. Similiter per Nabuchodonosor, IV Reg. xxiv, 1 et seq.

2. Adhuc, Actuum, iv, 27 et 28 : *Convenerunt vere in civitate ista, adversus sanctum puerum tuum Jesum, quem unxisti, Herodes, et Pontius Pilatus, cum gentibus et populis Israel, facere quæ manus tua et consilium tuum decreverunt fieri.* Ergo quod providentia decrevit, exsecutioni mandatum est per Herodem et Pilatum.

3. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Fieri potest ut per bonum hominem vel malum divina providentia opituletur [1]. »

Quæst. 1. Adhuc quæritur, Quare Deus permittit, quod mali serviunt providentiæ, cum laudabilius sit bonum facere per bonum, quam bonum facere per malum ?

Quæst. 2. Adhuc etiam quæritur, Quomodo Spiritus sanctus loquatur, vel etiam operetur per malos ? cum, Sapient. i, 5, scriptum sit : *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum : et auferet se a cogitationibus quæ sunt sine intellectu.* Malorum enim cogitationes sine intellectu sunt.

Ulterius quæritur, si Deus aliquando providet per creaturam, sive angelicam, sive aliam ? Quæst.

Et videtur, quod sic.

1. Boetius in IV de *Consolatione philosophiæ* : « Fato providentia hæc ipsa quæ disponit, multipliciter ac temporaliter administrat. Sive igitur famulantibus quibusdam providentiæ divinis spiritibus fatum exercetur, seu anima seu tota inserviente natura, seu in cœlestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu dæmonum varia solertia, seu aliquibus horum seu omnibus fatalis series texitur. Fatum autem notat dispositionem mobilem adhærentem rebus, per quam providentia quæque suis nectit ordinibus [2]. »

2. Adhuc, Augustinus in libro VIII *super Genesim ad litteram* : « Gemina operatio providentiæ reperitur, partim naturalis, partim voluntaria. Naturalis quidem per occultam Dei administrationem, quæ etiam lignis et herbis dat incrementum. Voluntaria vero per Angelorum opera et hominum [3]. »

In contrarium hujus est quod ex præhabitis verbis Boetii dictum est, scilicet quod providentia est divina ratio in summo omnium principe constituta, qua cuncta ordinat et disponit. Talis ratio creaturæ convenire non potest. Ergo Deus non potest providere per creaturam. Sed c

Ulterius quæritur, Utrum Deus potest committere creaturæ dispositionem providentiæ, vel quod gubernet seipsam ? Qua

[1] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 27.

[2] Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiæ, prosa 6.

[3] S. Augustinus, Lib. VI super Genesim ad litteram, cap. 9,

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod in providentia duo sunt, scilicet unum quod est ratio simplex et forma omnium gerendorum in omnium principe constituta, ex qua et secundum quam fit provisio singulorum competentium unicuique ad fieri et esse et conservationem, et ad omnia quibus gubernatur et nectitur proprio fini et termino, et actibus propriis secundum propria loca et tempora omnibus distributa. Et quantum ad hoc providentia solius Dei est, et creaturæ competere non potest. Est etiam providentia actualis dispositio, rebus quibus providetur, adhærens, causata a providentia æterna, qua sicut instrumento accepto ex parte rei provisæ non ex parte providentis res gubernatur per competentia sibi in debitum finem et terminatum. Et hæc dispositio variatur secundum gubernata : et hoc ut frequenter fit per creaturas, sicut plantæ per motum solis et naturam. Animalia per sensum et æstimationem, sicut dicit Augustinus in libro IX *super Genesim ad litteram* [1], tractans illud Jonæ, IV, 7 : *Paravit Dominus vermem,... et percussit heredam.* Quæritur enim ibi, quomodo mandatum Dei transivit ad vermiculum. Et dicitur, quod omnis anima movetur visis. Omnis enim motus animæ, ut in III de *Anima* vult Aristoteles, secundum appetitum non movetur nisi nuntio sibi facto per sensum vel per intellectum de appetendo vel fugiendo. Similiter est in rationabilibus, quod alia competunt quantum est ad provisionem superbo, alia humili, alia casto, alia incesto, alia sano, alia infirmo, alia disciplinato, alia indisciplinato. Indisciplinato enim competunt verbera, superbo humiliantia, pusillanimo ad spem elevantia, diviti avaro depauperantia, et sic de aliis : et hæc frequenter per creaturam administrat Deus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod per malos frequenter, tamen Deo ordinante et eliciente bonum ex malis eorum, administrat Deus competentia providentiæ, sicut objectum est. Unde, Isaiæ, x, 5 et 6, Nabuchodonosor vocat baculum et securim in manu sua, et serram. Unde, dicit : *Væ Assur ! Virga furoris mei et baculus ipse est : in manu eorum indignatio mea. Ad gentem fallacem mittam eum, et contra populum furoris mei mandabo illi.* Sic etiam Apostolus, I ad Corinth. v, 1 et seq., fornicatorem qui habebat uxorem patris sui, tradidit *Satanæ in interitum carnis, ut spiritus salvus fieret* : ut afflictione Satanæ complerentur in eo opera providentiæ. Et sic fit in diversis quandoque per Angelum malum, quandoque per bonum, quandoque per homines bonos vel malos, et per motus cœlestium, per contemperationes elementorum, per discursus nubium, et quandoque tota inserviente natura, ut dicit Boetius.

PER HOC patet solutio ad sequens de Actibus. Ex malo enim Herodis et Pilati elicuit Deus redemptionem generis humani per passionem Christi. Ad 2.

ET HOC est quod in sequenti dicit Augustinus. Quantum enim ad exsecutionem providentiæ et deductionem in actum, aliquando opitulatur per bonos, aliquando per malos. Ad 3.

AD ALIUD dicendum, quod licet laudabilius sit aliquando bonum facere per bonum, quam bonum facere per malum, tamen laudabilissimum est facere per utrumque, et convenientius est aliquando facere per malum : majoris enim potentiæ est indicativum, et majoris sapientiæ : et fortior est veritas quæ ab adversariis habet testimonium, et eminentius commendatur virtus, quæ in malis malorum non deficit, sed magnum accipit incrementum. Et sic dicitur, II ad Corinth. XII, 9 : *Libenter gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi.* Et ibidem, ℣. 10 : *Cum enim infirmor, tunc potens sum.* Ad quæst. 1.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. IX super Genesim ad litteram, cap. 14.

Ad quæst. 2. Ad aliud dicendum, quod spiritus in quantum spiritus, sicut dicitur, Sapient. I, 7, *replet orbem terrarum, et hoc quod continet omnia*. Et hoc modo, ut Deus operetur tam per bonos quam per malos competentia providentiæ. Et quia donum prophetiæ, est donum gratis datum, quod mortali peccato non repugnat, ideo hoc et bonis et malis datur. Et sicut jam dictum est, spiritus in quantum spiritus a malis se non subtrahit, sed spiritus in quantum sanctus subtrahit se a malis, quia in eis non operatur sanctitates. Et cogitationes malorum sunt sine intellectu practico determinante de recte faciendis, hoc modo quo dicit Philosophus in III *Ethicorum*, quod « omnis malus ignorans est. »

Ad quæst. 3. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur de Boetio, omnino concedendum est ut jacet : et patet ratio ex dictis.

Ad 2. Per hoc etiam patet, quod concedendum est dictum Augustini, quod consequenter inducitur.

Ad object. Id quod in contrarium objicitur, in principio hujus solutionis solutum est : hoc enim dicto modo providentia in solo Deo est.

Ad quæst. 4. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod nihil gubernatur nisi per aliquid melius se : et ideo creaturæ ut creaturæ gubernatio non potest fieri per creaturam, sed per id quod melius est omni creatura, et hoc est Deus : creatura enim ex nihilo est, et ideo indiget conditiva, contentiva, conservativa, et provisiva virtutibus, quarum quamlibet necesse est esse in meliori se : et ideo licet Deus sit omnipotens, tamen nullam talium virtutum potest committere creaturæ : eo quod talis virtutis creatura non est susceptibilis. Si enim committeretur creaturæ, induceret in Deo minorationem : æquipararet enim creaturam Deo in aliquo : et sic Deus non esset majus, quam cogitari possit. Majus enim est, cui creatura in nullo æquiparatur, quam id cui æquiparatur creatura in aliquo. Unde si Deus hoc faceret, esset potius impotentiæ quam potentiæ : posse enim infirmari impotentiæ est, et non potentiæ alicujus.

MEMBRI QUARTI

ARTICULUS V.

De modis providentiæ.

Consequenter quæritur de modis providentiæ, quos tangit Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* [1], ubi dicit, quod duo sunt modi providentiæ. Unus secundum acceptationem, et alter secundum concessionem. *Secundum acceptationem* dicit esse providentiam quæ est in his quæcumque incontradictorie sunt bona, sicut est in bonis gratiæ, ad quæ est voluntas beneplaciti. *Secundum concessionem* autem sive permissionem, quam etiam vocat *dilectionem*, dicit fieri septem modis.

Primo quidem modo, quando ex patientia magni mali ad exemplum manifestat aliquando virtutem patientis. Unde dicit sic : « Concedit enim multoties et justum incidere in calamitates, ut eam quæ in ipso latet, virtutem aliis manifestum faciat, ut in Job. Unde, Tobiæ, II, 12, dicitur : *Hanc autem tentationem*, scilicet plagam cæcitatis, *permisit Dominus evenire illi*, *ut posteris daretur exemplum patientiæ ejus, sicut et sancti Job*. Et hoc est de malis pœnæ justi elicere bonum et procurare. »

Secundo modo, quando de malo et inconvenienti magno elicitur bonum

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 29.

commune mundi. Et de hoc dicit sic : « Aliquando concedit inconvenientium quid agi, ut per operationem æstimatam inconvenientem, magnum et mirabile bonum diligatur, ut per crucem salus hominum. »

Tertius modus, quando per patientiam pœnæ fit conservatio virtutis in punito. Et de hoc dicit sic : « Secundum alium modum concedit sanctum pati male, ut non ex recta via exeat, vel ex data ei virtute et gratia in superbiam incidat, ut Paulo, II ad Corinth. xii, 7 : *Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ, angelus Satanæ, qui me colaphizet.* »

Quartus modus est, quanda de malo pœnæ unius alii erudiuntur. Et de hoc dicit sic : « Derelinquitur quis ad tempus in direptionem aliorum, ut quod secundum ipsum fit, intuentes alii erudiantur : ut id quod est factum de Lazaro et divite [1]. Naturaliter enim videntes patientes, cruciamur et compatimur. »

Quintus modus est, quando ex passione hominis gloria Dei procuratur. Et de hoc dicit sic : « Derelinquitur etiam in alterius gloriam, non propter proprium vel parentum peccatum, ut, Joan. ix, 3, in cæco a nativitate, de quo dicitur : *Neque hic peccavit, neque parentes ejus : sed ut manifestentur opera Dei in illo.* »

Sextus est, quando exemplo patientiæ unius animatur alter ad patiendum. Et de hoc sic dicit : « Rursus conceditur quis pati in alterius zelum, ut gloria ejus qui passus est, magnificata, impigra aliis passio fiat spe futuræ gloriæ et desiderio bonorum æternorum, ut in martyribus, et expressum exemplum est in Lucia, quæ animabatur ad passionem videns martyrium beatæ Agathæ. »

Septimus modus est, quando aliquis virtutibus non utens ut debet, permittitur incidere in aliquod magnum peccatum, ut ex hoc cognoscens seipsum et propriam infirmitatem, humilietur, et confitens peccatum suum ferventior resurgat. Et de hoc sic dicit : « Conceditur quis et in nefariam incidere operationem in direptionem alterius passionis deterioris, ut puta quis elatus in virtutibus et directionibus suis, concedit hunc Deus in adulterium incidere, ut ex casu in sensum veniens propriæ infirmitatis, humilietur, et procidens confiteatur Domino. »

Ad idem est quod dicit Glossa Bedæ, Joan. ix, 1 et seq., quod quinque de causis accidunt flagella.

Primo, ut flagellatus probetur, hoc est, probatus ostendatur, ut in Job et Tobia.

Secundo, ut flagellatus humilietur, ne de gratia sibi facta superbiat, ut in Paulo, II ad Corinth. xii, 7 et seq.

Tertio, ut gloria Dei ad fidei ædificationem manifestetur, ut in cæco nato [2].

Quarto, ut per flagellum flagellatus a peccato mundetur, ut Numer. xii, 10, Maria soror Moysi percussa est lepra, ut a peccato murmuris purgaretur.

Quinto, ut pœna æternæ damnationis etiam in hac vita in obstinatis inchoetur, ut in Herode et Antiocho. Act. xii, 21 et seq., in Herode de quo dicitur, quod percussit eum Angelus Domini : *et consumptus a vermibus, exspiravit.* Et dicit Eusebius Cæsariensis in *Ecclesiastica historia*, quod vermes illi pediculi fuerunt, et quod in momento scatebat pediculis qui consumpserunt eum ad ossa. De Antiocho, II Machab. ix, 7 et seq., qui gravi collisione corporis contabuit.

Et, ut universaliter dicatur, tot modi sunt hujus providentiæ, quot modis contingit elici ex malo pœnæ vel culpæ unius, bonum ædificationis in eodem vel in altero. *In altero* autem dico dupliciter : vel in communi, ut in Ecclesia : vel in privato, ut in privata persona : et

[1] Cf. Luc. xvi, 19 et seq.

[2] Cf. Joan. ix, 1 et seq.

hoc facile est invenire : sic enim est in omnibus modis inductis. Bonum autem quod elicitur, duplex est, scilicet secundum intellectum, ut eruditio, vel sui cognitio : secundum affectum autem, ut probatio, vel confortatio, vel indignatio ad seipsum, vel etiam zelus ad imitandum alterum.

QUÆSTIO LXVIII.

De fato.

Deinde quæritur de *fato*, quod ponunt qui providentiam negant.

Et quæruntur quatuor, scilicet primo an fatum sit?

Secundo, Quid sit?

Tertio, Cujus sit?

Quarto, In quo differt a fortuna et eupraxia? De hoc enim quærit Gregorius Nyssenus in ultima parte libri sui quem fecit de *homine*.

MEMBRUM I.

Utrum fatum sit?

Primo quæritur, An sit fatum?

Et videtur, quod non.

1. Gregorius in homilia de Epiphania : « Absit hoc a fidelium mentibus, ut fatum esse aliquid dicant. » Ergo nihil fatum esse credendum est.

2. Adhuc, Fatalia divinationes quædam sunt. Dicitur autem, Numer. xxiii, 23 : *Non est augurium in Jacob, nec divinatio in Israel.* Ergo fatum in Ecclesia non debet esse.

3. Adhuc, Providentia sive præscientia præcognitio est rerum futurarum. Talis autem præcognitio nihil ponit in rebus, ut ostensum est in quæstione de *prædestinatione.* Ergo videtur, quod nullam dispositionem ponat quæ rebus adhæreat. Sed ponentes fatum, dicunt esse dispositionem inhærentem rebus. Cum ergo non sit dispositio inhærens rebus, nihil est : et sic fatum nihil est.

4. Adhuc, Si fatum aliquid est : aut est creatum, aut increatum. Si creatum : Contra : Augustinus in libro V de *Civitate Dei* : « Divina providentia regna constituuntur humana. Quæ si propterea quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat [1]. « Ergo videtur, quod fatum non sit nisi voluntas Dei : et cum illa sit increata, fatum erit increatum.

5. Adhuc Augustinus in eodem libro, parum infra [2] : « Qui vero non astrorum constitutionem, sicuti est cum quodque concipitur, vel nascitur, vel inchoatur, sed omnium connexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, fati nomine appellant : non multum cum eis de verbi controversia laborandum atque certandum est : quando quidem ipsum

[1] S. Augustinus, Lib. V de Civitate Dei, cap. 1.

[2] Idem, Ibidem, cap. 8.

causarum ordinem et quamdam connexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati, qui optime et veracissime creditur et cuncta scire antequam fiant, et nihil inordinatum relinquere. » Ex hoc accipitur, quod fatum non est nisi voluntas Dei : et ita est increatum.

Sed contra. In contrarium hujus est quod dicit Boetius in libro IV de *Consolatione philosophiæ*, quod « fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia quæque suis nectit ordinibus [1]. » Sed talis dispositio aliquid creatum est. Ergo fatum aliquid creatum est.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod fatum est, sicut dicit Gregorius Nyssenus in libro quem fecit de *homine*, in cap. de electione, quod fatum Græce dicitur εἱμαρμένη. Græce enim εἱμαρμένη, Latine sonat *ordo*. Et hoc idem dicit Hermes Trismegistus in suo libro de *Causis*. Dupliciter autem ponitur fatum. Uno modo Catholice, secundum quod est forma et ratio omnium per naturam, vel voluntatem, vel propositum fientium, inchoans a principe causarum quæ est providentia, et ab ipsa procedens in secunda, tertia, et quarta, secundum ordinem causarum, sicut in intelligentias quæ motores sunt orbium, et in orbes sive cœlos, et ex cœlis in motus cœlorum, et ex motibus cœlorum in motus elementorum, et ex motibus elementorum in actus et motus elementatorum sive complexionatorum sive quocumque modo ad formam mixti deductorum. Et in proposito similiter. Omnium enim quæ in proposito sunt, vel fieri possunt, sive ab Angelo, sive ab homine, prima ratio et forma exemplaris in providentia divina est : et ab illa sicut a fonte et principe quasi per influentiam procedit in alia si sunt bona, vel ordinanda per ipsum si mala sunt. Unde totus ille ordo causarum ex providentia inchoans, quæ exemplariter omnia continet et causaliter, Græce vocatur εἱμαρμένη. Et quando accipitur dispositio exemplata a providentia influxa et impressa rebus creatis secundum totum ordinem causarum naturalium et voluntariarum rebus inhærens, et quasi impressa et incorporata rebus creatis, tunc vocatur *fatum*. Unde providentia et fatum differunt ut exemplar et exemplatum, et sicut causa influens, et forma influxa. Propter quod etiam Hermes Trismegistus et Plato mundum ab hoc exemplari egressum describunt, quasi secundum Deum a Deo deorum formatum. Et hoc modo ponere fatum nihil est inconveniens. Sic enim a providentia inchoat, et in aliis non est nisi dispositio causata et impressa.

Alio modo determinabant de fato Ægyptii et Chaldæi, qui ordinem causarum hunc mundum regentium, stellis attribuebant : et dicebant, quod in nativitate cujuslibet, dispositio et qualitas nati et regimen consistit in duodecim circulis et stellis positis in eis : et hunc ordinem et dispositionem relictam in natis, quæ dispositio qualitas est relicta ex motu et situ stellarum et radiatione et conjunctione et præventione, quæ necessitatem rebus imponit tam in naturalibus quam in voluntariis, *fatum* vocaverunt. Videbant enim, quod in omnibus ubi secundum ordinem plura movent ad idem, secundum movet in forma primi, sicut patet in generatione et digestione hominis. Calor enim digestivus per hoc quod congregativus est homogeniorum sibi, et disgregativus heterogeniorum, ab Aristotele in II de *Anima* loquente contra Empedoclem probatur esse calor ignis : tamen in virtute ignis non movetur nisi congregando et segregando : sed non in deducendo digestum ad formam vivi : virtutem enim qua deducit ad formam vivi, hoc est, carnis potentiam vitæ habentis, non habet nisi ab anima nutritiva, cujus est instrum-

[1] Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiæ, prosa 6.

tum, sicut et dolabra lignum non movet ad formam domus, nisi ab arte quæ est in mente artificis. Sic dicebat, quod qualitates elementales quæ adhærent materiæ in generatione generatorum, et voluntates et electiones quæ sunt in generatis, non movent nisi in forma et virtute constellationum, quæ *domus nativitatum* vocantur ab astrologis. Et quia virtus addita est nativitati, propter hoc dicebant, quod dictum fatum necessitatem imponit et voluntariis et naturalibus.

Contra quod disputat beatus Augustinus in libro quinto de *Civitate Dei*, et Gregorius Nyssenus in libro de *homine*, cap. de electione, et de his quæ sunt in nobis. Hoc enim modo ponere fatum, est dicere omnia evenire ex necessitate, et sic inutiles esse leges et consilia et deliberationes, et injustas esse pœnas damnandorum, et injusta præmia bonorum, eo quod non voluntarie sed coacte fecerunt quidquid fecerunt : et inutilia esse studia ad virtutem vel scientiam, sicut poeta dicit de Paride :

Te tua fata trahunt, ne cœpta relinquere possis.

Unde sic dicere fatum, est hæreticum. Talis enim stellarum qualitas trahere potest corpora, et mutare animas etiam plantarum et brutorum, sed animam et voluntatem hominis quæ ad imaginem Dei in libertate sui constituta est, et domina est suorum actuum et suarum electionum, nec mutare nec trahere potest coactiva coactione : licet forte eatenus qua anima inclinatur ad corpus secundum potentias quæ affiguntur organis (sicut sunt potentiæ animæ sensibilis, et animæ vegetabilis) anima humana inclinative, non coactive, a tali qualitate trahi possit. Et hoc est quod dicit Augustinus in quinto libro de *Civitate Dei*, sic : « Cum igitur non usquequaque absurde dici possit, ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sidereos, sicut in solaribus accessibus et decessibus videmus etiam ipsius anni tempora variari, et lunaribus incrementis atque decrementis augeri et minui quædam genera rerum : sicut echinos, et conchas, et mirabiles æstus Oceani : non autem et animi voluntates positionibus siderum subdi[1]. » Hoc igitur modo dicere fatum hæreticum est. Primo autem modo dicere fatum non est hæreticum. Unde Augustinus in libro V de *Civitate Dei :* « Qui vero non astrorum constitutionem, sicuti est cum quidque concipitur, vel nascitur, vel inchoatur, sed omnium connexionem seriemque causarum, qua fit omne quod fit, *fati* nomine appellant : non multum cum eis de verbi controversia laborandum atque certandum est : quandoquidem ipsum causarum ordinem et quamdam connexionem Dei summi tribuunt voluntati et potestati, qui optime et veracissime creditur et cuncta scire antequam fiant, et nihil inordinatum relinquere : a quo sunt omnium potestates, quamvis non ab illo sint omnium voluntates[2]. »

Ad primum ergo dictum Gregorii dicendum, quod a fidelium mentibus longe debet esse fatum secundo modo dictum : non quoniam aliqua qualitas non inhæreat rebus corporalibus quæ etiam inclinare possit animas corpori conjunctas : sed sic, quod nulla coactiva inhæret rebus qualitas : quia etiam corpora non cogit, ut dicit Ptolemæus in *Centilogio*. Dicit enim, quod « sapiens homo dominatur astris. » Et Hali in commento suo ponit exemplum : Ut si sidera scintillant ad motum melancholiæ et ad quartanas, sapiens in astris hoc prævidens, per cibos et medicinas corpora disponat ad sanguinem : et tunc non erunt susceptibilia motus melancholiæ et quartanæ : et excluditur scintillatio stellarum.

[1] S. Augustinus, Lib. V de Civitate Dei, cap. 6.

[2] Idem, Ibidem, cap. 8.

Ad aliud dicendum, quod fatalia divinationes non sunt, nec auguria : sed fatalia quædam prognosticationes sumptæ sunt a signis probabilibus non necessariis : sicut Hippocrates docet in libro de *Prognosticis*. Sic enim ordo in stellis est in gradu primo, et dispositio sive qualitas adhærens generatis, est qualitas influxa a stellis, et est in gradu secundo. Et ideo a Ptolemæo in *Centilogio* tales dispositiones vocatur *stellæ secundæ*. Dicit enim sic : « Prognosticator qui prognosticatur a stellis secundis, veriora dicit : eo quod ille prognosticatur a qualitatibus quæ rebus inhærent : et ideo efficaciores sunt ad res transmutandum, quam positio siderum quæ per se rem non tangit, sed per aliud et per accidens. » Ut in primo capitulo libri qui Arabice dicitur *Alarba*, Latine *Quadripartitum*, dicit Ptolemæus.

Ad aliud dicendum, quod in præcognitione providentiæ duo sunt, scilicet providentia simplex : et hæc quia respectu boni et mali est, nihil ponit. Et est ibi beneplacitum voluntatis : quod est respectu boni, secundum quod convertitur cum ente : et quia hoc causalitatem dicit, ideo necesse est quod dicat dispositionem respectu rerum rebus futuris influendam, præsentibus influentem, præteritis influxam a divina providentia. Et hoc modo aliquid dicit in rebus.

Ad dictum Augustini dicendum, quod fatum secundum primam acceptionem quædam dicit sicut antecedentia, sicut homo dicit animal, et causa secundaria præsupponit primariam : et sic fatum in cardine ordinis causarum dicit providentiam et voluntatem divinam. Sed quantum ad id quod significat, dicit dispositionem causis secundis et tertiis et quartis et sic deinceps causatis influxam a providentia : et illa non est voluntas divina, sed effectus voluntatis : et sic fatum creatum quid est, et non increatum.

Ad sequens dictum Augustini dicendum, quod ex hoc non sequitur, quod fatum non sit nisi voluntas Dei, sed quod fatum est dispositio relicta in omnibus ordinibus causarum et effectuum secundum ordinem naturalium et voluntariarum causarum, in quibus principantur providentia Dei et voluntas. Ad 5.

Id quod objicitur in contrarium, concedendum est. Ad object.

ARTICULUS II.

Quid sit fatum ?

Secundo quæritur, Quid sit fatum ?

Et sumantur definitiones a Sanctis et a Philosophis datæ.

1. Boetius in libro IV de *Consolatione philosophiæ* : « Fatum est rebus mobilibus inhærens dispositio, per quam providentia suis quæque nectit ordinibus [1]. » Secundum hanc definitionem videtur, quod non tantum sit inhærens mobilibus, sed etiam immobilibus : est enim ex divina providentia dispositio rebus influxa : divina autem providentia est tam mobilium quam immobilium : et sic non videtur esse ratio quare magis dicatur rebus mobilibus inhærens dispositio, quam immobilibus.

2. Adhuc, Quod mobilibus rebus inhæret, mobile est : quia, sicut dicit Aristoteles in *Topicis* [2], motis nobis moventur ea quæ in nobis sunt : ergo dispositio mobilis est.

3. Adhuc hoc probatur ex eo quod dicit Boetius, ibidem : « Fatum est eorum quæ divina simplicitas gerenda disposuit, mobilis nexus atque ordo temporalis. »

[1] Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiæ, prosa 6.

[2] Aristoteles, Lib. II Topicorum, cap. 3.

Sed contra. In contrarium hujus est,

1. Quod ibidem dicit Boetius parum infra : « Hæc series fatalis actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit, quæ cum ab immobilibus providentiæ prognosticantur exordiis, ipsas quoque immutabiles necesse est esse. » Nexus ergo fatales immobiles sunt : et sic nec mobilis est, nec mobilibus adhæret.

2. Adhuc, Boetius, ibidem, « Fatum singula dirigit in motu, locis, formis, ac temporibus distributa, ut hæc temporalis ordinis explicatio in divinæ mentis adunata prospectu *providentia* sit : eadem vero adunatio digesta atque explicita temporibus, *fatum* vocetur. » Ergo fatum est effectus providentiæ. Sed quando causa est immobilis, effectus est immobilis : ergo fatum est immobilis nexus sicut et providentia.

3. Adhuc, Augustinus in libro V de *Civitate Dei* [1], contra Astronomos loquens dicit, quod « fatum secundum eos est vis positionis vel situs siderum in circulo nativitatum, quæ existente quando quis concipitur vel nascitur, cognoscitur qualis futurus sit. » Videtur ergo quod fatum non sit effectus providentiæ, sed positionis siderum : et ita nulla est definitio Boetii.

4. Adhuc, Sapient. xiii, 2, dicitur, quod stellæ sunt *rectores orbis terrarum*. Constat autem, quod vis rectoris primi inhæret omnibus rectis ab ipso. Ergo videtur, quod fatum nihil aliud sit, nisi dispositio inhærens omnibus rectis a stellis, per quam stellis moventibus unumquodque per differentias positionis stellarum ad finem periodi in esse, et agere, et pati, et eufortuniis, seu infortuniis deducitur.

5. Adhuc, Boetius in libro IV de *Consolatione philosophiæ :* « Ea series (quæ *fatum* dicitur) cœlum ac sidera movet [2]. » Et sic videtur, quod fatum est dispositio a positione siderum profecta, et non a providentia.

6. Adhuc etiam videtur hoc ex rationibus Astronomorum. Negari enim non potest, quod sidera per figuras positionis suæ radiationes diversarum figurarum loco generationis influant. Nec negari potest, quod in *Perspectivis* probatum est, quin radiationes diversarum figurarum diversas qualitates imprimant generatis. Demonstratum est enim in libro de *Speculis*, quod radius reflexus in seipsum elicit ignem, et in nato propter hoc facit furens incendium et nigredinem, ut in Æthiope. Reflexus ad angulum acutum, calorem facit, non tamen incendium. Reflexus ad angulum hebetem sive expansum, propter privationem caloris si non sit multum expansus, facit temperatum. Si autem sit multum expansus, frigus inducit et humidum. Et sic videtur, quod in corporibus secundum complexiones tota diversitas sit a stellarum positione. Sed dicit Socrates, quod electiones voluntatum fiunt secundum diversitatem habituum prius existentium in eligente. Sicut phlegmaticus eligit pisces et somnum. Melancholicus de melancholia adusta, eligit amara, tetra, et tristia. Sanguineus Jovis habens complexionem, pulchra et læta eligit. Cholericus Martis sequens complexïonem, eligit acuta et feracitates et audacitates sive animositates. Et sic de omnibus dicit Socrates, quod semper electio secundum habitum est : et cum habitus sint a stellis, eo quod in aliud causans primum non possunt reduci, quod sit causans in genere et coordinatione causantium naturaliter, videtur quod electiones variantur secundum positiones astrorum et habitus.

7. Adhuc, Hoc modo descriptus est totus liber qui dicitur *Quadripartitum* Ptolemæi, in quo ostenditur qualis quisque futurus sit in figura et complexione

[1] S. Augustinus, Lib. V de Civitate Dei, cap. 1.

[2] Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiæ, prosa 6.

corporis et electione voluntatis, ex positione astrorum in circulis nativitatis. Dicunt enim, quod sphæra stellarum fixarum habet movere terram : et ex diversitate figurarum ex imaginibus cœli, quas quadraginta octo dicunt esse, et ex positionibus siderum, et ex figura reflexionum luminis et radiorum causatur diversitas figurarum omnium eorum quæ fiunt in loco generationis qui est in terra. Sic dicunt sphæram Solis movere ignem ad locum generationis : et illum ignem sic radiis solis illatum et informatum, imprimere habitualem formam nato, quo habitu trahatur ad eligendum ea quæ solis sunt, sicut splendida, lumen honoris, late diffundentia, sicut et ipse filius Solis latus est facie et venustus. Sic dicunt sphæram Lunæ movere aquam : quod patet in accessu et recessu maris, qui fiunt ad positionem lunæ in angulis sui circuli differentis secundum quod est corniculata, vel in quadratura prima vel secunda : quod Græci vocant *dicominos* et *dicotomos secunda :* vel secundum quod est plena, vel juxta plenitudinem : vel deficiens a plenitudiue, quod Græci vocant *amphitritos prima*, et *amphitritos secunda*. Ἀμφι enim Græce, *dubium* sonat Latine : eo quod tunc dubium, hoc est, imperfectum habet circulum. Sic dicunt, quod quinque alii planetæ habent movere sphæram aeris : et ideo in aere multimodos esse motus : quia illi planetæ multorum motuum sunt. Et sphæra quidem Veneris movere habet humidum seminale, quod spiritu generantis qui est aereus, plenum est : et influit illi formas habituales, quibus per totum periodum deducitur in corpore, et deducitur in electione sic natus. Sic dicunt sphæram Mercurii movere humidum commiscibile ad commixtionem et complexionem, et influere sibi formas quibus deducitur in variatione complexionis et mixtionis et electionis, quæ tales sequitur habitus. Dicunt enim, quod sic nati eligunt ea quæ sunt mercatorum, qui semper miscent negotia, et vagabundi lucra sequuntur.

8. Si quis forte objiciat eis, quod in tota serie causarum quæ *fatum* dicitur, voluntas Dei et providentia est et princeps et ordinans sicut vult, ut dicit Augustinus : eo quod est omnia præsciens et nihil inordinatum relinquens. Respondent isti, quod divina voluntas est primum et princeps extra genus et extra coordinationem moventium et mobilium. Sed probat Aristoteles in secundo *primæ philosophiæ*, quod in quolibet ordine causarum necesse est esse primum in genere ejusdem causæ. Et de hoc loquuntur Astronomi : hoc enim necesse est esse positionem stellarum in causis generantibus. Dicunt etiam, quod per se patet et in octavo *Physicorum* probatur, quod forma primi generantis sive moventis habitualiter diffusa in secundo et tertio moventibus, dat eis movere ad esse et speciem et operationes generati. Supponunt etiam dictum Socratis, quod omnis scilicet electio fit secundum habitum aliquem prius existentem in eligente. Cum enim electio sive eligere, sit duobus vel pluribus propositis unum aliis præoptare, non esset ratio quare unum aliis præoptaret, nisi potentia electiva traheretur habitu aliquo ad hoc amandum plus quam aliud. Et six ex stellis et formis habitualibus ex positione siderum impressis, causant et ordinant natorum esse, operationes, vitam, et electiones, et formant durationis quantitatem.

Solutio. Dicendum, quod *fatum* diversimode definitur, scilicet in comparatione ad id cujus est, sicut inhærens dispositio : et sic illud definit Boetius. Definitur etiam aliquando secundum esse quod habet in comparatione ad id a quo est : et sic dicit Boetius, ibidem : « Fatum est eorum quæ divina simplicitas gerenda disposuit, mobilis nexus atque ordo temporalis. » Et sic definitur fatum secundum quod est connexio causarum omnium gerendorum a prima et principe causa usque ad ultimum effectum. Et cum fatum idem sit quod Græce Solutio.

εἱμαρμένη, quod, ut dicunt Gregorius Nyssenus et Hermes Trismegistus, sonat ordinem causarum, sic accipitur proprie et secundum totum esse suum : sic enim est inhærens dispositio mobilibus causis et causatis, per quam sicut instrumentum providentia quæque suis nectit ordinibus.

Et si quis objiciat, quod sicut Deus creando non utitur instrumento medio, ita nec gubernando : cum ipse sit perfectus gubernator, sicut est perfectus artifex et creator. Dicendum, quod non est simile. Creatio enim nihil supponit, et ex nihilo est : et idcirco instrumentum ex parte creati esse non potuit : quia omnis instrumenti operatio est super aliquid. Nec ex parte creantis esse debuit : eo quod ille est infinitæ potentiæ, et in sola voluntate sua habet opus suum sicut vult et quando vult. Sed in gubernatione non est sic : illa enim supponit existens, quia non gubernatur nisi existens actu : et ideo ex parte gubernati quod a gubernabilitate secundum seipsum deficit, nisi dispositionem qua gubernabile efficiatur a gubernante, accipiat, requiritur dispositio fatalis, per quam gubernator unumquodque gubernat et suo ordine dispensat.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod in veritate fatum non adhæret nisi rebus mobilibus. Quæcumque enim gubernantur, secundum omnia gerenda ad suos terminos et fines deducuntur : et quæcumque deducuntur ad fines suos, moventur : et quæcumque ad fines suos quotidie moventur, mobilia sunt : et sic fatum rerum mobilium tantum est : nec ponit immobilitatem simpliciter, sicut nec providentia : sed ponit immobilitatem ordinis sive consequentiæ, quæ est immobilitas secundum quid a contingente dependens, sicut sæpius dictum est : et ideo definitur per mobile, et non per immobile.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod hoc procedit.

Ad 3. Ad sequens similiter patet solutio per dicta : hoc enim concedendum est.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod nexus ille immobilis est secundum quid, mobilis autem simpliciter. Quoad duo enim est immobilis, scilicet quoad id quo res fatalis extra ordinem causarum fatalium excidere non potest, et sic constringit actus et fortunas hominum, et quoad hoc, quod res una fatalis in uno ordine existens, non potest excidere ab illo et incidere in alium : et talis immobilitas in nullo contrariatur mobilitati rei fatalis et mobilitati dispositionis qua res fatalis movetur in suum finem et terminum. Ad ob

Ad aliud dicendum, quod verum est, quod causæ gerendorum exemplariter in mente divina acceptæ, providentia sunt : in rebus autem digestæ et inhærentes, fatum sunt. Sed cum arguit sic : Si causa immobilis est, et effectus est immobilis, non valet : hoc enim non tenet, nisi in causa immediata et essentiali, cujus causalitas non dependet ad aliquid quod sit contingens vel mobile. Et talis causa non est providentia, nec fatum. Providentia enim in omnibus quæ in nobis sunt, causat liberum arbitrium, quando causa est et non simplex visio. Quod autem per liberum arbitrium futurum est, contingenter futurum est, nec habet immobilitatem nisi secundum quid, scilicet secundum quod refertur ad providentiam ut subjectum illi, vel ad hanc vel illam fatalem ordinationem. Ad o

Ad aliud quod objicitur de positione siderum, dicendum quod Philosophi non acceperunt fatum secundum perfectam sui definitionem : quia cum fatum sit ordo causarum, vel dispositio ex ordine causarum relicta, ordinem causarum non deduxerunt usque ad primam et principem causam omnium, cujus nutu et voluntate et ordinatione et dispositione omnes aliæ regulantur et moventur et agunt : et ideo totum esse fati non consideraverunt, sed reduxerunt in primum ordinem causarum corporalium : et hoc est primum in genere, et non simpliciter. Unde et fata attribuerunt hominibus, et Ad

non Angelis. Dixerunt enim, sicut refert Avicenna, quod solum corpus hominis inter mixta et complexionata ad æqualitatem cœli accedit : et ideo inter omnia sortitur animam intellectualem, quæ inter omnes formas, intelligentiæ quæ movet cœlum, similior est : et ideo dispositiones cœlestes magis inhærent hominibus, quam aliis. Et in hoc nihil errabant : sed errabant vehementer in hoc, quod dixerunt, quod illæ dispositiones et ordines motuum cœlestium et stellarum imponerent necessitatem ad gerenda : ut quæcumque quis ageret, de necessitate fati et coactione faceret : cum non necessitati subdatur animus hominis, cum semper liber sit et dominus actuum suorum : quia in ipso est facere quod vult, vel non facere, et non in fatis vel in stellis vel etiam providentia : eo quod nec fatum nec stellæ nec etiam providentia a libero arbitrio aufert libertatem agendi quod vult et arbitrandi. Unde hic fuit error, quod sic ponebant fatum esse, quod rebus fatalibus necessitatem imponat.

4. Ad aliud dicendum, quod in veritate stellæ rectores orbis terrarum sunt in his quæ subjacent orbi terrarum : et hæc sunt corporalia, et ea quæ corporalibus inhærent, sicut vegetabilia et sensibilia, quæ obligata sunt materiæ corporali, ut dicunt Augustinus et Damascenus, et magis aguntur quam agunt. Animus autem hominis cum non agatur, sed agat, et dominus sit suorum actuum, orbi terrarum non subjacet, sed potius supponitur necessitati motus orbis : et talibus dispositionibus stellarum nec agitur, nec regitur, nisi forte secundum inclinationem, ut in antehabitis dictum est.

5. Ad aliud dicendum, quod Boetius verum dicit. Dispositioni enim fatali quæ est a providentia, subjacent sidera : quia per illam gubernantur et in esse et in motu et in effectu : sed hoc non est totum esse fati, ut patet ex prædictis, sed est esse fati in sideribus et non in aliis. Nec ex hoc habetur, quod stellæ imponant necessitatem, sed imponunt qualemcumque dispositionem sibi a providentia inditam.

Ad id quod objicitur de rationibus Astronomorum, dicendum quod in veritate ex talibus principiis dicunt quod dicunt. Tamen Ptolemæus in principio *Quadripartiti* dicit, quod Astronomus nihil quasi de necessitate fatorum etiam in corporibus debet dicere, et assignat duas causas. Una est, quod vis stellarum non per se, sed per aliud venit ad inferiora. Est autem per se notum et a Philosopho in libro de *Causis*, et in VI *Ethicorum* dictum, quod omne quod est in aliquo, est in eo secundum potestatem ejus in quo est. Unde vis stellarum in medio existens, est in medio secundum potestatem medii et non secundum potestatem quam habet quando est in stellis sive in cœlis : et ideo non venit ad inferiora, nisi alterata a virtute medii. Alia causa est, ut dicit, quia talis virtus stellæ non fit in inferioribus per se, sed per accidens. Si enim fieret per se : tunc esset ab aliqua causarum per se : et sic esset vel ab efficiente per se, vel a forma per se, vel a per se materia, vel a per se fine. Constat, quod nihil horum est. Relinquitur ergo, quod sit per accidens, hoc est, ex relatione ultimi causati in inferioribus, ad primum causans in genere causarum corporalium in superioribus. In omni autem tali ordine causarum, licet secundum moveat virtute primi, et tertium virtute primi et secundi, et sic deinceps : tamen primum modum causalitatis propriæ non aufert a secundo, nec primum et secundum a tertio : et sic fit, quod licet vis stellarum immobilis sit in stellarum positione, tamen in inferioribus in quibus per accidens est, efficitur mobilis et mutabilis. Nisi enim sic esset, ipsa etiam scientia astrorum esset inutilis : quia mala prævisa in eis impediri non possent, nec bona promoveri. Propter quod etiam Messeallach præcipuus in astris, dicit quod Alkir, hoc est, circulus cœlestis, studio periti viri juvatur

Ad object. 6.

ad effectum, sicut juvatur terra ad fructum seminatione et aratione. Et si corporibus non imponant necessitatem, constat quod nec animo hominis, nec libero arbitrio.

Ad object. 7. Ad aliud dicendum, quod illa sunt principia ex quibus prognosticantur Astronomi, et secundum quod scripta est scientia genethliacorum, quæ traditur in *Quadripartito* quantum ad primam partem ejus, quæ est de his quæ accidunt generatis communiter. Sed peccatum est in hoc, quod dispositiones habituales influxas a stellis dicunt necessitatem imponere rebus et electionem, cum non possit hoc convenire formæ habituali quæ per aliud et per accidens est in rebus, ut jam patuit ex verbis Ptolemæi.

Ad object. 8. Ad aliud dicendum, quod in veritate primum in genere in ordine talium causarum movens, stellæ sunt : et verum est, quod secundum movet virtute primi : sed cum forma primi et virtus in secundo est secundum modum et potestatem secundi et non primi, ideo in secundo non habet necessitatem quam habet in primo. Et hujus satis exemplum dat Aristoteles in libro de *Somno et vigilia*, dicens quod primæ causæ sunt sicut principales consiliarii principis, qui ordinatissima secundum rationes legum dant consilia, quæ tamen propter res quæ proximæ sunt negotiis, et circumstant ea, aliquando non congruunt : et ideo ex inferioribus causis mutantur. Et quod dicit Socrates, quod electiones sunt secundum habitus, intendit habitus inclinantes, et non cogentes.

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRUM III.

Cujus sit fatum [1] *?*

Tertio quæritur, Cujus sit fatum ?

Et quæruntur duo, scilicet in quibus sit radicaliter sive causaliter ?

Et secundo, in quibus sicut in subjectis ?

1. Ex dictis enim Augustini in libro V de *Civitate Dei*, videtur, quod radicetur in astris. Dicit enim, quod « est vis positionis siderum [2]. »

2. Adhuc, Augustinus super illud Joannis, II, 4 : *Nondum venit hora mea*, dicit : « Si fatum est sub sideribus, non poterat esse sub necessitate siderum conditor siderum. » Ex hoc relinquitur, quod fatum sub sideribus est, sicut a sideribus impressa dispositio.

Ulterius quæritur, Quæ subjaceant fato ?

Si dicitur, quod naturalia, et maxime corporalia, videtur Augustinus contradicere in libro V de *Civitate Dei*, sic : « Quid tam ad corpus pertinens quam corporis sexus ? Et tamen videmus, quod sub eadem dispositione siderum diversitas sexus nascitur in conceptu geminorum, quando masculus scilicet et fœmina simul concipiuntur [3]. » Si ergo in hoc non subjacet constellationi quantum ad sexum, nec quantum ad alia corporalia subjacebit : et sic dispositio corporalium constellationi non supponitur.

Ulterius quæritur, Si fatum sit de omnibus his de quibus est providentia, vel non ?

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in III Ethicorum, Tract. I, cap. 17.

[2] S. Augustinus, Lib. V de Civitate Dei, cap. 1.

[3] Idem, Ibidem, cap. 6.

Et videtur, quod non.

Boetius in libro IV de *Consolatione philosophiæ* : « Manifestum est immobilem simplicemque gerendarum rerum formam esse providentiam : fatum vero eorum quæ divina simplicitas gerenda disposuit, mobilem nexum atque ordinem temporalem : quo fit ut omnia quæ fato subsunt, providentiæ quoque subjecta sint, cui etiam ipsum subjacet fatum : quædam vero quæ sub providentia locata sunt, fati seriem superent[1]. »

In contrarium hujus est,

1. Quod prius habitum est. Si enim fatum est dispositio per quam providentia quæque suis nectit ordinibus : tunc videtur, quod de omnibus sit fatum, de quibus est providentia : quia aliter providentia per fatum quæque non necteret.

2. Adhuc, Si, ut prius habitum est, fatum est eorum quæ divina simplicitas gerenda disponit, mobilis nexus : tunc videtur, quod omnia quæ sunt sub dispositione divina, sint sub fato : sed quæcumque sub providentia sunt, sub dispositione divina sunt : ergo quæcumque sub providentia sunt, sub fato sunt.

Ulterius quæritur. Si malum est sub fato ?

Et videtur, quod sic : quia malum sub providentia est sicut præsciente et ordinante, sicut dicit Boetius. Sed fatum est dispositio per quam quodlibet nectitur ordini suo. Ergo videtur, quod malum ad minus ut ordinabile sub fato sit.

Ulterius quæritur, Si fatum imponat necessitatem eis quorum est ?

Et videtur, quod sic : quia dicit Boetius in libro IV de *Consolatione philosophiæ*[2], quod « series fatalis actus fortunasque hominum indissolubili connexione causarum constrigit. » Si indissolubili, tunc videtur, quod de necessitate fiant omnia quæ fiunt : et tunc tenet objectio Tullii quam ponit Augustinus in libro V de *Civitate Dei*, sic : « Si certus est ordo causarum, quo fit omne quod fit : fato fiunt omnia quæ fiunt. Quod si ita est, nihil est in nostra potestate, nullumque est arbitrium voluntatis[3]. »

Solutio. Dicendum, quod sicut dicit Augustinus in libro V de *Civitate Dei*[4], fatum a fando dictum est. Est enim decretum principis providentiæ divinæ, promulgatum in omnia quæ suis ordinibus nectenda sunt. Solutio.

Notandum tamen, quod quædam transgrediuntur fati seriem, scilicet quæ in ordinem causarum non incidunt : fatum enim est connexio et ordo causarum : et talia sunt quæ immediate a Deo fiunt, quibus Deus tota est essendi causa, sicut est creatio cœli et terræ, creatio animæ, creatio Angeli. Hæc enim nulla dispositione media creata quæ adhæreat eis, deducuntur ad esse, sed sola providentia et voluntate divina : et ideo hæc fato non supponuntur. Sunt alia per duos ordines causarum a providentia descendentia, scilicet per ordinem causarum naturalium, et per motum sphærarum cœlestium, et motum elementorum, et motum materiæ : quæ omnia mobilia sunt. Et cum nihil mobilium moveat seipsum, hæc indigent dispositione a primo motore in ipsa descendente, hoc est, a providentia qua moveantur et connectantur finibus suis : sicut et in naturalibus probatur, quod motus localis quo quodlibet movetur ad locum suum, est a generante vel removente prohibens : hoc enim probatum est in VIII *Physicorum*, et quæcumque a tali ordine causarum descendunt, fato subjacent : quia, sicut dicunt Hermes Trismegistus et Boetius et Gregorius Nyssenus, idem est fato subjacere, quod

[1] Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiæ, prosa 6.

[2] Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiæ, prosa 6.

[3] S. Augustinus, Lib. V de Civitate Dei, cap. 9.

[4] Idem, Ibidem.

ordini et connexioni causarum subjacere. Est iterum ordo causarum in his quæ descendunt a providentia per liberum arbitrium : et quia talia non immediate fiunt a Deo, sed liberum arbitrium deducitur ad ipsa, et quod deducitur, deduci non potest sine dispositione qua deducibile fiat, oportet quod etiam in illis sit relicta dispositio a providentia, qua deducantur et nectantur suis terminis. Et ideo etiam illa subjacent facto, cum fatum nihil aliud sit, nisi dispositio ordinis causarum, rebus mobilibus impressa, qua ad fines suos deducuntur et nectuntur suis terminis.

Ad quæst. 1. Ad 1. His habitis, dicendum ad primum, quod fatum secundum perfectum esse fati acceptum, et secundum perfectam definitionem, non radicatur in stellis sicut in primo principio, sed in providentia quæ principatur in omni causarum ordine, et cujus forma simplex, simul et in uno omnia præhabens, ratio motus et causalitatis est in omnibus secundis causis : et hoc quod ipsa simul habet, sigillatim per fatum dirigitur secundum diversitatem temporum, locorum, et variationem rerum mobilium : et hæc est differentia fati a providentia. Cujus Boetius tria valde convenientia dat exempla[1]. Dicit enim, quod hoc est fatum ad providentiam comparatum, quod ratiocinatio ad intellectum, et tempus ad æternitatem, et circulus ad centrum. Ratiocinatio enim ab intellectu principiorum incipit, et proficiscitur et circa intellectum versatur et vertitur : consona enim principiis in eo de quo ratiocinatur, accipit, et dissona refutat : et sic omnia de quibus ratiocinatur, ad intellectum regyrat et examinat. Similiter tempus cum in uno indivisibili stante totum esse suum possidere non possit, et uno stante perfectum cadit in successionem, et successionem infinitam quasi reflectit in nunc stans, ut in successione sempiternum esse habeat, quod non habuit in indivisibili stante et sese non movente. Ita fatum se habet ad providentiam : quia ex providentia simplici et stante proficiscitur et in mobilia diffunditur, quæ in ipso quasi reordinantur ad stantem ordinem providentiæ. Similiter est in circulo et centro : simplicitas enim est in centro unde circuli generatio incipit, et quo plus pes circini mobilis a centro distat, tanto circumferentia per majora spatia ducitur et dilatatur : et quo plus ad centrum constringitur, tanto minora spatia continet, et in paucioribus diffunditur. Et sic fatum ab indivisibili providentia profectum, in his quæ proxima sunt Deo, et quorum Deus tota est causa, sicut in anima rationali et Angelo, parum virtutis habet. In his autem quæ secundum ordinem causarum plus a Deo distant, virtutem habet magis manifestam.

A. Ad dictum Augustini dicendum, quod Augustinus accipit fatum secundum acceptionem Mathematicorum, et non secundum veram et perfectam rationem ipsius.

Ad id quod ulterius quæritur, jam patet solutio. Omnia enim quæ per ordinem causarum deducuntur et descendunt a providentia, sive illæ causæ sint voluntariæ, sive naturales, fato subjacent : quæ autem immediate sunt a Deo, fato subjacere non possunt, propter rationes jam positas. Ad c

Ad dictum tamen Augustini dicendum, quod Augustinus non intendit, quod sexus corporis non subjaceant fato, et quod fatum radicetur in stellis : quia hoc esset falsum : sed intendit, quod positio stellarum non sit tota et sola causa eorum quæ fiunt naturaliter in corporibus, propter rationes superius a Ptolemæo inductas.

Ad id quod ulterius quæritur, patet A

[1] Boetius, Lib. IV de Consolatione philosophiæ, prosa 4.

jam solutio. Quædam enim sunt sub providentia, quæ non sunt sub fato, sicut quæ immediate a Deo sunt : et hoc intendit dicere Boetius.

Ad ject. 1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod cum dicitur, quod quæque nectit fatum, signum distributivum, *quæque*, non distribuit nisi pro fatalibus : et illa sunt quæ non immediate, sed secundum ordinem causarum a providentia descendunt.

ject. 2. Ad aliud dicendum, quod mobilis nexus non est nisi in rebus mobilibus : et ideo nec sub dispositione tali sunt, nisi ea quæ mobiliter gerenda Deus disposuit.

æst. 4. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod non est dubium quin malum pœnæ sub fato sit. Malum autem culpæ dupliciter consideratur, scilicet prout est in fieri, et prout est in ordine ad alterum. Primo modo malum culpæ sub fato non est : quia fatum non compellit aliquem facere malum. Secundo modo nihil prohibet malum culpæ esse sub fato : dispositione enim fatali ordinatur ad bonum quod elicitur inde.

Ad dictum Boetii quod adducitur in contrarium, dicendum quod ipsemet Boetius causam assignat dicti sui. Dicit enim, quod providentia res mutabiles et alioquin temere fluituras (et malas futuras) fati incommutabilitate coercet : et sic eliminatur ab eis malum, hoc scilicet quod temere defluerent. Potest etiam dici, quod per fatum ipsum malum ordinem boni habet, ut scilicet bonum eliciatur ab ipso : et sic malum in toto malum non est, sed eliminatur per dispositionem fatalem, quæ non cogit ad malum, sed etiam ipsum factum ordinat.

st. 5. Ad id quod ulterius quæritur, Si ipsum fatum imponat necessitatem?

Dicendum, quod necessitatem simpliciter non imponit, sicut nec providentia. Et hujus causam assignat Boetius, scilicet quia nec providentia nec fatum sunt tota causa eorum quæ subjacent eis : sed sub fato et providentia sunt causæ contingentes, ut liberum arbitrium, quæ sunt veræ causæ et proximæ eorum quæ fiunt, a quibus providentia et fatum modum causalitatis non tollit : et ideo quæ fiunt ab ipsis, contingenter fiunt, quando respectu ejusdem sunt providentia et fatum et liberum arbitrium. Unde etiam Augustinus dicit, quod per liberum arbitrium futurum est, etiamsi providentia sit de ipso, et sic provisum non de necessitate futurum est, sed de voluntate futurum est : sed necessitatem ordinis ponit sicut et providentia : sed hæc necessitas non est necessitas nisi secundum quid, ut sæpius dictum est.

Ad objectionem Tullii quam ponit Augustinus in libro V de *Civitate Dei*, et Gregorius Nyssenus in ultimo cap. de *homine*, dicendum quod cum dicit : Si certus est ordo causarum, quod tunc sequuntur inconvenientia quæ inducit : dicendum, quod duplex est certitudo causarum, scilicet certitudo in esse ordinis, et certitudo in causando. Primo modo certus est ordo causarum, et nihil sequitur inconveniens : quia sic contingens remanet contingens, et necessarium necessarium, et neutrum alteri præjudicat : quamvis contingens sit sub necessario, sicut vult Aristoteles in II *Perihermenias*, et in libris *primæ philosophiæ*. Certitudine autem in causando non est certus ordo causarum, nisi in causis necessariis : quod enim contingenter causat, non certe causat. Et verum est quod si hoc modo esset certus ordo causarum, sequerentur inconvenientia quæ infert Tullius et alii negantes providentiam. Sed quia prima certitudo non tollit contingentiam a causis, propter illas quæ mobiliter se habent ad causandum, ad hæc necessaria sunt leges, consilia, et deliberationes, et objurgationes, et laudes, quibus ad bonum ordinetur mobilitas causarum contingentium.

MEMBRUM IV.

In quo differat fatum a fortuna et eupraxia ?

Quarto quæritur. In quo fatum differt a fortuna et eupraxia? De hoc enim quærit Gregorius Nyssenus in ultima parte libri sui quem fecit de *homine*

Et videtur, quod in nullo.

1. Dicit enim Gregorius Nyssenus, quod sapientissimi Græcorum dicunt electiones gestorum sive gerendorum esse in nobis, proventum autem eorum quæ eliguntur, esse in fortuna. Et addit, quod sic dicentes, uno quidem modo verum dicunt, alio vero falluntur : nam hoc quidem quod in nobis ponunt electiones gestorum sive gerendorum, non omnino autem in nobis esse proventus electorum, rectissime dicunt. Fortunæ vero imponere hos, hoc est, proventus electorum, non recte dicunt. Ex hoc videtur, quod fatum sit fortuna. Proventus enim electorum a nobis ad finem deducitur fato : et cum ad idem sit fortuna et fatum, videntur idem esse.

2. Adhuc Gregorius ibidem, paulo post : « Fortuna cum apud Græcos εἱμαρμένη dicatur, ex eo quod est μοῖρα quædam, id est, ordo causarum intransgressibilis : ita enim eam Stoici determinant, hoc est, ordinem et supercolligationem intransgressibilem. » Ex hoc videtur, cum fatum sit ordo causarum intransgressibilis, ut dictum est, quod fortuna et fatum idem sunt.

3. Adhuc, Non videtur esse bene dictum, quod gerendorum electio sit in nobis, proventus autem electorum ad nocumentum vel utilitatem, sit sub fortuna : secundum hoc enim fortuna est imperfecta, ut dicit Gregorius Nyssenus, quædam sub se habens, et quædam non.

4. Adhuc, Sicut idem opponit Gregorius, secundum hoc fortuna non est nisi prius electorum a nobis : et sic electio nostra prævenit fortunam : ergo fortuna potius movetur a nobis et informatur quam moveat nos et informet : et sic homo causa fortunæ est, et non fortuna causa hominis in eventibus : et hoc est contrarium ejus quod dicunt Græcorum sapientes, qui dicunt fortunam nobis esse causam in eventibus, et non nos fortunæ.

5. Adhuc, Ibidem inducit Platonem, sic dicens : « Plato vero dupliciter dicit fortunam : hanc quidem secundum substantiam, aliam vero secundum actum. Secundum substantiam quidem hujus totius, hoc est, universi animam. Secundum actionem vero divinam legem imprævaricabilem propter causam ineffugibilem. Vocant autem et hanc constitutionem immutabilem. »

6. Adhuc, Gregorius, ibidem : « Plato dicit hanc legem datam esse a primo et supremo Deo totius animæ in decorationem universorum, secundum quam deducit ea quæ fiunt. » Sed fatum est secundum quod deducitur unumquodque quod fit. Ergo fatum est fortuna.

7. Adhuc, Gregorius, ibidem : « Plato hanc quæ est secundum actum fortunam, dicit etiam esse secundum providentiam. A providentia enim dicit contineri fortunam. Omne enim quod secundum fortunam est et secundum providentiam dicit fieri : non tamen omne quod secundum providentiam est, et secundum fortunam esse dicit. » Sed ita se habet fatum ad providentiam, scilicet quod providentia continet fatum. Ergo fatum et fortuna sunt idem.

8. Adhuc, Aristoteles disputans de fortuna quærit, Utrum sit natura vel intellectus ? Si enim natura sit : tunc omnium quorum est una natura, esset fortuna, quod falsum est.

9. Adhuc, Ab omnibus a quibus ponitur fortuna, quasi pro principio ponitur, quod est dirigens naturam et re-

gens. Regens autem et dirigens, melius est recto et directo. Ergo fortuna aliquid melius est, quam natura.

10. Adhuc, Aristoteles probat, quod non est intellectus. Intellectus enim semper rectus est : fortuna autem et recta et non recta. Aliquando enim indigni multa habent eufortunia, et digni infortunia, ut in divinis Job, et in poeticis heroicis Priamus. Ergo fortuna non est intellectus secundum Aristotelem. Ergo ex libello de *Fortuna*, fortuna est melius natura, naturam dirigens et deducens ad debitum finem. Hoc autem est fatum, ut patet ex philosophicis. Ergo fortuna et fatum sunt idem.

1. ULTERIUS, Aristoteles dicit eupraxiam esse eorum qui prosperantur in boni electione, cacopraxiam autem eorum qui mala eligunt. Et quæritur, Utrum fortuna sit eupraxia, vel fatum ? Et videtur, quod sic : fatum enim sive fortuna est quod nectit unumquodque suis ordinibus. Sed per eupraxiam electio nectitur bono. Ergo eupraxia fatum est vel fortuna. Causæ enim eædem sunt, quarum est una ratio causalitatis et unus effectus.

a. IN CONTRARIUM hujus est, quod eupraxia dirigit electionem quæ in nobis est, fortuna vero exteriorum dicitur esse bonorum.

ULTERIUS quæritur, Utrum Christus secundum animam et corpus subjacuit fato, vel fortunæ, vel eupraxiæ ?

Et videtur, quod non. Conditor enim legum non subjacet legi. Fatum autem est dispositio vel lex inhærens rebus mobilibus, per quam providentia quæque suis nectit ordinibus : et hujus conditor Christus est : cum ipse sicut dicitur, I ad Corinth. I, 24, sit Dei virtus et sapientia. Videtur ergo, quod fato et futunæ non subjacuerit.

IN CONTRARIUM hujus est, quod

1. Christus assumpsit nostros defectus indetractabiles, ut dicit Damascenus. Unus autem et præcipuus nostrorum defectuum est subjacere fato et fortunæ. Ergo illum assumpsit Christus.

2. Adhuc, Omnibus mobilibus adhæret dispositio quæ est fatum : Christus mobilis fuit secundum corpus : hoc constat. Mobilis etiam fuit secundum electionem : quia dicitur, Luc. quod puer *Jesus proficiebat sapientia, et ætate, et gratia apud Deum et homines*. Ergo videtur, quod secundum corpus et animam fato subjacuit et fortunæ.

3. Adhuc, Matth. II, 2, dicunt Magi : *Vidimus stellam ejus in Oriente*. Ergo videtur, quod quantum ad nativitatem subjacuit stellæ. Ergo fato, secundum quod fatum radicatur in positione siderum.

SOLUTIO. *Fortuna* multipliciter dicitur. Aliquando dicitur fortuna tota dispositio a providentia influxa rebus mobilibus secundum totum ordinem causarum primarum, mediarum, et proximarum, qua unumquodque debito nectitur ordini : et sic fortuna sumitur a Platone, et convertitur cum fato. Unde Gregorius de Platone : « Secundum hoc quidem quod Plato vocat Dei ordinationem et voluntatem fortunam, et secundum hoc quod fortunam supponit providentiæ, parum quid differt a divinis eloquiis, dicentibus providentiam solam dispensare omnia. » Aliquando autem fortuna dicitur dispositio vel virtus sive potentia innata ex positione siderum in circulo nativitatis, et per nativitatem inhærens nato, et movens eum ut impetum faciat ad successus electionum bonos vel malos per totam vitam. Et sic Astronomi ponunt fortunam. Unde in circulo nativitatis partem fortunæ inveniunt, et omnem stellam cœli ad circulum nativitatis reducunt. Solutio.

Dicunt enim, quod signum in astronomia quinque modis accipitur. Uno modo dicitur *signum* latitudo duodecim graduum in zodiaco, et longitudo triginta graduum, quæ est quadrangula super-

ficies zodiaci : et sic duodecim signa sunt in zodiaco, hoc est, duodecim quadrangulæ superficies, quarum quælibet est duodecim graduum in latitudine, et triginta in longitudine. Et sic non est in signo, nisi stella stans sub illa superficie.

Secundo modo dicitur *signum* superficies hexagona quæ describitur quatuor lineis quadranguli quod dictum est, intellecto quod duæ lineæ protrahantur a duobus angulis quadranguli aquilonaribus in polum aquilonarem, et ibi concludant angulum : et similiter duæ intelligantur protrahi a duobus angulis dicti quadranguli australibus in polum australem : sic enim describitur superficies hexagona. Et sic omnis stella cœli erit in aliquo signo,et omnis planeta movetur in signo : eo quod si talis superficies accipiatur, tota quantitas concavi cœli intra signa illa continetur.

Tertio modo dicitur *signum* figura ex dispositione stellarum descripta in signo, sicut dicitur Aries, Taurus, etc., quæ nomina, sicut dicit Ptolemæus, pastores invenerunt. Et sic non est in signo, nisi stella cujus positione talis figura describitur.

Sed quia dicit Ptolemæus, quod virtus stellarum circuli non congregatur, nisi in centro, eo quod nihil respiciunt nisi centrum, ideo quarto modo dicunt *signum* corpus, cujus basis in circulo est quadrangulum primo descriptum, et profunditas in centro describitur quatuor lineis protractis ab angulis illius basis in centrum : tunc enim habet latitudinem, longitudinem, et profunditatem, quæ corpus constituunt. Et sic stellæ signi referuntur ad centrum. Et quia natorum sive generatorum non est idem centrum, sequitur quod nullus natorum cum alio est in eodem signo.

Quinto modo dicunt *signum* esse corpus, cujus basis est superficies hexagona paulo ante descripta, et conclusio ad centrum, sex lineis intellectualibus productis ab angulis hexagoni in centrum, inter quas diffunditur virtus omnium stellarum. Et quia numquam potest eadem esse penitus longitudo et latitudo diversorum natorum in diversitate climatum, propter hoc numquam est idem circulus periodalis duorum natorum, etiamsi gemini sunt in uno utero. Longitudinem enim vocant quantitatem arcus circuli, qui est ab Oriente usque ad centrum nati, quem *circulum colurum* vocant. Latitudinem vero vocant quantitatem arcus qui accipitur ab æquinoctiali usque ad centrum nati, quem *circulum meridianum* vocant Astronomi.

Dicunt ergo, quod si vis stellarum accipiatur prout diffusa est in signis cœli et mediis per quæ diffundunt virtutes stellæ, et proximis quæ alterant materiam generatorum, *fatum* dicitur. Si autem accipitur qualitas habitualis sive dispositio ex omnibus his adhærens nato, dicitur *fortuna :* quæ dividitur in eufortunium et in infortunium, eo quod influxu qualitatis aliquando prædominatur stellæ benevolæ, aliquando malevolæ.

Addunt etiam, quod maxime horribile est, quod quia talis ordo causarum certus est, fundatus motu regulari et uniformi cœlestium, ideo certus et necessarius est cursus fati, et etiam cursus fortunæ. Unde Homerus : « Inveniunt sibi fata viam. » Et hoc contra fidem, sicut patuit in præcedentibus de fato. Unde Gregorius Nyssenus in libro de *homine :* « Stoici aiunt restitutos planetas in idem signum secundum longitudinem et latitudinem, ubi in principio unusquisque erat cum primum mundus constitutus est, in dictis temporum circumitionibus incendium et corruptionem eorum quæ sunt, perpetrari, et rursus a principio in eumdem mundum restitui, et rursus unumquodque astrorum in priore circumitione figens secundum longitudinem et latitudinem indissimiliter alium mundum perfici. Futurum enim rursus esse Socratem et Platonem et unumquemque hominem cum eis-

dem et amicis et civibus, et eadem suadere, et cum eisdem colloqui, et omnem civitatem et municipium et agrum similiter instaurari ut prius. »

Addunt etiam deos, sive corporeos, sive incorporeos, sive cœlestes, sive terrestres, sive infernales, qui non subjiciuntur corruptioni huic quæ mortalium est, cum assecuti fuerint unam circumitionem, hoc est, perfecte cognoverunt, ex hac cognoscere omnia quæ sunt futura in his quæ deinceps sunt circumitionibus. Nullum enim extraneum futurum esse dicunt, præterquam ea quæ facta sunt prius, sed omnia similiter et immutabiliter esse in una circumitione sicut in alia etiam usque ad minima. Tempus autem unius circumitionis dicunt esse triginita sex millia annorum quod vocant *magnum annum*, in quo sicut dicit Aristoteles in primo *primæ philosophiæ*, dii cœlestes jurejurando confirmaverunt ad idem principium circumitionis se redituros, et similem circumitionem ut prius se perfecturos. Et quia sic fatum et fortunam in diis cœlestibus radicaliter posuerunt, ideo fatum et fortunam pro diis colebant supplicationibus et sacrificiis. Sicut dicitur, Isaiæ, LXV, 11 et 12 : *Qui ponitis fortunæ mensam, et libatis super eam, numerabo vos in gladio, et omnes in cœde corruetis*.

Ad objecta ergo dicendum est primo, quod verum est, quod quidam Stoicorum, ut Socrates et Plato, dixerunt fortunam et fatum incipere a providentia, quæ omnibus aliis influit dispositionem qua suis ordinibus connectuntur. Et illi dixerunt, quod neque sub providentia, neque sub fato, neque sub fortuna, sed in nobis tantum sunt nostræ electiones, qua scilicet unus eligit navigare, alter peregrinari, alter mercari, et sic de aliis : sed successus electorum ad prosperum vel non prosperum, supponebant providentiæ fato et fortunæ. Et illa, sicut dicit Gregorius Nyssenus, ponebant non esse nisi de his quæ fiunt supposito quodam alio, hoc est, electione nostra. Et objicit contra hoc dicens, quod secundum hoc providentia, fatum, et fortuna non sunt nisi de his quæ habent electionem. Moriones autem, bruta, et vegetabilia electionem nullam habent : et sic sub providentia, fortuna, et fato non essent : quod est inconveniens : et sic positio illorum inconveniens est. In hoc tamen convenienter dixerunt, quod providentiam in ordine causarum primam posuerunt et principantem, et fatum sub ipsa sicut partem sub toto et fortunam sub fato. Unde non sequitur, quod fortuna sit fatum, licet sit ad idem. Ad hoc enim quod fatum est universaliter, ad hoc est fortuna particulariter.

Ad aliud dicendum, quod hoc modo fatum et fortuna sunt idem : sed hoc est secundum opinionem, et non secundum veritatem. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod secundum hoc quo isti accipiunt fortunam, procul dubio pars est fati, sicut fatum pars providentiæ : nec omnia sunt sub fato quæ sunt sub providentia : nec omnia sub fortuna quæ sub fato : hæc enim tria, scilicet providentia, fatum, et fortuna, sub certo sunt ordine causarum : et quæ certum ordinem causarum effugiunt, sub nullo illorum sunt. Quæ autem sunt in nobis, sicut electiones nostræ, certum ordinem causarum effugiunt : eo quod possibilia sunt aliter esse. Unde Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt providentiam non esse de his quæ sunt in nobis. Sed ipsi distinguunt duplicem providentiam. Unam scilicet quæ est providens per præscientiam, et prædeterminans quid certo causarum ordine fiat per causalitatem : et hæc non est de his quæ sunt in nobis : quia certum causarum ordinem non tenent. Aliam quæ est simplex visio futurorum, quæ dicitur providentia, quasi procul videntia in futurum : et hæc est omnium tam eorum quæ sunt in nobis, quam aliorum. Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod in veritate Ad 4.

objectio Gregorii bona est, et destruit dictum illorum. Notandum tamen, quod licet in quibusdam electio nostra præveniat quamdam fortunam, sicut fortunam in successibus electorum, tamen non simpliciter electio fortunam prævenit : quia sicut in antehabitis dictum est, secundum Platonem et Socratem et alios Stoicos electiones secundum habitum fiunt : habitus autem et dispositio inhærens generatis sive natis, est ex vi ordinis causarum, et illa dispositio inclinat voluntatem ad eligendum hoc vel illud : et sic est primum movens fatum et fortuna.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod positio Platonis fuit hæc et erronea, quod anima primi mobilis esset intellectualis, quæ luce intelligentiæ suæ provisiva esset omnium sibi subjectorum, et unicuique attribueret commoda et utilia ad esse, virtutem, et operationem. Et quia talis virtus provisiva non est accidentalis illi animæ, sed substantialis, ideo dicit hanc esse fortunam secundum substantiam : dispositionem vero ab illa anima secundum vim provisivam effluxam in ea quæ subjecta sunt primo mobili dicit esse fortunam secundum actum sive actionem : pro eodem accipiens fortunam et fatum. Sicut enim fatum ad providentiam se habet ut exemplatum ad exemplar, sic fortuna ad fatum se habet ut exemplatum ad exemplar.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod Plato accipit fortunam communiter, et non secundum strictam significationem. Communiter autem accepta convertitur cum fato.

Ad 7. Ad sequens patet solutio per jam dicta.

Ad 8 et 9. Ad dictum Aristotelis dicendum, quod Aristoteles accipit fortunam stricte : et sic fortuna nec est natura quæ sit materia, nec natura quæ sit forma, nec natura quæ sit consequens naturam communem : sed est natura propria quæ est naturalis potentia vel impotentia inhærens generato ex influentia virtutum ordinis causarum, quam Græci vocant εἱμαρμένην : vel est influentia virtutum stellarum cœlestium ad centrum generati, ut in antehabitis dictum est. Et ideo fortuna non subditur arbitrio rationis, vel libertati voluntatis, ut ex illis moveat : sed subditur ordini causarum, vel dispositioni cœlestium, ex quibus accipit virtutem movendi et dirigendi esse, virtutem, et operationem generatorum. Et ideo dicit Aristoteles definiens eam ibidem, quod « fortuna est natura præter rationem impetum faciens. » Dico autem impetum faciens ad electiones, operationes et successus. Et est ratio Aristotelis quam ponit Ptolemæus in *Quadripartito* : quia circulus exemplatus et in toto et in partibus movet sicut circulus exemplaris, sive ad prospera, sive ad adversa. Unde sicut circulus exemplaris non subditur arbitrio rationis et libertati voluntatis, ita nec circulus exemplatus, qui nihil aliud est nisi dispositio generatis adhærens ex circulo ordinis causarum, vel ex dispositione stellarum. Et tales dispositiones Ptolemæus vocat *stellas secundas*. Et ex hoc patet qualiter est aliquid melius quam natura : secundum enim quod circulus exemplatus refertur ad exemplarem regens et dirigens, est melius quam natura.

Ad aliud dicendum, quod fortuna non est intellectus : sed, sicut dictum est, potentia naturalis vel impotentia causaliter radicata in ordine causarum vel positione stellarum, difformiter movens secundum difformitatem circuli ordinis causarum vel stellarum : et ideo ab antiquis cultoribus suis dimidia alba, dimidia nigra pingebatur, et uno oculo cæca : quia lumine rationis non perfecte regitur.

Ad Ad id quod ulterius quæritur de *eupraxia*, dicendum, quod secundum Philosophos Stoicos et Peripateticos talis est ordo in intelligentiis, qualis est ordo in orbibus cœlestibus : et dicebant intelligentiam decimi ordinis irradiare super animas generatorum. Et quibus

adhæret lumen intelligentiæ limpidum purum et sincerum, dicebant fieri studiosos et eupracticos, et lumen adhærens illis eupraxiam dicebant. In quibus autem incumbit ex impuritate complexionis et ex inclinatione animæ ad continuum et tempus, dicebant fieri inertes et cacopracticos : et dispositionem qua sic disponuntur, dicebant esse cacopraxiam. Et per hoc patet, quod eupraxia pars fortunæ est, et cacopraxia pars infortunii. Et hæc est causa, quod dixit Socrates in libro *Mennonis*, sicut narrat Plato, quod virtus quæ est studiosi bonum, nec est assuescibile nec discibile bonum, sed donum deorum cœlestium [1]. Hoc etiam concordat dictis Avicennæ in V *primæ suæ philosophiæ*, quod « intellectus bonorum rectorum et verorum est ab intelligentia, quæ est extra animas nostras, irradiante super animas nostras : » quia intelligentias esse in nobis, nihil aliud est, nisi splendores intelligentiarum esse in nobis, ut ibidem dicit.

Ad object. Id quod objicitur in contrarium, concedendum est : eupraxia enim non est fortuna, sed pars ejus.

Quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum Christus secundum corpus vel secundum animam subjacuerit fortunæ ?

Dicendum, quod non. Cum enim ipse sit conditor dispositionis quæ in rebus est, vel ex ordine causarum, vel ex positione siderum, non potest subjacere dispositioni tali : nec qui Deus est gubernans unumquodque ad debitum ordinem et finem providentia sua, ab alio quodam potest gubernari et suo ordini necti. Et hoc est quod dicit Augustinus in sermone de Epiphania, quod « de Christo verum non esset, quod sub decreto stellæ nasceretur, si etiam alii et alii homines sub decreto stellæ nascerentur. Nam Christus Dei Filius propria voluntate homo factus est : alii homines nascuntur conditione naturæ. »

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod Christus defectus nostros assumpsit voluntate, et non contraxit naturæ vitiosæ necessitate : et ideo non subjicitur ei, sed supponitur, quod passus fuit quæ voluit, et quando voluit, et a quibus voluit. Ad object. 1.

Ad aliud dicendum, quod Christus mobilis fuit secundum corpus : sed mobilitas voluntati suæ subjacuit, et ipse non ei : secundum animam autem non fuit mobilis. Et quod dicitur, quod *proficiebat sapientia, et ætate, et gratia*, tropice dicitur, tropo illo quo res dicitur fieri quando innotescit, ut dicit Ambrosius. Unde quando innotuit profectus ejus coram hominibus, *profecisse* dicitur : ab instanti autem conceptionis habuit gratiam, et omnem sapientiam quam umquam accepturus erat. Unde in sapientia et gratia non profecit in se, sed coram Deo, qui opera sapientiæ ejus et gratiæ acceptavit : et coram hominibus, qui per opera sapientiæ suæ et gratiæ profecerunt. Ad object. 2.

Ad aliud dicendum, quod *stella ejus* dicitur non quæ eum regeret, sed quæ ad imperium ejus facta est, et quæ novam nativitatem regis cœlestis novo signo cœlesti demonstraret. Ad object. 3.

Est autem hic notandum, quod Sancti contra fatum quod est ex positione siderum disputantes, quædam inducunt quæ secundum Astronomos non bene intelligentes dicta eorum, calumniam videntur habere.

1. Objicit enim Gregorius [2], et Augustinus in libro V de *Civitate Dei* [3], de duobus geminis simul de uno concubitu conceptis, quorum unus est bonus, et alter malus, sicut Jacob et Esau : qui tamen sub eadem constellatione concipiuntur et nascuntur.

2. Objiciunt etiam de regina et ancilla simul concipientibus et parientibus : cum

[1] Cf. I Ethicorum, Tract. VII, cap. 3 et 4.

[2] S. Gregorius Magnus, Homil. 10 in Evang.

[3] S. Augustinus, Lib. V de Civitate Dei, cap. 4.

tamen alter nascatur liber, et alter servus. Et quia posset aliquis dicere, quod licet simul concipiantur, non tamen simul nascuntur gemini : et ita in diversis horis nativitatis diversa accipiunt fata. Instat Gregorius, quod eadem ratione quia non membra simul egrediuntur ex utero, sed successive, singula membra diversa fata accipiunt, quod absurdum est.

3. Objicit etiam Gregorius dicens, quod mathematici dicere solent, quod quisquis sub signo Aquarii nascitur, in hac vita piscatorum ministerium sortiatur : piscatores vero, ut fertur, Getulia non habet. Quis ergo dicat, quod nemo illic in stella Aquarii nascitur, ubi piscator omnino non habetur?

4. Adhuc, Gregorius, ibidem, « Dicunt mathematici quod qui sub signo Libræ nascuntur, trapezitæ sunt futuri, hoc est, nummularii et monetarii. In multis autem locis sub Libra multi nascuntur, ubi trapezitæ penitus ignorantur, sicut in quibusdam partibus Rusciæ, ubi commutationes fiunt rostris spiriolorum et variorum, et non numismate.

5. Similiter, Augustinus objiciens, in libro V de *Civitate Dei* [1], dicit de duobus qui eodem tempore infirmabantur, et eodem tempore ingravescebat infirmitas in eis, et eodem tempore alleviabatur : quæsitum fuit ab Astronomo Possidonio, quare hoc esset : respondit, quod in eadem constellatione nati essent. Quæsitum fuit ab Hippocrate, et dixit, quod hujus causa erat, quia ab eisdem parentibus et ab eodem conceptu et eodem partu editi essent. Et laudat Augustinus Hippocratem qui causam proximam et intrinsecam reddidit : et vituperat Astronomum, qui reddidit causam extrinsecam per aliud et per accidens operantem. Et in fine disputationis [2] concludit sic : « Nos adversus istos sacrilegos ausus atque impios, et Deum dicimus omnia scire antequam fiant, et voluntate nos facere quidquid a nobis non nisi volentibus fieri sentimus et novimus. Omnia vero fato fieri non dicimus, imo nulla fato fieri dicimus : quoniam fati nomen ubi solet a loquentibus poni, id est, in constitutione siderum, qua quisque conceptus aut natus est (quoniam res ipsa inaniter asseritur) nihil valere monstramus. Ordinem autem causarum ubi voluntas Dei plurimum potest, neque negamus, neque fati vocabulo nuncupamus : nisi forte ut fatum a fando dictum intelligamus, id est, a loquendo : non enim abnuere possumus esse scriptum in litteris sanctis, Psal. LXI, 12, *Semel locutus est Deus : duo hæc audivi*, etc., et Job, XXXIII, 14 : *Semel loquitur Deus, et secundo idipsum non repetit.* Loqui enim Dei facere est, et ordinare creaturas in verbo per quod facta et ordinata sunt omnia [3]. »

Hæc autem calumniantur mathematici : et oportet respondere calumniis eorum et salvare dicta Sanctorum.

Primum ergo dictum de geminis sic calumniantur, quod licet in uno utero concipiantur, et ex uno concubitu, tamen non concipiuntur nisi ex diviso semine ad diversa loca matricis : et sic diversa sunt centra sive corda conceptorum. Diversitas autem centri totum variat circulum nativitatis. Impossibile est enim plures circulos ad unum centrum referri, nisi unus contineatur ab alio. Circulus autem, sicut præhabitum est, cum tota constellatione sita in ipso refertur ad centrum : et cum diversi sint circuli geminorum, diversæ constellationes erunt, et diversa fata eorumdem. Ad

Contra hanc calumniam ex ipsa scientia mathematicorum sic objicitur : Constat stellam ad locum nativitatis non contingere nisi per lumen. Probatum est autem in scientia de *visu*, quod omne lumen quod exit a luminoso, in figura

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. V de Civitate Dei, cap. 2.

[2] IDEM, Ibidem, cap. 9

[3] Cf. Joan. I, 3.

pyramidali exit ab ipso, et pyramidis basis circularis est stans super locum illuminatum, et conus ejus est in corpore illuminante in puncto illuminosi unde egreditur lumen. Basis autem pyramidis plus dilatatur quod plus a cono circulus pyramidis elongatur : ita tamen, quod omnia quæ infra circulum pyramidis continentur, lumen ejusdem illuminantis et ejusdem virtutis et ejusdem causalitatatis et ejusdem effectus imitatur. Impossibile est ergo cum uterus concipientis intra pyramidem contineatur, quin totum quod est in utero ut conceptum, ejusdem naturæ et ejusdem virtutis et ejusdem causalitatis lumine informetur : et sic tenet objectio Gregorii.

Secundum etiam calumniantur : dicunt enim in diversis uteris concipi servum et liberum : et sic ad diversos circulos nativitatem referri : et sic non tenere dictum Sanctorum. Sed hoc eliditur ex doctrina Ptolemæi, qui docet, quod si ignoratur gradus conceptionis et nativitatis, inveniatur gradus occultus proximæ præventionis vel conjunctionis solis et lunæ antecedentis : quia ex illo incipit scintillatio ad gradum conceptionis vel nativitatis consequentis. Constat enim, quod ille gradus æqualiter respicit conceptum reginæ et conceptum ancillæ sequentis, quando in una hora et simul concipiuntur. Sed a quo incipit scintillatio, incipit dispositio fati. Ergo ejusdem fortunæ et ejusdem fati debent esse conceptus reginæ et conceptus ancillæ : et sic procedit Sanctorum objectio.

Tertium etiam calumniantur : dicunt enim, quod secundum astronomiam Aquarius non est signum piscationis, sed justitiæ : et ita non tenet instantia. Similiter dicunt, quod Libra non est signum nummulariorum et monetariorum, sed prophetiæ et prophetarum. Sed hoc frivolum esse ostenditur : quia Ptolemæus et Albumasar in libris suis de *Conjunctionibus planetarum Saturni et Jovis* dicunt, quod si fortunam vel infortunium stellæ signant, hoc maxime referendum est ad imaginem signi, et ad animal quod ejusdem figuræ est. Unde Abraham in libro suo de *Conjunctionibus* dicit, quod « Pharao conjunctionem Jovis et Saturni videns in signo Aquarii directe super quatuor stellas, quæ dicuntur *effusor aquæ*, conjecit infortunium futurum ex aquis : et ut infortunium derivaret a se super Hebræos, jussit pueros eorum in aquam mergi. » Ergo natus in Aquario ad ministerium aquæ refertur super fortunium et infortunium, ut dicunt Sancti.

Similiter cum in signo Libræ sint lanx et brachia libræ, quæ dicunt esse tres stellas in una linea positas, præterquam quod media ad latitudinem pollicis exit extra extremas : et sint appensa brachiis receptacula ponderum in finibus brachiorum quatuor stellæ versus Meridiem, et quatuor versus Aquilonem, secundum dictam doctrinam Ptolemæi et Albumasar, eufortunium et infortunium quod in natum scintillat a Libra maxime, videtur referri ad eos qui maxime utuntur libra. Tales autem sunt mensularii, monetarii, et nummularii. Et sic iterum tenet instantia Sanctorum. Non enim potest dici, quod in natos eorum qui numismate non utuntur, nihil scintillet a Libra : cum periodus cujuslibet nativitatis componatur ex revolutione duodecim signorum, sicut ostendunt Astronomi ex figura quam vocant *figuram judicii*, quæ quadrangula est, quadrangulo significante locum generationis : lineæ autem protractæ per medium quadranguli de angulo in angulum et de puncto medio in quolibet latere ad punctum medium alterius lateris, describunt duodecim circulos revolutionum signorum super locum generationis, quæ respiciunt omnem habitudinem hominum secundum totam latitudinem climatum. Et sic patet, quod vana sunt dicta Mathematicorum, et veræ sunt instantiæ quas Sancti afferunt contra eos.

Ad quintum quod Augustinus dicit, Ad 5.

dicendum quod Augustinus negat fatum ex constitutione siderum, eo modo quo mathematici ponunt ipsum, scilicet quod necessitatem imponat generatis : hoc enim falsum est : quamvis enim influat dispositionem inclinantem ad hoc vel ad illud, tamen non obligat ad necessitatem. Laudat etiam Hippocratem, quod proximam causam reddidit quæstionis : quia illa vera causa est : et exprobrat Possidonium, qui causam ex astris reddidit, quæ non sunt causa nisi per aliud et per accidens, sicut in præhabitis dictum est. Unde hoc modo res quam dicunt Astronomi, inaniter ponitur. Non negat tamen Augustinus, quin aliqua dispositio inclinans non cogens sit ex stellis. Unde dicit in libro V de *Civitate Dei*, quod « non potest negari usque ad corporum immutationem afflatus valere sidereos [1]. »

Quod autem Gregorius Nyssenus dicit Stoicos dicere, quod in revolutionibus succedentibus restituentur eadem numero, patet etiam falsum esse : probatum est enim in IV de *Generatione et Corruptione*, et pro suppositione habitum, quod in revolutionibus quæcumque habent substantiam corruptibilem motam, non reiterantur eodem numero. Sequens tamen dicta Stoicorum Horarius dixit :

Multa renascentur quæ nunc cecidere, cadentque
Quæ nunc sunt in honore vocabula, si volet usus [2].

QUÆSTIO LXIX.

De libro vitæ.

Deinde quæritur de *libro vitæ*. In libro enim vitæ non scribuntur nisi qui provisi et prædestinati, et scripti in libro vitæ, de necessitate ordinis consequuntur vitam : et sic cadit in eumdem tractatum cum providentia et prædestinatione : quamvis Magister in libro I *Sententiarum*, de eo non faciat mentionem [3].

Et quia de nullo multipliciter dicto potest determinari quid sit, nisi prius distinguatur multiplicitas ejus, ideo primo determinabimus de multiplicitate nominis *libri vitæ*.

Secundo quæremus, Quid sit?

Tertio, Cujus vel quorum sit?

Quarto, Utrum aliquis deleri possit qui ibi inscriptus est?

[1] S. Augustinus, Lib. V de Civitate Dei, cap. 6.

[2] Horatius, Ars poetica.

[3] Magister loquitur de *libro vitæ* in fine III Sententiarum, Dist. XXXI, cap. A in fine. Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in III Sententiarum, Dist. XXXI, Art. 3, 4, 5 et 6. Tom. XXVIII hujusce novæ editionis nostræ.

MEMBRUM I.

De muliplicitate nominis libri vitæ, *secundum quam intentionem proprie accipiatur?*

Ad primum ergo determinandum accipiamus dicta Sanctorum qui hoc nomine, *liber vitæ*, usi sunt. Ex dictis enim eorum cognoscere habemus in quo sensu hoc nomine utantur.

1. Dicit igitur Augustinus in libro XX de *Civitate Dei*, tractans illud Apocalypsis, xx, 12 : *Et alius liber apertus est qui est vitæ*, sic : « Quædam igitur vis est intelligenda divina, qua fiet ut cuique opera sua, vel bona vel mala cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur : ut accuset, vel excuset scientia conscientiam : atque ita simul et omnes et singuli judicentur. Quæ nimirum vis divina, *libri* nomen accepit [1]. » Et secundum hoc non videtur liber vitæ esse, nisi quoddam lumen illustrans conscientias singulorum, ut quasi præsenter appareant notæ peccatorum relictæ in conscientiis malorum, et notæ meritorum in conscientiis bonorum. Notam enim sui et imaginem relinquit in anima et bonum et malum, ut dicit Fulgentius super epistolam ad Romanos. Et ideo Apocalypsis, xx, 12, dicitur : *Libri aperti sunt*, qui sunt libri conscientiarum. Et subjungitur : *Et alius liber apertus est qui est vitæ*, qui lumine suo illustrans est similiter libris conscientiarum.

2. Adhuc, Augustinus ibidem parum infra [2], assignans libri utilitatem et actum, sic dicit : « Non tamen liber iste commemorat Deo aliquid, ne oblivione fallatur, sed prædestinationem significat eorum quibus æterna dabitur vita. Neque enim nescit eos Deus, et in hoc libro legit ut sciat : sed potius ipsa ejus præscientia de illis, quæ falli non potest, liber est vitæ, in quo sunt præscripti, id est, ante præcogniti. » Ex his colligitur, quod in duplici intentione Augustinus accipit librum vitæ. Virtus enim libri est et actus proprius, repræsentare ea quæ in libro scripta sunt ad notitiam inspicientis. Et ab hac similitudine dicitur *liber* vis luminis a libro vitæ resplendentis, revocans unicuique ad memoriam quæ fecit. Dicit enim Philosophus in *Topicis*, quod transferentes se secundum aliquam similitudinem se transferunt. Unde quia vis illa luminis repræsentat ut liber, *libri* nomen accepit. *Liber* etiam dicitur, quia exemplariter continentur in eo omnia de quibus loquitur liber. Et ad hanc similitudinem mens divina secundum providentiam, præscientiam, et prædestinationem, qua omnia exemplariter et causaliter bona continentur quoad gratiam et quoad gloriam, per quæ vita habebitur, *libri vitæ* nomen accepit.

Unde patet, quod sic strictius accipitur liber quam primo modo. Primo enim modo est respectu bonorum et malorum. Isto autem modo respectu bonorum tantum. Et sumitur similitudo a similitudine scripturæ libri : quia sicut quæ in libro sunt, apicibus litterarum continentur : ita exemplariter et boni et merita bonorum continentur in præscientia et prædestinatione Dei. Et sic patet in quo sensu Augustinus accepit librum vitæ.

3. Adhuc, Apocal. xx, 12, super illud : *Et alius liber apertus est qui est vitæ*, Glossa : « Christus qui tunc omnibus apparebit potens, et suis dabit vitam. Vel, liber est præscientia Dei : quia tunc aperte scient mali se non esse

[1] S. Augustinus, Lib. XX de Civitate Dei, cap. 14.

[2] Idem, Ibidem, cap. 15.

prædestinatos ad vitam, quam in mundo existentes sibi promittebant. » Ex hoc patet, quod in duplici intentione Glossa accipit librum vitæ. Secundum enim quod Christus *liber vitæ* dicitur, translatio sumitur ab informatione et instructione : quia sicut liber informat et instruit eum qui legit librum, ita omni verbo et omni actione Christus informavit et instruxit ad vitam. Qualiter autem præscientia dicatur *liber*, jam ante dictum est.

4. Adhuc, Ad Philip. IV, 3, super illud : *Quorum nomina sunt in libro vitæ*, Glossa : « Id est, in prædestinatione Dei : quia enim diversi meriti sunt, diversas mansiones habebunt in æterna domo. » Et iste modus sumitur juxta secundum modum Augustini prædictum.

5. Ad Hebr. XII, 23, super illud : *Qui conscripti sunt in cælis*, dicit Haymo : « A simili dicit hoc, ut olim dicebantur *patres conscripti*, quia eorum nomina scripta sunt in libro vitæ. Idem ergo est conscriptum esse in libro vitæ, quod conscriptum esse in cœlis. » Unde patet, quod secundum hanc Glossam translatio attenditur penes similitudinem finis : liber enim vitæ finaliter ducit ad vitam æternam et incorruptionem. Dicit autem Aristoteles in II de *Cœlo et Mundo*, quod « vita perpetua et incorruptibilis et beata non est nisi in cœlo. »

6. Adhuc, Super illud Psalmi XXXIX, 8 : *In capite libri scriptum est de me*, Glossa : « Id est, apud Deum Patrem qui est caput mei, dicit Christus, qui sum liber humani generis, in quo quisque legere debet, id est, qui sum forma justitiæ hominibus. » Et iste modus sumitur juxta primum modum Glossæ super Apocalypsim.

7. Adhuc, Super illud Psalmi LXVIII, 29 : *Deleantur de libro viventium*, Glossa Augustini : « Liber est notitia Dei, qua prædestinavit ad vitam quos præscivit conformes fieri imagini Filii sui. » Et similitudo istius translationis patet ex secunda acceptione Augustini in verbis de *Civitate Dei*.

8. Adhuc, Super illud Psalmi CXXXVIII, 15 : *In libro tuo omnes scribentur*, Glossa : « *Scribentur*, id est, instruentur et nominabuntur in libro tuo, scilicet in me, quem dedisti formam justitiæ hominibus. » Et sic iterum Christus dicitur *liber vitæ* : eo quod præceptis, consiliis, doctrinis, et exemplis instruimur ad vitam.

9. Adhuc, Eccli. XXIV, 32, super illud : *Hæc omnia liber vitæ, et testimonium Altissimi*, Glossa : « Liber vitæ est Novum et Vetus Testamentum. »

10. Adhuc, Malach. III, 16, super illud : *Attendit Dominus, et audivit, et scriptus est liber monimenti coram eo*, Glossa : « Verba quæ dicunt hic blasphemi contra timentes Deum, scripta sunt ut sunt in memoria præscientiæ Dei. » Ergo præscientia Dei liber est.

11. Adhuc, Daniel, VII, 10, super illud : *Judicium sedit, et libri aperti sunt*, Glossa : « *Libri*, hoc est, conscientiæ et opera singulorum in utraque parte vel bona vel mala omnibus revelantur. Bonus liber est viventium : malus qui est in accusatoris manu, qui est inimicus et vindex. » Ex hoc accipitur, quod liber vitæ aliquando est bonorum conscientia, continens merita vitæ : aliquando malorum conscientia, continens merita mortis.

12. Adhuc, Zachar. V, 1, super illud : *Et vidi, et ecce volumen volans*, Gregorius : « Quid est volumen volans, nisi Scriptura sacra, quæ dum de cœlestibus loquitur, ad superiora mentis nostræ levat intentionem [1] ? »

Quæritur ergo, Cum in tot intentionibus *liber* invenitur, secundum quid diversitas illa accipiatur, et secundum quam intentionem proprie *liber vitæ* dicatur ?

[1] S. GREGORIUS, Lib. XV Moralium, cap. 6.

Solutio.

Solutio. Dicendum ad hoc, quod secundum Magistrum Hugonem de sancto Victore in epistola ab beatum Bernardum, de ordine judicii sic dictum est, quod « omne illud dicitur *liber* quod præterita quasi repræsentando ad notitiam ut exemplar vel ut exemplum continet, et notitiam informat ad veritatem, et instruit ad ea quæ repræsentat. » Et hoc oportet ut in genere fiat uno trium modorum, scilicet quod repræsentet ut exemplar, vel ut exemplatum, vel ut signum.

Si ut *exemplar,* hoc est duobus modis, scilicet vel ut exemplar tantum, vel ut exemplar et causa. Si ut exemplar tantum, ita quod large sumatur *exemplar,* secundum quod in exemplari repræsentatur habitus et privatio, secundum quod ars dicitur exemplar et boni et mali artificiati : boni quidem, quod exemplar imitatur et implet : mali autem, quod ab exemplari decidit, sicut dicit Aristoteles, quod « rectum est index sui et obliqui, » sicut in præhabitis in quæstione, *Qualiter omnia sint in Deo,* ostensum est. Si ergo sic in ratione exemplaris *liber* dicitur, sic præscientia Dei quæ est de bonis et malis *liber* dicitur : quia in ipsa omnia exemplariter continentur : et vis ab ipsa procedens et unicuique sua ad memoriam revocans, dicitur etiam *liber* : et sic liber est quid increatum, et dicitur *liber vitæ,* quia nihil continet nisi quod est vita in ipsa : quia etiamsi præscientiæ subjecta sunt mala et peccata, hæc non sunt ibi per proprium exemplar, sed, sicut dictum, per privationem qua ab exemplari decidunt. Si est ut exemplar et causa : tunc prædestinatio est liber vitæ et providentia : ipsa enim est quæ exemplariter habet et effective bonum naturæ, et bonum gratiæ, et bonum gloriæ in rationali natura.

Si autem est ut *exemplatum* : hoc non potest esse nisi altero duorum modorum, scilicet per gratiam unionis, quæ unit cum libro vitæ : et ex hoc exemplar vitæ exemplificatur in eo, et informat et instruit ad idem ad quod informat et instruit exemplar : et sic Christus est liber vitæ secundum omnia quæ divinitas sua operata est in humanitate ejus : per omnia enim illa instruit ad vitam. Si autem per gratiam est : tunc non potest esse nisi per talem gratiam, per quam exemplaria sapientiæ divinæ et æternæ imprimuntur et sigillantur in anima : et hæc gratia est, ut dicit Magister Hugo, studium æternæ veritatis, et suspensio altissimæ contemplationis : hæc enim in mente describunt exemplaria et instituta vitæ, ex quibus quilibet legit an vita vel morte dignus sit [1]. Et sic accipitur liber, Daniel. VII, 10, et Apocalyp. XX, 12 : qui libri sunt conscientiæ Sanctorum, per illam similitudinem, qua etiam Algazel dicit in physica sua de anima, quod anima est sicut chartula brevis, rerum scientias continens. Et sicut dicitur, Apocalyp. XX, 12, quod *judicati sunt mortui ex his quæ scripta sunt in libris.* Unusquisque enim tunc ad corda perfectorum illustrata divino lumine respiciens, convincitur secundum conscientiam propter quid salvatur, et propter quid damnatur.

Si autem est ut *signum :* cum, sicut dicit Priscianus, littera sit nota et signum elementi, elementorum autem compositio et articulatio nota et signum significatæ rei : sic dicitur Vetus et Novum Testamentum liber vitæ et sacra Scriptura : in illa enim designatur nobis qualiter instituimur ad vitam.

Et his tribus ultimis modis patet quid creatum est liber vitæ.

Et his patet solutio ad omnia quæsita. Patet etiam, quod in duobus primis modis liber vitæ essentiam divinam significat, et connotat effectum in creatura, et

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in IV Sententiarum, Dist. XLVII, Art. 10. Tom. XXX hujusce novæ editionis nostræ.

est communis tribus personis: appropriatur tamen Filio, eo quod omnis liber ab alio quodam formante notitiam suam et discribente procedit: et ideo Patri appriari non potest, quia ab alio non est: nec Spiritui sancto appropriari potest, quia sapientia sibi non competit, sed bonitas, nec ab uno procedit, sed a duobus: liber autem proprie ab una formata et descripta notitia est. Appropriatur ergo soli Filio, qui solus ab uno est, et solus formata notitia sive verbum Patris est, et solus sapientia genita est de sapientia ingenita.

Et si objicitur, quod memoria attribuitur Patri. Dictum enim est ante in auctoritate Augustini præinducta, quod liber vitæ est vis quædam divina, singulis quæcumque fecerint mira celeritate ad memoriam revocans: et sic liber vitæ videtur appropriari Patri.

Dicendum, quod duplex est memoria secundum Augustinum et Damascenum. Una est habitus mentis veri et boni, ex qua ad notitiam veri et boni formatur intellectus: et illa appropriatur Patri, et de ea non intelligitur dictum Augustini. Alia est, ut dicit Damascenus, coacervatio formarum sensibilium prius acceptarum: vel, ut dicit Avicenna, thesaurus formarum sensibilium prius acceptarum: quia dicit Aristoteles in libro de *Reminiscentia*, quod « oportet memorantem dividere quæ prius novit. » Et hæc memoria formatur ex notitia: et ideo Patri appropriari non potest: et hæc est de qua loquitur Augustinus in auctorita præinducta.

MEMBRUM II.

Quid sit liber vitæ [1]*?*

Secundo quæritur, Quid sit liber vitæ?

1. Et dicit Augustinus in libro XX de *Civitate Dei* [2], quod « liber vitæ præscientia Dei est. » Et si hoc est verum: tunc videtur, quod ita dicatur liber mortis sicut liber vitæ: præscientiæ enim divinæ ita subjacent peccata malorum quæ sunt causa mortis, sicut merita bonorum quæ sunt causa vitæ.

2. Adhuc, Videtur ibidem ex verbis Augustini præpositis. Dicit enim, quod « liber vitæ est vis quædam divina, singulis mira celeritate ad memoriam revocans, quæcumque fecerint, sive bona, sive mala. » Et sic videtur, quod æqualiter respiciat ea quæ sunt causa mortis, sicut quæ sunt causa vitæ.

3. Adhuc, Aristoteles in II *Topicorum*: « Una scientia est plurium velut amborum finium: unius tamquam finis, alterius tamquam ejus quod est ad finem, sicut dicit Galenus in *Tegni*, quod medicina est scientia sanorum, ægrorum, et neutrorum: licet enim finis medicinæ sit sanum, tamen quia ad finem illum non pervenit nisi considerando ægra et neutra, tunc etiam est ægrorum et neutrorum. » Tunc videtur etiam, quod scientia vitæ eadem sit cum scientia mortis: quia oppositorum eadem est disciplina sive scientia: et ita præscientia Dei dicitur liber mortis, sicut liber vitæ.

4. Adhuc, *Liber vitæ* non potest dici, nisi quia vel liber vivit, vel quia instituit vel instruit ad vitam, vel quia vivunt qui scripti sunt in libro.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in III Sententiarum, Dist. XXXI, Art. 3. Tom. XXVIII hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. XX de Civitate Dei, cap. 15.

Si primo modo : tunc cum vita illa sit vita divina, videtur quod æqualiter sit liber vitæ respectu vitæ et respectu mortis æternæ. Vita enim Dei quæ eadem est cum præscientia, æqualiter se habet ad mortem et ad vitam : vivere enim tunc dicitur secundum vitam intellectualem : et hæc vita ita demonstratur in ordine pœnarum ad culpam, sicut in ordine præmiorum ad merita. Cum enim vivere multipliciter dicatur, ut dicit Aristoteles in II de *Anima*, principaliter tamen dicit vivere intelligere, quod æque manifestatur in ordine pœnarum ad culpam, sicut in ordine præmiorum ad merita.

Si secundo modo dicitur liber vitæ : cum hoc modo liber vitæ vocatur Christus vel Scriptura, ut patet ex præhabitis, tunc sequitur, quod liber vitæ non sit ab æterno, quod est inconveniens, cum liber ille sit prædestinatio sive conscientia Dei. Adhuc secundum hoc eodem modo est liber mortis sicut liber vitæ : quia eadem scientia et idem exemplum per conversionem est instituens ad mortem.

Si tertio modo dicitur liber vitæ, scilicet quo vivunt qui scripti sunt in libro vitæ : tunc sequitur, quod liber vitæ est respectu omnium, scilicet respectu Dei et respectu creaturarum : sic enim liber scientia Dei est vel sapientia : scit enim Deus maxime seipsum et scit etiam omnia antequam fiant, ut dicitur Eccli. xxiii, 29 [1] : et scit per hoc omnia quia rationes omnium sunt in ipso, quæ (ut dicit Augustinus) omnes vivunt. Unde dicitur, Joan. i, 3 et 4 : *Quod factum est, n ipso vita erat.*

Quod si concedatur, in contrarium est, ut præhabitum est ab Augustino, quod liber vitæ prædestinatio est : ergo liber vitæ non est nisi respectu eorum quorum est prædestinatio : sed respectu Dei non est prædestinatio : quia Deus non prædestinat se, nec sibi aliqua. Et etiam prædestinatio est præparatio gratiæ in præsenti et gloriæ in futuro, quod non convenit rebus irrationabilibus, quæ tamen vita sunt in ipso.

5. Adhuc, Creatura rationalis triplici vita vivit, scilicet naturæ, gratiæ, et gloriæ.

De vita naturæ dicitur, Act. xvii, 27 et 28 : *Non longe est ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus.* In ipso euim vivimus sicut in principio primæ vitæ, omnibus viventibus vitam influente. Psal. xxxv, 10 : *Apud te est fons vitæ.*

De vita gratiæ intelligitur quod dicitur, ad Galat. ii, 20: *Quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei, qui dilexit me et tradidit semetipsum pro me.* Ad Roman. i, 17 : *Justus autem ex fide vivit.*

De vita gloriæ dicitur, Joan. x, 10 : *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Joan. xiv, 19 : *Ego vivo, et vos vivetis.* Joan. xvii, 3 : *Hæc est vita æterna : ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum.*

Quæritur ergo, Secundum quam rationem vitæ dicatur liber vitæ ?

Solutio.

Solutio. Dicendum, quod *liber vitæ* dicitur et est secundum definitionem prædestinatio Dei, lumine scientiæ beneplaciti ad vitam æternam in se ostendens, et præparando exhibens ea quæ per se sunt causa meritoria vitæ æternæ : et ideo non respicit notitiam tantum, sed etiam ea quæ sunt causa meritoria vitæ. Et quia denominatio fit a fine, non dicitur liber sapientiæ, sed *liber vitæ.* Dicit etiam Glossa super illud epist. ad Romanos, ix, 22 : *Sustinuit in multa patientia vasa iræ apta ad interitum :* quia Deus judicabit non secundum præscientiam, sed secundum justitiam. Et Apocalyp. xx, 12, dicitur, quod *judicati sunt mortui ex his quæ scripta erant in libris.* Non tamen dicitur liber justitiæ, sed *vitæ* : eo quod nihil continet vel ordinat

[1] Eccli. xxiii, 29 : *Domino Deo antequam crearentur omnia sunt agnita*, etc.

nisi ad vitam beatam et ad ea quæ per se sunt causa vitæ beatæ, sicut dicitur ipsa prædestinatio præparatio gratiæ in præsenti et gloriæ in futuro : quæ enim et quibus præparat prædestinatio, talia continet, et in se legenda exhibet liber vitæ. Et quod ita sit, patet ex Glossa super epist. ad Philip. IV, 3, superius inducta, quæ sic dicit : *Quorum nomina scripta sunt in cœlis*, id est, merita. Et super illud Lucæ, x, 20 : *Gaudete, quod nomina vestra scripta sunt in cœlis*, Glossa : « Sive cœlestia, sive terrestria opera quis gesserit, per hoc quasi litteris annotatus apud Dei memoriam æternaliter est affixus. » Ex quo patet, quod nihil aliud est scribi in libro vitæ, nisi per opera cœlestia sive meritoria apud Dei memoriam ad vitam annotari.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod præscientia dicitur *liber*, non est in ea scriptum nisi id quod vitæ est : mala enim quæ mortis sunt, per propriam speciem non sunt scripta, sed per aversionem et privationem ab illis cognoscuntur, et sic in memoria divina annotantur. Unde patet, quod liber non æqualiter se habet ad mortem et ad vitam.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod licet æqualiter quantum ad utrumque vis illa divina ad memoriam revocat bona et mala, non tamen æqualiter quantum ad modum revocandi : bona enim revocat ostendendo ea per propriam speciem, mala autem non nisi quia boni specie privantur.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod una scientia est plurium et contrariorum etiam oppositorum : sed non utrumque regulis suis ostendit et principiis, sed unum ostendit principiis suis, alterum autem cognoscitur ex defectu principiorum veri et boni quod docetur in scientia

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod *liber vitæ* non dicitur quia ipse vivat, sive vita sit : sed, sicut dictum est, *liber vitæ* dicitur, quia omnia quæ continet, vel sunt vita, vel ordinantia ad vitam æternam : hæc enim omnia per propriam speciem annotata sunt in memoria Dei, alia autem non, sed per privationem.

Et bene concedendum est, quod non dicitur *liber vitæ* sicut instituens ad vitam sicut per signum et exemplum, sicut de Christo et Scriptura in præhabitis dictum est : sed *liber vitæ* dicitur sicut annotatam habens et affixam vitam, et ea quæ sunt vitæ merita, sicut dicit Glossa præinducta super Lucam, x, 20.

Similiter etiam tertio modo non dicitur *liber vitæ*: non enim dicitur respectu vitæ Dei viventis in cognitione sui : quia hæc vita non scribitur, sed est per seipsam : quod enim scribitur, ab alio est, sive a Deo sit scriptum æternaliter, sive ab homine temporaliter. Alia vero quæ per speciem sunt in cognitione Dei, non dicuntur vivere nisi secundum quid : non enim vivunt nisi in alio, sicut arca in mente artificis, et in seipsis non habent principium vitæ : liber autem vitæ de his est, quæ in seipsis habent principium vitæ beatæ : hæc enim vita sola vera vita et libera vita est : eo quod hæc nec morti, nec causæ mortis, nec sequelis mortis est obnoxia.

Id autem quod contra hoc objicitur, procedit.

Ad aliud dicendum, quod *liber vitæ* dicitur ut a contento et annotato in ipso: et hæc est vita æterna et vita gratiæ ordinans ad vitam æternam : et non dicitur a vita naturæ, ut probatum est. Et ratio est quæ dicta est, quod vita illa non morti est obnoxia, nec causæ mortis, nec sequelæ mortis. Et hæc vita in Deo est sicut in fonte et objecto, in gratia autem et meritis sicut in causa meritoria, in beatis autem sicut in fruentibus et participantibus ea.

MEMBRUM III.

Cujus vel quorum sit liber vitæ, utrum scilicet boni et mali scripti sint in libro vitæ, vel boni tantum [1] ?

Tertio quæritur, Cujus vel quorum sit liber vitæ? Et quæritur, Utrum boni et mali scripti sint in libro vitæ, vel boni tantum ?

Et videtur, quod et boni et mali.

1. Luc. x, 20, super illud : *Nomina vestra scripta sunt in cœlis*, dicit Glossa, sicut in antehabitis inductum est : « Si quis terrestria sive cœlestia opera gesserit, per hoc quasi litteris annotatus apud Dei memoriam æternaliter est affixus. » Sed si quis terrestria opera committit, malus est. Ergo malus apud Dei memoriam est annotatus. Idem autem est in libro vitæ scribi, quod apud Dei memoriam annotari. Ergo malus in libro vitæ scriptus est.

2. Adhuc, Apocal. iii, 5, super illud : *Non delebo nomen ejus de libro vitæ*, Glossa : « Delet reprobos. » Sed quicumque delentur de libro vitæ, aliquando fuerunt scripti. Ergo reprobi aliquando fuerunt scripti in libro vitæ.

[Sed contra.] In contrarium hujus est quod dicitur, Exodi, xxxii, 33, super illud : *Qui peccaverit in me, delebo eum de libro meo*, Glossa : « Ut secundum justitiam judicis videatur deleri cum peccat. » Ergo qui peccat, deletur de libro vitæ : omnis malus peccat : ergo omnis malus deletur de libro : sed quicumque deletur de libro, non est scriptus in libro : ergo nullus malus scriptus est in libro vitæ.

[Quæst.] Ulterius quæritur, Si boni secundum præsentem justitiam scripti sint in libro vitæ, vel boni finaliter tantum ?

Et videtur, quod secundum præsentem justitiam.

Ad Roman. ix, 23, super illud : *Ut ostenderet divitias gloriæ suæ*, Glossa : « Sunt quidam quibus data est gratia in usum, ut Sauli, et Judæ, et illis discipulis quibus in Evangelio Dominus dixit, Lucæ, x, 20 : *Gaudete, quod nomina vestra scripta sunt in cœlis :* qui tamen abierunt retro. Joan. vi, 67 : *Multi discipulorum ejus abierunt retro.* » Ergo illi secundum præsentem justitiam ibi scripti fuerunt.

In contrarium hujus est, quod, Sed contra.

1. Sicut dicit Augustinus, liber vitæ prædestinatio est divina : sed prædestinatus non est nisi qui finaliter bonus est : ergo in libro vitæ non est scriptus nisi qui finaliter bonus est.

2. Adhuc, Apocal. xx, 15 : *Qui non est inventus in libro vitæ scriptus, missus est in stagnum ignis.* Glossa, Hoc est, ad vitam prædestinatus. Ergo esse prædestinatum, est esse in libro vitæ scriptum. Sed nullus est prædestinatus nisi gratia finali : et sic secundum præsentem justitiam, mali sive reprobi finaliter non scribuntur ibi.

Solutio. Dicendum, quod in veritate in libro vitæ dupliciter contingit aliquem scribi, scilicet simpliciter, et secundum quid. Simpliciter non scribuntur in libro vitæ, nisi simpliciter et finaliter boni. Scriptura enim fit ob perpetuam rei memoriam. Perpetua autem memoria ad vitam non habetur, nisi de bonis finaliter, et ex electione divina bonis, et non tantum ex præsenti justitia : et ideo non scribuntur nisi perseveranter boni et electione divina. Secundum quid autem scribi, est scribi secundum causam quæ est causa vitæ secundum quid et non simpliciter : præsens autem justitia non Solutio.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in III Sententiarum, Dist. XXXI, Art. 5. Tom. XXVIII hujusce novæ editionis.

est causa vitæ nisi secundum quid, hoc est ut nunc : et secundum illam scribi, est secundum opinionem hominum scribi, et non secundum notitiam Dei quæ æterna et immobilis est. Et hoc est quod dicit Glossa super illud I Esdræ, II, 1 : *Hi sunt provinciæ filii*. Glossa : « Nullus prædestinatus in perpetuum perire potest. Si quando enim in Babylonem adducitur, provisione divina ad pacem Ecclesiæ reducitur. » Unde patet, quod prædestinati scripti sunt, qui omnes finaliter boni sunt, et non alii.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod qui opera terrestria gesserit, apud Dei memoriam scriptus est et annotatus. Sed apud Dei memoriam scribi, non est in libro vitæ scribi : sed in prædestinatione Dei scribi, est in libro vitæ scribi : quia prædestinatio dicit notitiam beneplaciti cum præparatione eorum quæ faciunt dignum vita.

Et cum objicitur, in memoria scribi, est idem quod in libro vitæ scribi : quia memoria Dei eadem est cum libro vitæ : incidit fallacia accidentis : licet enim eadem sint re, tamen modo significandi non sunt eadem : et ideo non oportet, quod id quod attribuitur uni, credatur etiam alteri inesse.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod reprobi numquam fuerunt scripti in libro vitæ nisi secundum quid, ut dictum est : et ideo numquam fuerunt deleti simpliciter, sed secundum quid : dicuntur enim deleri, quando deserunt præsentem justitiam : quia tunc secundum opinionem suam et aliorum apparet eos esse deletos, eo tropo quo dicitur res fieri quando innotescit.

Ad object. Ad id quod objicitur in contrarium, jam patet solutio per dicta.

Ad quæst. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod simpliciter non sunt scripti in libro vitæ, nisi boni finaliter : quia sicut se habet prædestinatio ad salvandos, ita quod est notitia salvandorum : ita liber vitæ se habet ad remunerandos et beatificandos, ita quod est notitia beneplaciti remunerandorum et beatificandorum. Et illi qui abierunt retro, et qui gratiam acceperunt in usum quemdam quo ad tempus deservirent providentiæ, sicut Judas in tradendo Christum, et Saul in significando regnum abjiciendum et suscipiendum regnum immobile, sicut dicitur, ad Heb. XIII, 8, et Danielis, II, 44, non fuerunt scripti nisi secundum quid, ut jam dictum est.

Duo quæ objiciuntur in contrarium, simpliciter concedenda sunt. Ad o

MEMBRUM IV.

Utrum aliquis deleri possit qui scriptus est in libro vitæ [1] *?*

Quarto quæritur, Utrum aliquis deleri possit qui in libro vitæ scriptus est ?

Et videtur, quod sic.

1. Exod. XXXII, 33 : *Qui peccaverit in me, delebo eum de libro meo.* Adhuc, Psal. LXVIII, 29 : *Deleantur de libro viventium.*

2. Adhuc, Prædestinatus potest peccare, et in peccato finaliter manere : et si finaliter permanet in malo, deletur : cum tamen ante scriptus fuerat, quia prædestinatus : ergo scriptus in libro vitæ potest deleri.

In contrarium est, quia super illud Apocalypsis, III, 5 : *Non delebo nomen ejus de libro vitæ*, dicit Glossa : « Liber vitæ est præscientia Dei, in quo omnia sunt constantia, » Si autem omnia constantia, nulla sunt delebilia. Ergo nihil scriptum in libro vitæ deleri potest. Sed

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in III Sententiarum, Dist. XXXI, Art. 6. Tom. XXVIII hujusce novæ editionis.

Jacobi, I, 17 : *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.*

t. 1. Ulterius quæritur, Si aliquis non scriptus potest ibi scribi ?

Et videtur, quod sic : quia

1. Qui vere præscitus est, potest facere quod in se est ad habendam gratiam : et si facit quod in se est, Deus dat ei gratiam. In gratia autem acepta perseverare potest : et si perseverat, scribitur in libro cum ante scriptus non fuerat : ergo aliquis non scriptus in libro vitæ, potest scribi in libro vitæ.

2. Adhuc, Apocal. III, 11 : *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Ergo unus potest accipere coronam alterius : et si accipit, constat quod scriptus est in libro vitæ : ergo non scriptus in libro vitæ potest scribi in libro vitæ.

tra. In contrarium hujus est Glossa super illud, *Deleantur de libro viventium* [1] : « Non sic accipiendum est tamquam in hoc libro Deus aliquem scribat, quem postea deleat : sed sic accipiendum est, *Deleantur de libro viventium*, secundum spem illorum qui scriptos se putaverunt, id est, constat illis non ipsos esse ibi scriptos. » Videtur ergo, quod nec aliquis ibi scribitur de novo, nec inde deletur.

2. Ulterius quæritur, Si distincte quilibet merita sua possit legere in libro vitæ?

Et videtur, quod non.

Dicit enim Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, quod « in sapientia multa sunt unite [2]. » Multa autem in uno unita non leguntur distincte, sed indistincte.

tra. In contrarium est quod dicit Augustinus in auctoritate superius inducta de *Civitate Dei :* « Liber vitæ vis quædam divina est, qua fiet ut cuique opera sua, sive bona, sive mala, cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur [3]. » Ergo distincte leguntur in libro vitæ.

Ulterius etiam quæritur, Cum liber vitæ sit notitia divina, et notitia divina sit divina essentia, utrum mali in judicio videbunt librum vitæ ? Quæst. 3.

Et videtur, quod sic.

1. Apocal. XX, 12 : *Alius liber apertus est qui est vitæ.* Glossa, « id est, Christus, qui tunc omnibus apparebit et malis et bonis. »

2. Adhuc, Ibidem, alia Glossa : « Liber vitæ est præscientia Dei : quia tunc aperte scient mali se non prædestinatos esse ad vitam. » Sed non possunt scire nisi videndo librum vitæ. Ergo mali videbunt librum vitæ.

In contrarium est illud Isaiæ, XXVI, 10, secundum translationem Septuaginta : « Tollatur impius,... ne videat gloriam Dei. » Secundum translationem nostram littera dicit : *Misereamur impio,... et non videbit gloriam Domini.* Glossa Augustini dicit, quod « essentiam divinam per speciem nemo sine gaudio videre potest. » Sed contra.

Solutio. Dicendum ad primum, quod nullus scriptus in libro vitæ deletur simpliciter : hoc enim mutationem induceret in præscientia Dei. Sed cum ordo rationalis naturæ ad vitam æternam annotatus sit in libro vitæ, et duplex sit ordo, scilicet naturæ, et gratiæ, de ordine naturæ dicitur, I ad Timoth. II, 4 : *Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Ordo autem gratiæ est, quo per gratiam disponitur et ordinatur ad vitam habendam. Et uterque istorum ordinum annotatus est in memoria mentis divinæ, sive in libro vitæ. Unde cum aliquis excidit ab illo Solutio.

[1] Psal. LXIII, 29.

[2] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 7.

[3] S. Augustinus, Lib. XX de Civitate Dei, cap. 15.

duplici ordine : vel quia naturam ordinatam habet ad vitam æternam, et non consequitur eam : vel quia habet gratiam ordinantem ad vitam æternam, et cadit ab ipsa, dicitur deleri a libro vitæ : quia quoad opinionem hominum et suam deletur, cum tamen simpliciter numquam fuerit ibi scriptus. Unde hæc deletio est ex parte deletorum, et non ex parte libri : quia sicut in præhabitis determinatum est, mutatio eorum quæ subjacent præscientiæ, non inducit mutationem præscientiæ, quæ infaillibilis et certa est, sicut mutatio illuminatorum non inducit mutationem in sole illuminante.

Et per hoc patet solutio ad omnia quæ primo quæsita sunt : sic enim delentur, simpliciter autem non delentur.

Ad quæst. 1. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod sicut duplex est deletio, sic duplex est inscriptio in libro vitæ, scilicet quoad nos, hoc est quoad opinionem hominum : et simpliciter. Quoad nos est signum, quod sit scriptus in libro vitæ : et potest homo facere quod scribitur in libro vitæ : quia in ipso est ponere se in ordine naturæ et in ordine gratiæ ad vitam, sicut probat objectio. Simpliciter autem non scribitur aliquis nisi per gratiam finalis electionis : et hoc non est in potestate hominis, sed in Deo præparante : et ideo nullus potest tali modo aliquem adscribere vitæ nisi solus Deus.

Ad 2. Ad id quod de Apocalypsi objicitur, dicendum quod unus non accipit coronam alterius prædestinatam et memoriæ mentis divinæ inscriptam : sed unus accipit coronam alterius, hoc est, alteri debitam ex præsenti justitia, scilicet quando unus cadit a justitia, et alter convertitur ad ipsam. Et hoc confirmatur ex Glossa paulo ante inducta super I Esdræ, II, 1, super illud : *Hi sunt provinciæ filii :* ubi dicitur, quod etiamsi prædestinatus in Babylonem abit, provisione spiritus Dei reducitur : quia prædestinatorum nullus damnatur nec perdit coronam vitæ æternæ. Et hoc est quod dicitur, Sapient. v, 17 : *Accipient regnum decoris, et diadema speciei de manu Domini.* Isa. LXII, 3 : *Eris corona gloriæ in manu Domini, et diadema regni in manu Dei tui.*

Ad obje[ctum]. Ad id quod objicitur in contrarium, patet solutio per distinctionem inductam.

Ad quæs[t]. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod distincte quilibet legit in libro vitæ quæcumque fecit.

Ad dictum Dionysii dicendum, quod multa sunt ibi unite unitate libri : sed illud unum licet essentia unum sit, virtute tamen et relatione est valde multiplex : sicut unum est centrum circuli, virtute tamen multiplex relatum ad omnes lineas quæ ab ipso ad circumferentiam deducuntur. Et hoc modo liber vitæ unum est, quod est mens divina : multiplex autem est relatum ad hoc et ad illud : et hoc modo distincte repræsentat quidquid est : et per hunc modum etiam distincte legitur in ipso omne quod est in ipso.

Ad ob[j]. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod Augustinus non dicit, quod ut multa distincta sint in libro vitæ, sed quod distincta et ut multa sint in memoriis eorum, qui ad salutem vel ad damnationem judicabuntur ex his quæ scripta sunt in libro, quem dicit esse vim divinam distincte omnia ad memoriam revocantem.

Ad qu[æst]. Ad [1]. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod mali non videbunt essentiam divinam, nec in se, nec in Christo : quia tunc viderent per speciem, quæ visio non competit nisi beatis. Erunt tamen, ut dicit Augustinus, præsentes notitiæ divinæ, sicut tenebra præsens est luci, et lux non est præsens tenebræ : sicut dicit Glossa Gregorii super caput primum Job. Non legent in libro sicut in ea contenta et annotata : sed in cordibus suis legent quare damnabuntur, sicut privati ab annotatione libri : et per hoc quod non

sunt ibi, sciunt se esse damnandos : sicut curvum legitur in recto, et malum in bono, et tenebra in lumine.

?. Ad sequens patet solutio per dicta.

Ad object. Ad id quod objicitur in contrarium, jam solutum est : non enim legunt in libro præscientiæ sicut per speciem contenti in ipso, sed sicut privati specie : et hoc est per aversionem a libro legere ab ipso. Et hoc est quod dicit Isaias : *Tollatur impius*, ut scilicet per speciem non videat, sicut lux videt tenebras et non videtur ab ipsis. Et hoc est quod dicitur, Joan. I, 5 : *Lux in tenebris lucet, et tenebræ eam non comprehenderunt*. Super quod dicit Chrysostomus, quod « lux in tenebris lucet sua propria specie luminis tenebras dissipando : sed tenebræ lucem non comprehendunt, quia nulla specie luminis tenebra informatur, sed potius privatione speciei luminis et tenebra est et tenebra vocatur. » Et hoc est quod dicitur, Sapient. XVII, 5 : *Ignis quidem nulla vis poterat illis lumen præbere, nec siderum limpidæ flammæ illuminare noctem poterant illam horrendam*. Unde etiam secundum grammaticam *tenebræ* a tenendo dicuntur : quia tenent visum ne specie luminis immutetur vel informetur.

Et per hoc patet solutio ad totum.



TRACTATUS XVIII.

DE MODIS QUIBUS DEUS DICITUR ESSE IN REBUS ET LOCIS, ET MUTARE CREATURAM CORPORALEM PER LOCUM ET TEMPUS, SPIRITUALEM VERO PER TEMPUS TANTUM.

Executis per ordinem de scientia, et præscientia, prædestinatione, et providentia, quibus modis omnia dicuntur esse in Deo, in primo *Sententiarum*, distinctione XXXVII, dicit Magister addendum, quibus modis dicatur Deus esse in rebus.

Circa quod inquirit tria, quorum primum est de modis quinque quibus Deus in rebus est.

Secundum, Utrum Deus localiter sive circumscriptibiliter sit in rebus ?

Tertium, Qualiter Deus existens in omnibus, creaturam corporalem mutat per tempus et locum, creaturam vero spiritualem per tempus tantum ?

Circa primum quærenda sunt quatuor, scilicet an Deus sit ubique et in omni re ?

Secundum, Utrum idem sit esse ubique et in omni re, vel e converso ?

Tertium, Utrum idem sit esse ubique quod in omni loco, et e converso ?

Quarto, Quæritur de modis quibus Deus est in omni re, et si ab æterno ei conveniat esse ubique ?

QUÆSTIO LXX.

De modis quibus Deus est in rebus.

MEMBRUM I.

Utrum Deus sit ubique et in omni re[1] *?*

AD PRIMUM objicitur sic primo per auctoritatem.

1. Dicit enim Augustinus ad Dardanum : « Sciendum est, quod Deus incommutabiliter semper in se existens, præsentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine sui mutabilitate[2]. » Et præterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentius per gratiam inhabitans, et in homine Christo excellentissime, *in quo inhabitat plenitudo divinitatis corporaliter*, ut ait Apostolus, ad Coloss. II, 9.

2. Adhuc, Damascenus : « Sive secundum bonitatem, sive secundum virtutem, sive sapientiam, sive tempus, sive locum deficiat a perfectione, numquam erit Deus[3]. » Sed secundum locum deficit si non sit ubique. Cum ergo in nullo deficit Deus, ubique erit.

3. Adhuc, Trismegistus in libro de *Natura deorum* dicit, quod « Deus deorum princeps in omni re est. »

4. Adhuc, Hoc etiam per rationem probatur sic : Mundus est et conservatur in esse, et ubique conservatur in esse : ergo conservans mundum in esse est ubique. Hoc enim probatur sequi ex hoc, quod conservatum in esse non est sine conservante : conservans autem et conservatum differunt sicut causa et causatum : mundus autem non habet causam ante se, nisi Deum. Cum ergo differant causa et causatum et sint diversa, eo quod dicit Anselmus, quod « nec natura admittit, nec ratio intelligit, quod id quod est ab alio, sit idem cum eo a quo est : » conservans ergo mundum, nec mundus est, nec aliquid mundi, et est ubique et est causa : sequitur quod causa conservationis mundi est ubique : causa autem conservationis non potest esse nisi Deus : ergo Deus est ubique et in omni re.

5. Adhuc, Aut Deus conservat creaturam in esse per se, aut per medium. Si per se, habeo propositum : quia cum ubique conservet, sequitur quod ubique est. Si per medium : illud medium constat, quod non est creator, sed creatura : sed creatura in nihilum tendit de se, ut dicit Gregorius[4], nisi manu Omnipotentis contineatur : ergo illud indiget conservante.

Et tunc ulterius quæro de illo conservante, Utrum sit creatura, vel creator ? et ibit in infinitum in conservantibus, vel

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVII, Art. 1. Tom. XXVI hujusce novæ editionis nostræ.

[2] S. AUGUSTINUS, Epist. 57

[3] S. J. DAMASCENUS, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 5.

[4] S. GREGORIUS MAGNUS, Lib. V Moralium, cap. 5.

dabitur, quod Deus per seipsum conservet : et tunc habetur propositum : quia ubique conservans, ubique erit.

5. Adhuc, Avicenna in secundo suæ *sufficientiæ*, ubi loquitur de causis, disputat hanc regulam, si scilicet posita causa secundum actum, de necessitate ponatur effectus : et si destructa causa secundum actum, de necessitate destruatur effectus. Et ponit instantiam : quia posito ædificatore, non de necessitate ponitur domus, et destructo ædificatore, non de necessitate destruitur facta domus. Et solvit, quod pro certo regulariter verum est, quod posita causa in actu ponitur effectus, et e converso. Sed intelligitur de causa proxima et per se : et taliter non habet se ædificator ad domum : sed domus potius cum sit esse figuræ cujusdam, scilicet compositionis et compaginationis, ultimum compaginans et continens figuram domus, sicut est clavus, vel colla, vel incastratura, sunt proxima causa esse domus : et quamdiu actu continent, tamdiu est domus : et quando non continent secundum actum, domus dissolvitur. A simili ergo, cum Deus sit causa esse omnium creaturarum : et cum in tota natura sic sit, quod idem est per essentiam dans esse et conservans esse sive continens in esse, sequitur quod creatura non conservatur nec continetur in esse, nisi Deo actu continente et conservante. Contentum autem continenti est immediatum. Cum ergo in omni re et in omni loco contineat et conservet in esse, sequitur quod Deus in omni re sit, et in omni loco, et immediatus.

6. Adhuc, Aristoteles in libro de *Animalibus* tractans de eodem de quo tractavit Avicenna, dicit : « Si causa secundum actum posita ponit effectum, et destructa destruit, quomodo est, quod mortuo patre non moritur filius ? » Et solvens distinguit duplicem sexum, scilicet sexum divisum sive distinctum, qui distinguitur subjecto et figura et virtute. Et sic est in mare et in fœmina. Differt enim sexus fœminæ figura, virtute, et subjecto a sexu maris. Et est sexus conjunctus in uno quod non habet differentiam subjecti nec figuræ : sed differt sexus in eo virtute et operatione tantum : sicut in ovo est sexus maris et fœminæ in uno subjecto unius figuræ : differens tamen virtute et operatione : quia sexus maris est in ovo ut formans et apprehendens et tenens et extendens et distinguens, sexus autem fœminæ est ut hæc patiens et sustinens. Et dicit, quod hic sexus conjunctus causa est efficiens generationis et esse generati : et hoc cessante ab agere continentis et conservantis et regentis continue, deficit generatum. Pater autem in sexu distincto est sicut causa remota, sive causa sine qua non : et ideo illo cessante non de necessitate cessat effectus. A simili, cum ex libro de *Causis* constet, quod esse creaturarum non est nisi effectus primæ causæ, conservatio esse non est nisi a prima causa actualiter agente : et si illa actualiter non continet et conservat, omne esse creaturæ tendit in non esse : continetur autem et conservatur in omni loco et in omni re : ergo Deus actualiter continens et conservans est in omni loco et in omni re. Et hoc est quod expresse dicit Gregorius, quod « omnia in nihilum tenderent quæ ex nihilo facta sunt, nisi ea manus omnipotentis Dei contineret. »

7. Adhuc, Anselmus in *Prosologio* : « Omnis qui scit, quod Deus est, scit eum majus esse aliquid quam quod cogitari possit[1]. » Sed si ponatur, quod Deus est extra omnia et non intra omnia, potest cogitari majus, scilicet quod est extra et intra. Similiter si ponatur esse intra et non extra, idem sequitur. Similiter si ponatur supra et non infra, vel infra et non supra. Oportet ergo, quod ponatur esse et intra omnia, et extra omnia, et supra omnia, et infra omnia. Quod autem taliter se habet ad locum et

[1] S. Anselmus, In Prosologio, cap. 2.

ad res, ubique est et in omni re. Ergo Deus est ubique et in omni re. Et hoc est quod expresse dicit Gregorius, quod « Deus est extra omnia non exclusus, et intra omnia non inclusus, et supra omnia per eminentiam non superatus, et infra omnia non depressus[1]. »

8. Adhuc, Theologice sic objicitur per hanc regulam, quod nihil nisi quod nobilitatis est in creatura, Deo attribuendum est : et quod ignobilitatis est in creatura, a Deo removendum est. Sed in natura locus est, et hic est continens et salvans, ad quem est motus generati : et hæc omnia sunt nobilitatis. Ergo hæc habet locus ab exemplari primo, sive ab imitatione exemplaris primi. Istæ enim bonitates non sunt in loco, nisi secundum quod fluunt in ipsum a causa prima continente et salvante, ad quam est conversio omnium generatorum, quæ ut prima causa agit hæc in ipso. Cum igitur locus habeat hæc hic et ibi et in omni loco, oportet quod Deus agat hæc hic et ibi et in omni loco. Ergo ubique est Deus, ubi operatur : ergo est ubique.

9. Adhuc, Universale est triplex, scilicet multorum in numero, et est species : et multorum in specie, et est genus : et multorum in genere per analogiam multorum ad unum, et est principium, sicut in principium est omnium per analogiam. Et cum sic tripliciter dicatur universale, cuilibet universali convenit esse ubique et semper suo modo : quia per hoc quod est de multis, non contrahitur ad hic et nunc : sed æqualiter se habet ad omne tempus, et ad omnem locum, et ad ea quæ in loco sunt : et est etiam in multis : sed per hoc patitur divisionem in esse et generationem et corruptionem. Cum ergo Deo id quod nobilitatis est, sit attribuendum, sic primum et simplicissimum attribuendum est ei excellentius quod est in universali : et sic Deus erit ubique et semper, hoc est, in omnibus rebus sine sui mutatione, et sine sui partibilitate.

10. Adhuc, Prima causa in ordine omnium causarum est in omnibus secundis essentialiter, præsentialiter, et potentialiter. Hoc enim patet in causis formalibus quæ sunt esse, vivere, et intelligere. De quibus dicit Aristoteles in secundo de *Anima*, quod primum semper est in secundo, sicut trigonum in tetragono, quod essentialiter, præsentialiter est in illo. Similiter in causis materialibus. Materia enim sustinens formam determinata intellectualitate, essentialiter, præsentialiter, et potentialiter est in materia determinata continuitate sive forma corporali, et hæc simili modo est in materia determinata contrarietate, et hæc similiter in materia mixtorum, et ista in materia complexionatorum, et ista est notitia complexionatorum, sicut probatur in libro *Fontis vitæ*. Similiter est in efficientibus. Primum enim movens, ut dicit Aristoteles in VIII *Physicorum*, virtute est in secundo, et secundum in tertio, et sic deinceps. Sed verum est, quod primum contrahitur in secundo, et secundum in tertio : et hoc est ignobilitatis : contrahitur enim ex determinatione et particularitate secundi, et non habet hoc ad imitationem exemplaris primi. Auferatur ergo quod ignobilitatis est, et attribuatur exemplari primo quod nobilitatis est. Deus ergo cum sit causa prima, erit in omnibus, non determinatus, non contractus in illis.

11. Adhuc, Magister in libro I *Sententiarum*, distinct. XXXVII, cap. *Postremo respondeant*, probando, quod Deus ubique sit, sic dicit : « Postremo respondeant quod potius de Deo respondendum existiment : vel quod nusquam per essentiam sit, vel quod ubique, vel quod alicubi, ita quod non ubique. Sed quis audeat dicere, quod nusquam divina essentia sit, vel quod alicubi, et non ubique sit ? Si enim ita est alicubi, quod

[1] S. Gregorius, Lib. II Moralium, cap. 12.

non ubique, ergo localis est : quod falsum est. Est ergo ubique tota quæ continet totum, et penetrat totum : quæ nec pro sui simplicitate dividi, nec pro sui puritate maculari, nec pro sui immensitate ullo modo comprehendi potest. Unde Augustinus : « Deus ubique est, cui nec locis, sed actionibus appropinquamus [1]. »

12. Adhuc Augustinus in libro ad Dardanum de *Præsentia Dei* : « Cum Deus sit natura incorporea et incommutabiliter viva, æterna stabilitate in seipso manens, totus adest rebus omnibus, et singulis totus [2]. »

13. Adhuc, Hilarius in libro VIII de *Trinitate* : « Deus immensæ virtutis, vivens potestas, quæ nusquam non adsit, nec desit usquam, sed omnem per sua edocet, ut ubi sua sunt, ipse esse intelligatur. Non autem corporali modo cum alicubi sit, non etiam ubique esse credatur, cum et in omnibus esse non desinat. »

14. Adhuc, Ambrosius in libro de *Spiritu sancto* : « Cum omnis creatura naturæ suæ sit circumscripta limitibus, quomodo quis audeat creaturam appellare Spiritum sanctum, qui non habet circumscriptam determinatamque virtutem, quæ et in omnibus et ubique est semper : quod utique divinitatis et dominationis est proprium [3]. »

15. Adhuc, Ambrosius, ibidem, « Domini est omnia implere, qui dicit, Jerem. XXIII, 24 : *Numquid non cœlum et terram ego impleo dicit Dominus* [4]? Si ergo Dominus est qui cœlum complet et terram, quis ergo potest Spiritum sanctum judicare dominationis et divinæ potestatis exsortem, qui replevit orbem, et quod plus est, replevit et Jesum totius mundi redemptorem? Sapientiæ, I, 7 : *Spiritus Domini replevit orbem terrarum*. Has autem auctoritates inducit Magister in libro I *Sententiarum*, distinctione XXXVII, cap. *Ne autem ista* [5].

IN CONTRARIUM objiciunt quidam sic : Sed c

1. Nobilius est facere opera permanentia sine artifice, quam permanentia in præsentia artificis tantum. Sed, Deuter. XXXII, 4, dicitur : *Dei perfecta sunt opera*. Ergo videtur, quod Deus faciat opera quæ sine præsentia sui in seipsis permanent : superfluum ergo esset, quod propter conservationem rerum in esse diceretur esse in omnibus essentialiter, præsentialiter, et potentialiter. Cum ergo superfluum in operibus naturæ non sit, et ordinatiora sint opera Dei quam naturæ, tale superfluum in operibus Dei non est ponendum.

2. Adhuc, Inferior artifex, ut faber, vel lignarius, opus facit quod ad conservationem sui non indiget præsentia artificis : ergo multo magis potest hoc facere Deus.

3. Adhuc, Natura et virtutes cœlestes opera sua faciunt quæ sine præsentia sui conservantur : ergo multo magis Deus.

4. Adhuc, Si Deus ubique est essentialiter, præsentialiter, et potentialiter : tunc videtur, quod in omnibus operetur essentiam, speciem, et virtutem, et operationem : et sic videtur, quod natura nihil operetur : quod valde inconveniens est : quia dicit Damascenus, quod « nulla natura destituitur propria operatione. »

SOLUTIO. Dicendum, quod rationes primæ partis concedendæ sunt, et procedunt et concludunt Catholicam fidem. So

AD PRIMUM ergo quod in contrarium objicitur, dicendum quod hoc est verum in illis causatis quæ causam habent ante se creatam : sed in his quæ sunt a Deo, Ad

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 10.

[2] IDEM, Epist. 57 ad Dardanum.

[3] S. AMBROSIUS, Lib. I de Spiritu sancto, cap. 7.

[4] Psal. XXIII, 1 : *Domini est terra, et plenitudo ejus*, etc.

[5] Cf. I Sententiarum, Dist. XXVII, cap. A, in fine.

sicut nullo utitur medio in creando propter suam excellentiam, ita nullo potest uti medio in conservando. Si enim medio uteretur, medium indigeret conservatione sicut et res. Conservari enim a se, est nullo indigere ad sui conservationem : et hoc non potest convenire alicui creato de nihilo, quod convertibile est in nihilum sicut omnis creatura : et ideo Deum conservantem oportet esse essentialiter in rebus.

Art. 2. Ad aliud dicendum, quod artifex inferior non facit formam ex materia, sed in materia, ut dicit Commentator super IV *Metaphysicæ* : et ideo non est causa totius operis, sed formæ tantum : et ideo opus illius virtute materiæ conservatur. Sed Deus causa est totius operis et in materia et forma et composito : et ideo oportet, quod conservetur per ipsum, cum nihil habeat præjacens ante se præter eum.

3. Ad aliud dicendum, quod sicut dicit Commentator super nono *primæ philosophiæ*, natura non facit formam in materia, sed ex materia : et ideo transmutat materiam de forma ad formam : quod facere non potest, nisi per qualitates activas et passivas, quibus transmutat materiam ad educendam formam ex ipsa, quibus etiam postea formam conservatur in ipsa materia. Sed in Deo non est sic. Ille enim facit totum secundum totum esse : et ideo conservatio totius esse non potest radicari nisi in ipso.

4. Ad aliud dicendum, quod licet Deus operetur totum esse in materia et forma et speciem et virtutem sicut prima causa, nihilominus tamen sunt causæ proximæ naturales quæ operantur ad terminationem et modum esse illius, sed non ad creationem, sive ad deductionem qua illud esse deducitur de non esse ad esse : quia hoc solius Dei est : et sicut solius Dei est illud deducere de non esse, ita solius Dei est hoc conservare.

Objiciunt tamen quidam, quod de potentia regis est, quod possit non præsens facere per balivum : et infirmitatis regis est, quod non possit facere nisi præsens. Et sic videtur etiam, quod Deus non præsens per essentiam possit conservare, et quod hoc majoris sit potentiæ.

Sed ad hoc dicendum est, quod hoc verum est in illis conservatis quæ situaliter distant a conservante : quia illis ubique non potest conservans esse præsens. Deus autem situaliter a nullo distat : et ideo infirmitatis esset si per aliud conservaret : sicut infirmitatis est quod balivus facit per regem, quod non potest facere per seipsum : et indigentiæ est quod rex indiget balivo, ubi non potest esse per seipsum : perfectissimæ autem potentiæ ubique facere per seipsum.

Objiciunt etiam quidam, quod stellæ quæ nobilius aliis operantur, non tantum operantur accedentes, sed etiam recedentes : et sic iste modus debet etiam attribui Deo.

Sed ad hoc dicendum, quod stellæ sicut et aliæ causæ naturales ad transmutationem materiæ situaliter distensæ, et in diversa latitudine et longitudine a stellis respectæ operantur : et ideo oportet accedere et recedere a stellis ut tota materia moveatur : et hoc indigentiæ et ignobilitatis est, quod non est Deo attribuendum, a quo nihil distat situaliter, sed ubique est creans et conservans per seipsum : et sicut in opere creationis nullo indiget, sic et in opere conservationis nulli innititur.

MEMBRUM II.

Utrum idem sit esse ubique, et in omni re, et e converso[1]?

Secundo quæritur, Utrum idem sit

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVII, Art. 2. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

esse ubique, et in omni re, et e converso?

Et videtur, quod non.

1. Alia enim importatur habitudo cum dicitur Deus esse in re, et cum dicitur Deus esse in loco. Cum enim dicitur Deus esse in re, dicitur esse ut continue faciens esse rei, et ut providentia circumiens, et convenientia unicuique rei donans, ut dicit Boetius in IV de *Consolatione philosophiæ* [1]. Cum autem dicitur esse in loco, dicitur esse in loco ut loco ea quæ nobilitatis sunt conferens, sicut continere, terminare, extrinsecus salvare, ne defluat locatum in partibus extrinsecis. Ergo non est idem Deum esse in omni re et in omni loco.

2. Adhuc, Non omnis res est locus : ergo esse in re et esse in loco diversa significant quantum ad modum habitudinis.

3. Adhuc, Ista convertuntur, Deum esse in omni re quæ est ab ipso, et omnem rem quæ est ab ipso, esse in Deo. Sed non sic convertuntur ista, Deum esse in omni loco, et omnem locum esse in Deo. Ergo non sunt idem, Deum esse ubique et in omni re.

4. Adhuc, Ponamus, quod nullum corpus sit, sequitur quod nullus locus sit. Adhuc tamen erunt cœlestes essentiæ et Angeli et spiritus : et tunc verum erit, quod Deus erit in omni re : et non erit verum, quod Deus sit in omni loco. Ergo non sunt idem.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est,

1. Quod dicitur in libro I *Sententiarum*, distinctione, XXXVII, quod « idem est esse in omni re, et in omni loco. »

2. Adhuc, Cum dicitur Deus esse in re, non importatur nisi habitudo causæ : et similiter cum dicitur Deus esse in loco, non nisi habitudo causæ importatur : et sic videtur esse idem in omni re esse, quod esse in omni loco.

Solutio. SOLUTIO. Meo judicio non sunt idem Deum esse in omni re, et Deum esse in omni loco, sicut probatum est. Cum enim dicitur Deus esse in omni re, iste est intellectus, quod per præsentiam essentiæ quæ primum principium omnis esse est et fons, continue influit et dat esse, et tenet ne in nihilum decidat sicut ex nihilo factum est. Dicit enim Boetius, quod « nulla res præter Deum totum esse suum simul habet, et quod de esse quo cras erit, hodie non habet. » Et ideo sicut vita in corpore non est, nisi vitam anima continue influat corpori, ita quod ipsa vita, ut dicit Philosophus, sit actus continuus in corpus, eo quod, sicut dicit Aristoteles in secundo de *Anima*, anima est causa et principium vitæ per definitionem propriam : ita esse continuus actus est divinæ essentiæ in omnia quæ sunt : eo quod ipsa essentia divina principium et fons esse est in omnia quæ sunt. Et hoc jam quidem probatum est in libro de *Causis*, ubi dicitur, quod prima rerum creatarum est esse in omni eo quod est, et non est ante ipsam creatum aliud : et ideo necesse est, quod sit effectus primæ causæ. Omnis enim causa causat per informationem et determinationem esse, et ideo ante suum effectum supponit esse aliud. Et hoc importatur, quando dicitur Deus in omni re esse per essentiam. Cum autem dicitur Deus esse in omni loco, ultra hoc importatur, scilicet quod et esse loco det, et ultra hoc virtutes esse loci consequentes, sicut virtus est terminativa, contentiva, et salvativa, a qua et ad quam fit motus : quia dicit Aristoteles in quarto *Physicorum*, quod a physico non quæritur locus nisi propter motum qui est ab ipso et ad ipsum. Et ideo in octavo *Physicorum* ostendit, quod idem est movens ad esse substantiale secundum formam, et ad locum, generans scilicet, vel removens impedimentum quod prohibet moveri secundum locum id quod jam habet esse substantiale descendentis vel ascendentis.

[1] BOETIUS, Lib. IV de Consolatione philosophiæ, prosa 6.

Object. 1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod Magister non intendit, quod penitus idem sit, quod unum sequitur ex altero. Ad hoc enim, quod Deus est in omni re, sequitur quod est in homine.

Object. 2. Ad aliud dicendum, quod licet eadem sit causa cum dicitur Deus esse in omni re, et Deus esse in omni loco, non tamen est eadem habitudo, nec ad idem : quia alius effectus est connotatus cum dicitur, Deus est in omni loco, et cum dicitur, Deus est in omni re, sicut paulo ante dictum est.

MEMBRUM III.

Utrum idem sit Deum esse ubique, et in omni loco, et ubicumque [1] ?

Tertio quæritur, Utrum idem sit Deum esse ubique, et in omni loco, et ubicumque?

Et videtur, quod sic.

1. Unumquodque enim istorum dicit totum in loco. Ergo idem est quod dicitur per unumquodque istorum.

2. Adhuc, Per unumquodque istorum connotatur idem, scilicet quod a Deo in se existente habeant esse et virtutem continendi. Igitur et in significato et in connotato hæc tria sunt idem.

In contrarium est,

1. Quod dicit Anselmus in *Monologio*, quod « id quod in omni loco est, cuilibet loco commetitur [2]. » Deus autem cum simplex sit et impartibilis, non commetitur alicui loco, et tamen est ubique. Ergo non sunt idem Deum esse in omni loco, et Deum esse ubique.

2. Adhuc, Deus totus est ubique, ut dicitur in libro primo *Sententiarum*, distinctione XXXVII, cap. *Fatendum ergo*. Sed non totus est proprie loquendo in omni loco. Quod enim in omni loco est, commetitur se in omni loco : et cum locus sit spatiosa magnitudo, nihil potest ei commetiri nisi sit spatiosæ magnitudinis. Deus autem spatiosæ magnitudinis non est. Ergo non commetitur se alicui loco : et tamen est ubique : ergo non sunt idem esse ubique, et esse in omni loco. Unde Augustinus super illud Psalmi CXLVII, 15 : *Velociter currit sermo ejus*, sic dicit : « Ad verbum Dei pertinet non esse in parte, sed ubique esse per semetipsum. Hoc enim est sapientia Dei quæ *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* [3] : non tamen locali motu, sed immobilitate sui. Velut si moles aliqua saxea impleat aliquem locum, dicitur quod attingit a fine illius loci usque ad finem, cum tamen locum non deserat alterum occupando. Non ergo habet motum localem verbum illud et illa sapientia : illa enim solida est ubique. » Ex his patet quod non proprie est in omni loco, nec in parte cujuslibet loci : proprie tamen est ubique : ergo non sunt idem esse ubique, et esse in omni loco.

3. Adhuc, Multa comparantur ad ubi quæ nullo modo comparantur ad locum ut locata, sicut primum mobile, quod quia non est in loco, non potest moveri in loco. Dicit enim Aristoteles ante finem octavi *Physicorum*, quod primum mobile non movetur secundum substantiam in loco, sed movetur secundum formam, quæ formæ diversificantur in ubi et non in loco : propter quas formarum variationes Ptolemæus invenit tabulas angulorum, et postea inventæ sunt tabulæ diversitatis adspectus. Ergo non est idem aliquid esse ubique, et esse in omni loco.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum. Dist. XXXVII, Art. 3. Tom. XXVI novæ editionis nostræ.

[2] S. Anselmus, In Monologio, cap. 22.

[3] Sapient. VIII, 1.

4. Adhuc, Punctum est alicubi in continuo : ergo est in ubi et non in loco : quia dicit Aristoteles in quarto *Physicorum*, quod nec una differentia est puncti et loci puncti : ergo non est idem esse in ubi, et esse in loco : ergo nec idem est esse ubique, et esse in omni loco.

5. Adhuc, *Ubicumque* non dicit *ubi* simplex, sed *ubi* distinctum : sed quod est ubicumque, sequitur quod in loco distincte sit, distinguente id quod est in ipso. Dicit enim Boetius, et in libro de *Trinitate*, et in commento super Porphyrium, ubi loquitur de individuantibus : « Ut de cæteris taceam, unus locus proprius non potest esse duorum. Ubicumque autem uniuscujusque comparationem dicit ad proprium locum : et hoc non dicit ubique, nec in omni loco : ergo hæc tria non sunt idem, esse ubique, esse in omni loco, et esse ubicumque. »

Solutio. Solutio. Sive præjudicio loquendo videtur dicendum, quod si quis subtiliter ista inspiciat, non sunt idem. Cum enim dicitur *ubi*, non dicitur natura loci, sed natura alterius generis quæ est circumscriptio corporis a loci circumscriptione procedens, ut in *Sex principiis* dicitur : et cum additur *que* syllabica adjectio ad *ubi*, non additur ei nova natura quæ ponat ipsum in alio genere, sed additur communicabilitas illius naturæ et distributio in universum naturæ illius. Et hoc patet per expositionem Augustini et Hilarii, qui exponunt Deum esse ubique, hoc est, nusquam deesse : sicut exponitur Deum semper esse, hoc est, numquam deesse. Unde sicut ex hac, Deus semper est, non sequitur, ergo in omni tempore est ut res tempore mensurata, vel quæ est in tempore : ita ex hac, Deus ubique est, non sequitur, ergo in omni loco est : quod enim in omni loco est, ut dicit Anselmus, loci leges sequitur in omni loco : sed quod ubique est, non de necessitate leges loci sequitur : quia paulo ante probatum est de primo cœlo et puncto, quod id quod in ubi est, non de necessitate leges loci sequitur. Unde sicut universale tribus modis accipitur, scilicet ut in natura simplici non multiplicata sed multiplicabili : eo quod, ut dicit Aristoteles in primo *Posteriorum*, et in multis est et de multis aptitudine communitatis suæ. Aliquando accipitur ut actu multiplicatum, sed non distinctum per propria, ut cum dicitur, omnis homo est. Aliquando accipitur ut actu multiplicatum et distinctum per propria, sicut cum dicitur, homo est qui participatur a Socrate et Platone et sic de aliis.

Ita hæc tria differunt, ubique, in omni loco, et ubicumque, quod *ubique* naturam sui generis dicit simplicem multiplicabilem, sed nec multiplicatam nec distinctam. Esse autem *in omni loco*, propter habitudinem præpositionis, quæ notat potius esse in loco quam locum, et sic dicit ubi, dicit eamdem naturam multiplicatam secundum actum. Et ideo magis proprie est Deus ubique quam in omni loco. *Ubicumque* autem naturam ejus quod est ubi, dicit et multiplicatam et distinctam per propria : et ideo hæc impropriissima est, Deus est ubicumque. Sancti tamen communiter loquendo unum accipiunt pro altero.

Ad primum ergo dicendum, quod licet unumquodque istorum trium dicat totum in quantitate, tamen quia non eodem modo significant illud, subtiliter loquendo non sunt idem.

Ad aliud dicendum eodem modo, quod licet connotatum sit in genere, non tamen eodem modo significatur in uno sicut in alio.

Ad alia patet solutio per ea quæ dicta sunt supra.

MEMBRUM IV.

De modis quibus Deus est in omni re, et si esse ubique et in omni re sit proprium ei[1] ?

Quarto, Quæritur de modis quibus Deus est in omni re, et si ab æterno convenit ei esse ubique.

Ponit enim Magister in *Littera* quinque modos, scilicet quod in omni re est essentialiter, præsentialiter, potentialiter : in Sanctis autem per inhabitantem gratiam, in homine vero Christo per gratiam unionis. Et illum modum qui est per inhabitantem gratiam, dividit in duos. Dicit enim, quod Deus inhabitator est quorumdam nondum cognoscentium Deum, et quorumdam cognoscentium Deum et diligentium : et quorumdam cognoscentium Deum non est inhabitator : illi enim ad templum Dei non pertinent : quia, sicut dicitur, ad Roman. I, 21 : *Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt.* Ad templum Dei pertinent parvuli sanctificati sacramento Christi et renati Spiritu sancto, qui nondum valent cognoscere Christum.

Sic ergo quinque modis Deus est in rebus. Et de istis modis quæritur : quia

1. Isti modi aut sumuntur ex parte Dei qui inest, aut ex parte creaturæ cui inest. Si ex parte Dei : cum Deus uno modo se habeat ad omnem rem creatam, videtur esse unus modus quo Deus est in rebus, et non quinque modi. Si autem sumuntur ex parte creaturæ : cum Deus multo plura operetur in rebus diversis, quam quinque, videntur modi infiniti esse et non quinque tantum.

2. Adhuc, Cum dicitur, Deus inest per gratiam, aut addit aliquid ex parte Dei, aut ex parte nostra. Si ex parte Dei : tunc ex parte Dei Deus difformis est in rebus : quod falsum est : sic enim sequeretur, quod inesse essentialiter, præsentialiter, potentialiter, et per gratiam et unionem essent formæ divinæ, quibus multiformiter inesset rebus Deus : et sic Deus esset multiformis et multiplex, quod hæreticum est.

3. Adhuc, Quid est dictum præsentialiter, potentialiter, essentialiter Deum esse in rebus? Si dicitur, ut quidam dicunt in littera libri primi *Sententiarum*, distinctione XXXVII, in illo cap. *Quidam tamen*, quod in omnibus est *essentialiter* : quia omnis natura atque omne quod naturaliter est in quocumque loco sit, per eum habet esse, et omnis locus in quo illud est. *Præsentialiter* autem dicunt esse ubique : quia cuncta loca sunt ei præsentia, et quæ in eis sunt. *Potentialiter* autem : quia in omnibus numquam aliquid operari cessat. Nam et ipsa loca, et quidquid in eis est, nisi ipse conservet, manere non possunt.

4. Adhuc, Ibidem, In eis per substantiam Deus esse dicitur : quia per virtutem propriæ suæ substantiæ facit ut etiam loca sint et omnia quæ in eis sunt. Secundum hoc essentialiter dicitur esse in rebus : quia essentia rerum est a sua essentia. Et potentialiter dicitur esse in rebus : quia potentia rerum est a sua potentia. Sed tunc adaptari non potest, quod præsentia rerum sit a sua præsentia : præsentiam enim rei esse secundum ea quæ dicuntur ibidem, est rem sibi præsentem esse in cognitione : scimus autem, quod non omnis res sibi hoc modo præsens est : quia non omnis res cognoscit seipsam.

5. Adhuc, Si dicatur, quod hæc accipiuntur penes attributa personarum, videtur non posse stare : quia tunc potentialiter inesse attribueretur Patri, præ-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVII, Art, 5 et 6. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

sentialiter inesse Filio, per gratiam inesse Spiritui sancto : essentialiter inesse nulli personæ potest appropriari : ergo adaptatio illa est inconveniens.

6. Adhuc, Posito per intellectum, quod in divinis non sint personæ sicut dicunt Gentiles, adhuc Deus erit in omnibus essentialiter, potentialiter, præsentialiter. Hæc ergo penes attributa personarum non accipiuntur.

7. Adhuc, Hæc singulis personis conveniunt. Pater enim est in re essentialiter, præsentialiter, et potentialiter : et Filius similiter : et similiter Spiritus sanctus. Ergo penes attributa personarum hæc non possunt accipi.

8. Adhuc, Circumscribamus a re præsentiam et potentiam, adhuc remanet essentia : et in illa Deus erit essentialiter, præsentialiter, potentialiter : ergo illa adaptatio non valuit, qua dicebatur, essentialiter Deum esse in rebus, est essentiam rerum esse a sua essentia : et potentialiter Deum esse in rebus, est potentiam rerum esse a sua potentia : et præsentialiter Deum esse in rebus, est præsentiam rerum sive speciem per quam cognoscibilis est res, esse a sua præsentia, sive ab idea per quam sibi quælibet res præsens est.

Quæst. 1. Ulterius quæritur de istis modis in speciali. Et primo de illo quo dicitur esse ubique : quia est in omni re essentialiter.

Videtur enim hoc Deo non convenire.

1. Dicit enim Anselmus in *Monologio*, quod « Deus in nullo loco est[1] : » ergo ubique non est.

2. Adhuc, Cum dicitur, Deus est ubique, aut dicitur proprie, aut per translationem de Deo. Si proprie, contradicit Anselmus in *Monologio*, quod nihil est in loco proprie nisi quod sequitur leges loci, hoc est continere et mensurare. Hæc autem Deo non conveniunt : quia Deus immensus est, et a nullo continetur, sed omnia continet.

3. Adhuc, Anselmus, ibidem. « In nullo itaque loco vel tempore dicitur esse summa essentia : quia omnino a nullo alio continetur, quam a seipsa[2]. » Ergo non proprie comparatur ad locum.

4. Si dicatur, quod per translationem comparatur ad locum. Contra : Aristoteles in *Topicis* : « Omnes transferentes se secundum aliquam similitudinem, se transferunt : » sumantur ergo proprietates loci quæ sunt secundum Philosophiam in libro IV *Physicorum*, continere, salvare, circumscribere, terminare immobile esse in se, sed ab ipso et ad ipsum fieri motum : nullum istorum accipit Deus locum in quo esse dicatur : ergo per translationem esse in loco Deo non convenit.

5. Adhuc, Anselmus, ibidem, « Si usus loquendi admitteret, convenientius diceretur Deus esse cum loco, vel cum tempore, quam in loco, vel in tempore : » plus enim significatur contineri aliquid cum dicitur esse in aliquo, quam cum dicitur esse cum aliquo : Deo autem contineri ab alio non convenit : et sic nullo modo convenit ei esse in loco.

6. Adhuc, Si dicatur esse ubique, vel in loco, ut dicit Anselmus, quia omnis locus ei præsens est et nulli loco deest : tunc videtur hoc non soli Deo esse proprium : quia etiam materia diffusa in omnibus, omni loco adest, et nulli loco deest : et sic esse ubique Deo proprie non convenit.

7. Adhuc, Videtur quod Deo nullo modo convenit esse ubique. A quocumque enim removetur natura aliqua, ab eodem removetur universum naturæ illius, ut patet : homo non est asinus : ergo homo non est omnis asinus : licet forte conversa hujus propositionis non sit vera, universum enim alicujus naturæ repugnat alicui cui non repugnat ipsa natura, sicut Socrates non est omnis homo. Sed locus, ut jam habitum est, removetur a Deo. Ergo universum loci

[1] S. Anselmus, In Monologio, cap. 20.

[2] Idem, Ibidem, cap. 21.

quod est ubique, removebitur ab eo : et sic non convenit Deo esse ubique.

8. Adhuc, Aristoteles in quarto *Physicorum* dicit, quod duplex est locus. Locus ut vas, et locus ut locus. Locus ut vas, sicut est navis locus nautæ. Locus ut locus, sicut totus fluvius locus navigationis nautæ. Quæratur ergo, Utrum utroque modo locus transferatur ad Deum, vel non ? Si sic : CONTRA, locus ut vas, est in quo translatione vasis locatum transfertur de loco ad locum, ut vinum in urna : secundum hoc ergo Deus esset locus in quo creaturæ transferrentur de loco ad locum, et esset locus qui moveretur motu alterius, quod hæresis est. Si autem est in loco qui est locus ut locus, et non ut vas : tunc sequeretur, quod motus Dei esset ad locum et a loco, quod hæresis est : sequitur autem ex hoc quod dicit Aristoteles in quarto *Physicorum*, quod « non quæreremus locum si non esset motus, qui est ab ipso et ad ipsum. »

2. ULTERIUS quæritur, Si conceditur, quod Deus sit ubique, utrum concedendum sit, quod sit hic et ibi, vel hic et alibi quam hic [1] ?

Et videtur, quod sic.

1. Anselmus in *Monologio* : « Sicut quia huic loco præsens est, et non prohibetur illi vel illi loco simul præsens esse : ita quia huic tempori præsens est, non prohibetur alii tempori præsens esse. Sicut enim nunc temporis habet se ad omnem locum, ita nunc æternitatis se habet ad omne tempus [2]. » Ergo videtur, quod similiter est hic et alibi quam hic.

2. Adhuc, Anselmus, ibidem, « Nullatenus prohibetur vel cogitur lege locorum vel temporum, alicubi vel aliquando esse vel non esse, quod nullo modo intra locum vel tempus claudit suum esse. » Sed Deus intra locum et tempus non claudit suum esse. Ergo non cogetur cum est hic, alibi non esse : ergo est hic et ibi, et hic et alibi quam hic.

IN CONTRARIUM hujus est, quod *hic* et *alibi* dicunt loci distinctionem, et *alibi quam hic* dicit loci distincti comparationem : et ad distinctionem locorum sequitur distinctio locatorum. Talis autem distinctio non cadit in Deum. Ergo esse hic et ibi, et alibi quam hic non competit Deo. Se l contra.

ULTERIUS adhuc quæritur de verbo Ambrosii qui sic dicit libro I de *Spiritu sancto* [3], quod « ubique esse proprium est divinitatis [4]. » Quæst. 3.

1. Proprium enim est, quod uni soli convenit : non autem soli divinitati convenit ubique esse : quia Aristoteles in primo *Priorum* dicit de universali, quod cum sit de omni, et semper et ubique est.

2. Adhuc, Glossa super illud Psalmi CXLVII, 15 : *Velociter currit sermo ejus*, dicit, quod « velocitas ubique est, non tantum in hominibus et equis, sed in omnibus.

3. Si forte aliquis dicat, quod aliter Deus est ubique, et aliter universale : universale enim est ubique, quia est in omnibus quæ sunt in ambitu suæ communitatis : Deus autem est ubique, quia in omnibus simpliciter. CONTRA : Sumatur universale quod per analogiam est in Deo et in omnibus creatis, sicut est ens, substantia, bonum : illud ergo erit in omnibus simpliciter et ubique : et sic non est Deo proprium esse ubique et in omnibus.

4. Adhuc, Ponamus unum solum ho-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVII, Art. 7. Tom. XXVI novæ editionis nostræ.

[2] S. ANSELMUS, In Monologio, cap. 22.

[3] S. AMBROSIUS, Lib. I de Spiritu sancto, cap. 7.

[4] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVII, Art. 8. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

minem esse, sicut a principio solus fuit Adam, et ponatur nihil aliud esse : tunc erit anima illius hominis, ut dicit Augustinus, et in toto corpore tota, et in qualibet parte corporis tota. Cum ergo nihil aliud sit, anima erit in qualibet re tota et ubique tota. Ergo non est proprium Dei esse ubique et in omni re : prium enim cum de essentialibus fluat, ut dicit Boetius, non potest alii convenire, sicut essentialia uni non possunt esse essentialia alteri.

5. Adhuc, Objiciunt quidam, quod si ponamus esse unum corpus quod totum impleat vacuitatem concavi cœli, hoc erit ubique et in omni re : quia dicit Aristoteles in secundo *Cœli et Mundi*, quod extra cœlum nihil est, nec tempus, nec locus. Ergo ubique esse non est proprium Dei, cum et aliis possit convenire. Antequam autem de aliis modis in speciali disputemus, solvamus ista, ne nimia prolixitas confusionem generet.

Solutio. Solutio. Ad primum ergo quæsitum, dicendum quod Deus ubique est et in omni re : et hoc est sibi proprium. Et causa, quod ubique est et in omni re, assignatur a beato Augustino : quia simplicissimus est, et in fine simplicitatis. Id autem quod in fine simplicitatis est, a nullo determinante coarctatur, nec intus, nec extra. Si enim aliquo determinaretur, non esset in fine simplicitatis : omne autem quod distinguitur ab aliquo condeterminante se, intus vel extra distinguitur, et terminis suis sive finibus limitatur, quod simplicissimo nullo modo convenire potest. Et hæc sola ratio est et subtilitas Augustini, per quam solam convincitur Deum esse in omnibus et ubique, cujus esse penitus et nullo limitatur, a nullo distinguitur loco vel locato, quin esse suum intelligibiliter per omnia extendatur : et si esse sic extenditur, necesse est posse operationis sic extendi, et lumini cognitionis ejus omnia esse præsentia. Unde sequitur, quod in omnibus et ubique sit essentialiter, præsentialiter, et potentialiter : sicut enim in sequentibus probabitur, distinctæ localitatis non efficitur res, nisi per terminum intra, vel per terminum extra.

Ad primum ergo dicendum, quod modi isti quibus est in rebus, et ex parte Dei accepti sunt, et ex parte creaturæ, ut patet per dicta.

Et ad objectum contra, dicendum quod cum dicitur, quod Deus uno modo se habet ad omnia, non intelligitur, quod uno modo significandi, sed uno modo essendi. Impossibile est enim, quod eadem ratione significandi se habeat ad hominem et ad equum : cum dicat Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* quod « alia ratione facit hominem, et alia ratione equum [1]. »

Et ad aliud dicendum quod licet Deus multa operetur in rebus, omnia tamen hæc reducuntur ad tria : vel quia pertinent ad esse, vel ad speciem qua cognoscibilis est res, vel ad posse rei quo operetur : et ideo non sunt nisi tres modi in genere, et ex parte creaturæ sumpti, et ex parte creatoris.

Ad aliud dicendum, quod est ex parte Dei nihil addit inesse per gratiam super inesse per essentiam, sed ex parte nostra addit alium effectum : et hoc etiam significatur in ipsa locutione quando dicitur, inest per gratiam : significatur enim, quod inest per effectum gratiæ modo quo non est communiter in rebus : sed communiter in rebus est per essentiam sive essentialiter, sicut fundens sive causans esse essentiale singulorum : et quia potentia Dei non extenditur extra essentiam, sequitur, quod in omnibus rebus est essentialiter, sic etiam potentialiter, et sic etiam e converso.

[1] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 46.

3. Ad aliud dicendum, quod satis bene est hoc dictum, ut dicit Magister in *Sententiis*[1] : sed tamen in verbis illis plus est quod ab humano intellectu intelligi non potest : quia dicit Chrysostomus super epistolam ad Hebræos : « Quod Deus ubique sit scimus : qualiter autem ubique et in omnibus sit, intelligere non possumus. »

4. Et quod dicitur, quod præsentialiter adaptari non potest, dicendum quod *præsentialiter* dicitur duobus modis, scilicet præsentialitate cognoscentis, et præsentialitate cognoscibilis. Primo modo omnis res est sibi præsens : secundo modo omnis res præsens est per speciem influxam sibi ab exemplari ideali, quod est ut medium cognoscendi in cognitione divina. Et sic præsentia rei, est ab eo quod est Deum esse præsentialiter omnibus.

5. Ad aliud dicendum, quod responsum illud non satis perfectum est. Non enim penes attributa personarum sufficienter accipiuntur hæc : sed, sicut dictum est in principio hujus solutionis, licet in divinis sit identitas propter indifferentiam simplicitatis, tamen hæc identitas non excludit diversum modum significandi, et penes diversum modum significandi quinque sunt in divinis. Penes ista quinque accipiuntur : significatur enim essentia ut essentia, et essentia in persona. Si essentia accipitur ut essentia, duo sunt ei proprie convenientia, scilicet simplicitas, et subtilitas. Simplicitas autem quæ est in fine simplicitatis, ut paulo ante dictum est, nullo termino intrinseco vel extrinseco determinata vel ab aliquo restricta est : et ab hac habet esse in omnibus et ubique. Simplicitatem sequitur subtilitas. Subtile autem, ut dicit Aristoteles in secundo *Generatione et Corruptione*, penetrativum est partium, et etiam partium partes penetrat usque ad minima : et ab hoc habet quod omnia sibi sunt præsentia, et non est aliquid invisibile in conspectu ejus. Unde, Sapientiæ VII, 22 : *Est enim in illa spiritus intelligentiæ, sanctus, unicus, multiplex, subtilis*, etc. Et, ad Hebr. IV, 12 et 13 : *Vivus est sermo Dei, et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti : pertingens usque ad divisionem animæ et spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis. Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus.* Est etiam hoc modo extensa potentia cum essentia et præsentia, ut dicitur, Esther, XIII, 9 : *In ditione tua cuncta sunt posita.* Et secundum hoc Deus præsidens omnibus essentialiter, præsentialiter, et potentialiter, causando esse rerum et præsentialitatem et potentiam et conservationem in his et gubernationem, sub se habet duo in quibus hoc facit, scilicet naturam et suppositum. Sed de operibus Dei est convertere ad se omne quod replet, ut dicit Dionysius in principio *Cœlestis hierarchiæ :* et sunt hæc ejus verba : « Omnis a Patre moto manifestationis luminum processio, in nos optime ac large proveniens, iterum ut unifica virtus restituens nos replet, et convertit ad congregantis Patris unitatem et deificam simplicitatem. » Cum autem ad se convertit, unumquodque convertit secundum propriam analogiam, scilicet existentia tantum secundum proprium et naturalem appetitum et motum, viventia secundum vitalem appetitum et motum, sensibilia secundum sensibilem appetitum et motum, rationabilia secundum rationabilem voluntatem et motum, intellectualia autem secundum intellectualem voluntatem et motum, ut ibidem dicit Dionysius. Sed voluntatem rationabilem ad se perfecte non convertit nisi per gratiam : et sic a tali inesse accipitur inesse per gratiam : et sic inest omnibus quantum ad naturam essentialiter, præsentialiter, potentialiter, ut

[1] Cf. I Sententiarum, Dist. XXXVII, cap. F.

causans in eis ens verum et bonum, et lumine intelligentiæ suæ illustrans omnia per speciem. Propter quod etiam philosophica positio est,ut dicit Avicenna in sexto de *Naturalibus*, quod omnis forma lumen sit, et ex lumine causæ primæ et intelligentiarum : et nisi ita esset, non esset intelligibile per formam omne quod intelligitur : sicut color visibilis non esset, nisi esset actus quidam luminis et lucidi : eo quod omne quod videtur, sub actu luminis et lucidi videtur. Et sic penes hæc quatuor accipitur inesse essentialiter, præsentialiter, potentialiter, et inesse per gratiam. Et essentialiter inesse est acceptum penes essentiam, potentialiter inesse penes attributum Patris quod est potentia, præsentialiter inesse penes attributum Filii quod est sapientia, per gratiam autem inesse vel per bonitatem accipitur penes attributum Spiritus sancti quod est bonitas. Vel sic : Essentialiter inest causans esse omnium, præsentialiter discernens essse virtutem et operationem singulorum et dijudicans ea, potentialiter autem potenter conservans et continens et gubernans, ut præsidens singulis in esse, virtute, et operatione. Et ista forte adaptatio magis est ad propositum. Si autem accipitur essentia in persona, tunc accipitur ille modus qui est inesse per unionem : essentia enim divina in persona carni associata est per gratiam unionis, quæ non est habitus voluntatis tantum, sed etiam ad esse personale, ut hic homo sit vera persona divina quæ est Filius.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod si ponamus non esse personas, quod tamen falsum est, adhuc intelligemus Deum esse quemdam, cujus essentia potest considerari secundum se, vel secundum quod est in persona, vel cui convenit essentialiter, præsentialiter, potentialiter inesse, quæ sunt appropriata : et tunc adhuc stabit adaptatio.

Ad 7. Ad aliud dicendum, quod cum dicitur Pater vel Filius vel Spiritus sanctus, dicitur aliquis qui est Deus : et ideo ratione essentiæ ut in eo qui est quis consideratæ, hæc conveniunt singulis personis : et licet non sint appropriata sub ratione appropriatorum, tamen sunt appropriata sub ratione convenientium essentiæ in se consideratæ, vel in eo qui est quis, secundum quod se habet ad creaturas quis est ut causans, discernens, et potentialiter præsidens sive conservans, et ut ad se convertens unumquodque secundum propriam analogiam. Et quia essentia in se considerata in persona una est et communis tribus, et ideo hæc omnia, præterquam inesse per unionem, tribus personis conveniunt et singulis : nec hoc tollit supradictam adaptationem.

Ad aliud dicendum, quod adaptatio illa bona est, et ponitur in *Littera* in libro primo *Sententiarum*, distinctione XXXVII, cap. *Quidam tamen*. Ad

Ad argumentum dicendum, quod licet circumscribamus potentiam et præsentiam, erit quidem Deus in omnibus essentialiter, præsentialiter, et potentialiter, habitualiter, licet non actualiter, causans esse et potentiam et præsentiam rerum.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod Deus est ubique et in omni re dictis modis. Ad qu

Et quod dicit Anselmus, intelligitur, quod in nullo loco est localiter : eo quod incircumscriptus est. Est tamen in omni loco causaliter : et hoc essentialiter, præsentialiter, et potentialiter, ut dictum est. Ad

Ad aliud dicendum, quod Deus est in loco proprie quantum est de proprietate Dei qui est, sed non est in loco proprie quantum est de proprietate loci cui est, sed quantum ad hoc est in loco per translationem : proprium enim causæ causantis, et per seipsam in esse causato essentialiter, præsentialiter, et potentialiter : sed locati proprietates non referuntur ad ipsum Deum. Ejus enim A

quod in loco est localiter, proprietates sunt ab alio extrinseco contineri, terminari, salvari, circumscribi, quorum nihil Deo convenire potest. Sed proprietates ejus quod est in loco causaliter, sunt causare esse loci et locati, et causare virtutes tam loci quam locati, et per operationes et per assimilationem et proportionem causati ad causam fit translatio, ita ut etiam Deus aliquando dicatur locus, sicut Beda dicit, quod « locus Angelorum Deus est, intra quem currunt quocumque mittuntur. » Et aliquando dicitur esse in loco, ut in Psalmo LXVII, 6 : *Deus in loco sancto suo.* Quia Deus est continens et salvans a quo et ad quem est motus appetitus omnium.

Ad sequens dictum Anselmi jam patet solutio per dicta. Non enim comparatur ad locum localiter, sed causaliter.

Ad aliud dicendum, quod hæc argumentatio procedit ac si Deus dicatur in loco esse univoce cum aliis quæ sunt in loco : et hoc non est verum : quia Deus causaliter est in loco, alia autem localiter : et ideo Deus existens in loco nihil accipit a loco, sed confert loco : alia autem accipiunt a loco actus proprietatum et virtutum loci, ut contineri, terminari, circumscribi, et salvari, et hujusmodi.

Ad dictum Anselmi dicendum, quod causa dicti est quam ipse ponit, quod id quod inest alicui, secundum leges ejus cui inest, continetur et terminatur ab illo in quo est : et hoc non potest convenire Deo : et quoad hoc magis proprie diceretur esse cum loco, quam in loco. Sed id quod inest alicui secundum leges ejus quod sic est, id quod inest continentiam dat ei cui inest, quando id quod inest est causa et perfectio ejus cui inest : et sic causa est in causato, anima in corpore, spiritus in semine, Deus in loco et in omnibus. Et sic Deus magis proprie est in loco, quam cum loco : sicut causa magis est in causato, quam cum causato : et anima magis in corpore, quam cum corpore. Et ex hoc sumptus est usus loquendi. In corporalibus id quod inest, continet. In spiritualibus autem est e converso : quia id quod inest, continet : et id cui inest, continetur : quia, sicut dicit Aristoteles in fine primi de *Anima*, anima quæ est in corpore, continet corpus : et corpus in quo est anima, continetur ab anima : egrediente enim anima corpus exspirat et marcescit et moritur.

Ad aliud dicendum, quod materia non est ubique universaliter, sed in materiatis : sed non est in eis ut Deus ubique est. Deus enim totus ubique est, et in quolibet loco totus, et in qualibet re et in qualibet parte rei totus. Et hoc non convenit materiæ quæ sic ubique sit tota, eo quod ipsa non est simplex in fine simplicitatis. Ad 6.

Ad aliud dicendum, quod a quocumque removetur natura alicujus, secundum quod natura sua removetur ab ipso, secundum eumdem modum universum illius naturæ removetur ab eo : esse autem in loco secundum inhærentiam ubi, quod significatur cum dicitur esse in loco, vel secundum adhærentiam, quod magis proprie dicitur, removetur a Deo, quia non circumscribitur : sed esse in loco causaliter convenit Deo, et hoc modo convenit etiam Deo esse ubique. Ad 7.

Ad aliud dicendum, quod neutro modo dicto loco locus transfertur in divina, cum dicitur Deus esse in loco : sed, sicut dictum est, transfertur ut causatum ad causam causantem essentialiter, potentialiter, et præsentialiter. Ad 8.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod propriissime dicitur Deus esse ubique : quia hoc indistincte dicit universum ejus quod est ubi. Cum autem dicitur hic esse et ibi, possunt *hic* et *ibi* accipi dupliciter, scilicet prout sunt inductiva universi ejus quod est Ad quæst. 2. Ad 1.

ubique, prout ex particularibus inducitur universale. Et sic nihil prohibet concedi Deum esse hic et ibi. Vel prout hic et ibi sunt de individuantibus hic et hic, prout dicit Boetius loquens de individuantibus, quod non potest unum ubi sive unus locus convenire duobus. Et sic *hic* et *ibi* non est tantum particularis locus vel ubi particulare, sed etiam distinctivum ejus quod est in loco. Et sic non proprie dicitur de Deo esse hic et ibi : eo quod Deus non distinguitur in loco : et tunc impropriissime dicitur hic esse et alibi quam hic : quia hoc notat et distinctionem et comparationem distincti loci ad distinctum secundum relationem diversitatis. Et hoc modo Deus non distinguitur in loco. Et hujus causa est, quæ dicta est, quod cum dicitur Deus in loco esse, comparatur non ad locum secundum modum loci, sed secundum modum causæ.

Ad 2. AD SEQUENS patet solutio per idem : dictum est enim quomodo est hic et ibi, et quomodo non.

Ad object. AD ID quod objicitur in contrarium, patet solutio per idem.

Ad quæst. 3. Ad 1. AD ID quod ulterius quæritur, dicendum quod proprie proprium est divinitatis esse ubique per modum qui dictus est. Universali autem non convenit : universale enim est de esse omnium eorum in quibus est : et hoc modo non se habet locus ad locatum, et e converso : et ideo non proprie est ubique et semper : secundum esse enim nec ubique est nec semper, sed potius distinctum separatum et corruptibile : et sic se non habet locus ad locatum : et ideo universale non proprie est ubique et semper secundum unum et idem numero, sed secundum unum et idem ratione. Dicit enim Avicenna in principio *logicæ* suæ : « Nihil unum et idem secundum esse quo est in uno, est in altero. » Deus autem secundum unum et idem esse est ubique et semper secundum se.

AD ID quod dicit Glossa, solvitur per idem : quia velocitas prout est universale, non est in omnibus per unum et idem esse velocitatis. Ad

AD ALIUD dicendum, quod etiamsi tale universale sumitur quod secundum analogiam est in omnibus, tamen non est ubique et semper, nisi secundum esse variatum in illis in quibus est : et sic non in omnibus est secundum unum et idem esse, sicut Deus qui secundum unum et idem esse in omnibus et ubique est, non variatum in illis, nec distinctum. Ad

AD ALIUD dicendum, quod alia est comparatio animæ ad corpus, et alia Dei ad locum. Comparatio enim animæ ad corpus, est comparatio actus ad potentiam et formæ ad materiam, et non loci ad locatum, vel locati ad locum : nec comparatur ad locum nisi per accidens : quia scilicet id cujus est actus, vel cujus est forma, differentiam habet in situ secundum locum : sed hoc modo Deus non comparatur ad locum, sed secundum causam, ut dictum est : et ideo objectio illa non procedit. Ad

AD ULTIMUM dicendum, quod si tale esse poneretur, hoc non esset ubique, sed secundum partem esset hic et secundum partem esset ibi : et pars non est totum : Deus autem secundum totum et perfectum esse unum est hic et ibi et in omni re. Ad

QUÆSTIO LXXI.

De modo quo Deus est in Sanctis per gratiam [1].

Juxta hoc ulterius quæritur in speciali de modo quo Deus est in sanctis per gratiam.

1. Ex hoc enim quod Deus per inesse essentialiter, præsentialiter, et potentialiter dat esse rebus, per inesse autem per gratiam non dat nisi bene esse, et bene esse quod est secundum quid, videtur quod inesse per gratiam sit inesse secundum quid et non simpliciter : et hoc videtur inconveniens, cum optimus modus quo inest, sit per gratiam inesse.

2. Adhuc, Augustinus dicit et ponitur in libro primo *Sententiarum*, distinctione XXXVII, in illo cap. *In sanctis vero habitat*. Ibi enim dicit : « Mali vero, etsi ibi sunt ubi Deus est, qui nusquam deest, non tamen sunt cum eo [2]. » Hoc enim falsum videtur esse.

Idem Augustinus in libro *Confessionum :* « Mecum eras, et ego tecum non eram [3]. » Et constat, quod loquitur de se prout adhuc fuit in peccato. Ergo peccatores etiam et mali sunt cum Deo.

3. Adhuc, Plus est inesse quam cum esse : et Deus est in malis : ergo multo magis est cum eis : quod tamen videtur abhorrere fides : quia si Deus est in malis, tunc Deus est in diabolo : et cum Spiritus sanctus sit Deus, videtur Spiritus sanctus esse in diabolo et in malis, quod absurdum esse videtur.

4. Adhuc, Videtur Augustinus facere differentiam inter inesse et inhabitare : sic enim dicit, et inducitur in libro primo *Sententiarum*, distinctione XXXVII, cap. *In sanctis vero habitat*, in epistola ad Hieronymum de origine animæ sic dicens : « Per omnes particulas corporis tota simul adest anima, nec minor in minoribus, nec major in majoribus, sed tamen in aliis intensius, in aliis remissius operatur, cum in singulis particulis corporis essentialiter tota sit. Ita Deus cum in omnibus essentialiter ac totus sit, in illis tamen plenius esse dicitur quos inhabitat, id est, in quibus ita est, ut faciat eos templum suum : et hi tales cum eo jam sunt ex parte, sed in beatitudine cum eo erunt perfecte. » Hoc enim videtur falsum esse : magis enim ibi inhabitat ubi non transit, quam ibi unde transit : sed a Sanctis in quibus habitat per gratiam, frequenter transit : a creaturis in quibus est, numquam transit : ergo magis habitare in creaturis dicendus est, quam in Sanctis.

5. Adhuc, Augustinus super Joannem, XVII, 24 : « Non satis fuit dicere, *Ubi ego sum, et illi sint :* sed addidit, *Mecum :* quia et miseri possunt esse ubi et ille est, qui nusquam deest. Sed beati sunt cum illo : quia non sunt beati nisi ex eo quod cum illo sunt, qui fruuntur eo et vident eum sicuti est. Mali vero cum illo, ut cæci in luce non sunt cum

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVII, Art. 10. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Epist. 28 ad Hieronymum.

[3] Idem, Lib. II Confessionum, cap. 2.

luce : nec boni ita nunc sunt cum eo ut videant per speciem, etsi sunt aliquo modo cum eo per fidem. » Hoc enim videtur falsum. Cum enim notat associationem eorum qui sunt in uno loco vel in uno tempore : ergo si mali sunt ubi Deus, videtur quod cum Deo sint.

6. Adhuc, Non videtur Deus esse cum Sanctis, sed e converso. Cum enim, ut dicunt grammatici, principalitatem notat in ablativo cui apponitur : unde dicitur, quod miles est cum rege, non rex cum milite. Ergo Deus non est cum Sanctis, sed Sancti sunt cum eo.

Sed contra. In contrarium hujus est quod dicitur, Exod. III, 12 : *Ego ero tecum.* Et illud quod paulo ante dictum est de Augustino : « Mecum eras, et ego tecum non eram. »

Quæst. 1. Ulterius quæritur de hoc quod dicit Magister in libro I *Sententiarum*, Distinct. XXXVII, in alio cap. *Si autem quæris, ubi habitabat Deus*, ubi inducit Augustinum sic dicentem contra Maximinum : « Antequam faceret Deus cœlum et terram, antequam faceret Sanctos, ubi habitabat ? In se habitabat Deus : apud te habitat, et apud se est. Non ergo sic Sancti sunt domus Dei, ut ea subtracta cadat Deus. Imo sic habitat Deus in Sanctis, ut si ipse discesserit, cadant [1]. » Hoc enim videtur falsum : præpositiones enim transitivæ sunt et diversitatem notant, ut dicit Priscianus. Si ergo est in seipso, oportet quod diversitas sit inter *ipsum* et *se*, quod esse non potest.

2. Adhuc, Aristoteles in IV *Physicorum* dicit, quod « omnes Philosophi convenerunt in hoc, quod nihil est in seipso. »

Quæst. Ulterius quæritur, Si concedendum sit, quod Deus sit alibi quam in seipso ?

Et videtur, quod sic. Est enim in creaturis quæ non sunt ipse : ergo est alibi quam in seipso.

Quæst. Ulterius quæritur, Utrum concedendum sit, quod sit in alio quam in seipso ?

Et videtur, quod sic. Est enim in Angelo qui est alius quam ipse : ergo est in alio quam in seipso.

Quæst. Ulterius quæritur de hoc quod dicit Augustinus, quod est apud seipsum.

Dicit enim Glossa super illud verbum Joannis, I, 1 : *Verbum erat apud Deum*, « ut alius apud alium.» Ergo videtur, quod præpositio *apud*, distinctionem notet vel personalem vel essentialem. Deus autem a se nec essentialiter nec personaliter distinguitur. Ergo Deus non est apud se.

Quæst. Ulterius iterum quæritur de hoc quod inducit Magister in illo cap. *Solet etiam ab eisdem quæri* [2], scilicet quomodo Deus essentialiter sit in omnibus rebus, et tamen sordibus corporalium inquinationum non inquinatur?

Ibi enim ponit duo similia, scilicet quod anima coinquinatione corporis non coinquinatur, et radii solares multa contingunt immunda, et tamen non inquinantur. Unde Augustinus in libro de *Natura boni* [3] : « Cum in Deo, inquit, sint omnia quæ condidit, non tamen inquinant eum qui peccant. De cujus etiam sapientia quæ *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, dicitur, *Attingit omnia* propter suam munditiam, et nihil inquinatum incurrit in eam [4]. »

[1] Augustinus, Lib. III contra Maximinum, cap. 21, et lib. II, cap. 11.

[2] Cf. I Sententiarum, Dist. XXXVII, cap. H.

[3] S. Augustinus, Lib. de Natura boni, cap. 29.

[4] Sapient. VII, 24 et seq. : *Omnibus mobilibus mobilior est sapientia : attingit autem ubique propter suam munditiam... Nihil inquinatum in eam incurrit...* Ibidem, ỳ. 1 : *Attingit ergo a fine ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*

6. Ulterius etiam videtur, quod multo plures sint modi quibus Deus est in rebus quam illi qui dicti sunt. Aliter enim est in cœlo, et aliter in templo, et aliter in anima. Unde Bernardus : « In cœlo est, ut in quo relucent opera gloriæ suæ : in mundo autem, ut creator et gubernator : in Angelo, ut sapor et decor : in Ecclesia, ut paterfamilias in domo : in anima fideli, ut sponsus in thalamo : ubique essentialiter conservando et sustinendo. Per gratiam inhabitantem in justis, per efficaciam in sacramentis, per mysterium et signum in columba et flatu et linguis igneis : in loco sibi proportionato in templo. Unde, Genes. xxviii, 16 : *Vere Dominus est in loco isto.* Et ibidem, ỹ. 17 : *Quam terribilis est locus iste ! non est hic aliud nisi domus Dei et porta cœli.* Per unionem in Christo [1]. »

Solutio. Dicendum ad primum quæsitum, quod inesse per gratiam optimus modus est, ideo quia super commune modum quo in omnibus essentialiter est, addit specialem modum, quo homo est cum Deo et in Deo. Et in hoc non est de bene esse tantum, secundum quod bene esse accidentale est, sed est de perfectione esse. Dico autem de perfectione esse, secundum quod definit esse Boetius, dicens in libro de *Consolatione philosophiæ*, quod « esse est, quod retinet ordinem servatque naturam. » Cui esse opponitur peccatum, ut dicit Augustinus super principium Joannis, in Glossa super illud : *Sine ipso factum est nihil* [2], id est, peccatum. Peccatum enim nihil est : nihil enim fiunt homines cum peccant : cadunt enim ab esse quod ordinem retinet servatque naturam. Et sic inesse per gratiam, est simpliciter inesse. Inesse etiam per essentiam non est secundum quid inesse, sed simpliciter : nec inesse per essentiam et inesse per gratiam differunt, sicut inesse ab hoc, et inesse ad hoc, et ad aliud cum hoc. In Sanctis enim est ad esse conservationem, et quoad effectum gratiæ, quo optime conservatur et ordinatur esse naturale.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod cum multipliciter sumitur secundum quod syncategorematice sumitur. Aliquando enim notat simplicem associationem. Aliquando notat associationem cum causa associationis. Associatio enim species amicitiæ est, ut dicit Aristoteles in VIII *Ethicorum*, eo quod amicitia causa est societatis. Aliquando etiam notat associationem inferioris ad superiorem cum dignatione superioris ad inferiorem : quia proprie loquendo superior ad inferiorem amicitia non habet, sed dignationem : et inferior ad superiorem proprie amicitiam non habet, sed reverentiam, ut docet Aspasius in commento super II *Ethicorum* Aristotelis. Quando notat simplicem associationem, Deus est cum malis : quia essentialiter existens in ipsis, nihil facit quod violet societatem. Quando autem notat associationem cum causa mali, non sunt cum Deo : quia per hoc quod mali sunt, violant amicitiam, quæ causa societatis est. Quando vero notat associationem cum dignatione alterius associatorum, tunc ponit principalitatem in ablativo : et sic Sancti sunt cum Deo, et Deus non cum Sanctis, sicut miles est cum rege, et non rex cum milite. Mali autem non sunt cum Deo hoc modo, nec Deus est cum ipsis.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod inesse intimius est quam cum esse : sed quia *cum* associationem et causam associationis notat, plus importatur in eo quod est cum esse, quam inesse : quia cum esse supponit inesse, et insuper plus, sicut dictum est. Unde dicendum, quod licet Deus essentialiter sit in omnibus

[1] S. Bernardus, In dedicatione Ecclesiæ, Serm. 6.

[2] Joan. i, 3.

præsentialiter, potentialiter, et simpliciter sit in eis : tamen non est concedendum simpliciter, quod sit in eis quæ dicunt deformitatem esse, sicut mali, dæmon, fornicator, adulter : talia enim nomina imposita sunt a deformitate, quæ non est a Deo : quia, sicut dicit Augustinus, deformitas peccati non conservat naturam, sed vitiat. Unde in talibus non est dicendum, quod Deus sit simpliciter, sed cum determinatione, ut dicatur in diabolo esse secundum esse substantiale et naturale et conservationem illius : quia sic dicitur esse in eo qui diabolus, et non in diabolo in quantum diabolus est. Et si conceditur hoc modo, quod Deus est in eo qui diabolus est, nullo modo debet concedi, quod Spiritus sanctus sit in diabolo, licet ipse sit Deus. Spiritus enim sanctus ut Spiritus sanctus, in eo in quo est, est per inspirationem et sanctificationem : et hoc modo non est in diabolo, nec in malis. Unde proprie dicendo Spiritus sanctus non est in malis : licet hæc concedi possit, quod Deus qui est Spiritus sanctus, sit in malis essentialiter, præsentialiter, et potentialiter quantum ad esse naturale. Et hic modus loquendi sumitur a beato Dionysio in libro de *Divinis nominibus*, ubi de dæmonibus loquens, sic dicit : « Data dæmonibus naturalia dona nequaquam ea mutata esse dicimus : sed sunt integra et splendidissima, quamvis ipsi non videant, claudentes ipsorum boni inspectivas virtutes[1]. » Non enim essent integra et splendida, nisi Deus essentialiter esset in eis conservans ea.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod Augustinus facit vim in eo quod est inhabitare : inhabitatio enim ejus est in eis qui sunt de familia, et qui consentiunt patrifamilias inhabitanti : et sic inhabitare addit super inesse effectum specialem, sicut dicit Psalmus unanimes habitare in domo[2]. Et illud, *In domo Dei ambulavimus cum consensu*[3]. Et ideo differentiam inter inhabitare et inesse facit Augustinus. Inhabitare autem non opponitur transitui, cum gratia in via amissibilis sit : sed inesse essentialiter opponitur transitui, quia esse rerum gratia cujus esse dicitur Deus essentialiter in rebus, non est amissibile.

Ad AD ALIUD jam patet solutio per dicta : ostensum est enim qualiter mali sint cum Deo, et qualiter in malis est Deus, et qualiter non.

Ad AD ALIUD dicendum, quod si *cum* notat associationem cum causa associationis quæ est amicitia, Sancti sunt cum Deo. In consensu enim voluntatis et operis sunt cum ipso, secundum quod Tullius dicit in libro de *Amicitia*, quod « amicorum est idem velle et idem nolle. » Et ibidem, « Prima lex sancitur amicitiæ, ut pro amicis non nisi honesta faciamus. » Secundum autem quod hæc præpositio, *cum*, principalitatem notat et dignationem in ablativo, sic Deus est cum Sanctis, et non Sancti cum Deo.

Ad AD ID quod objicitur in contrarium, patet solutio per prædicta quæ posita sunt in distinctione hujus quod dicitur *cum*.

Ad AD ID quod ulterius quæritur, Utrum Deus in seipso habitat ? Dicendum, quod sic, et in seipso habitat, et apud seipsum.

Ad objectum contra, dicendum, quod præpositiones quidem transitivæ sunt, sed ad transitionem illam sufficit diversitas modi significandi, etiamsi res significata sit eadem, et secundum id quod est et sibi inest secundum ambitum majestatis et virtutis suæ : sic enim is qui inest, idem est cum eo cui inest : differt autem secundum modum significandi.

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] Psal. CXXX, 1 : *Ecce quam bonum et quam jucundum, habitare fratres in unum !*

[3] Psal. LIV, 15.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod Philosophi conveniunt in hoc, quod nihil est in seipso, secundum quod idem est in re et in modo significandi : quia sic nulla diversitas esset inter id quod inest, et cui inest : sic autem non est hic cum dicitur Deus esse in seipso, ut patet per prædicta.

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod meo judicio hæc bene concederetur, est alibi ut in seipso. Et hoc probat objectio et nihil amplius : sed hæc non est concedenda, est alibi quam in seipso : quia comparatio quæ importatur per adverbium, *quam*, vult habere habitudinem univocam : eo quod omnis comparatio inter univoca est. Non autem est habitudo univoca quando dicitur, Deus est in creaturis, et quando dicitur, est in seipso. In creaturis est per habitudinem causantis et continentis et conservantis. Cum autem dicitur *esse in seipso*, negative exponendum est, scilicet quia non ab alio continetur et conservatur nisi a seipso.

Ad quæst. 3. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum sit in alio quam in seipso?

Videtur dicendum, quod non est concedendum : quia cum dicitur, *in alio quam in seipso*, per relativum diversitatis importatur, quod ab alio contineatur quam a seipso : et hoc non est verum : in omnibus enim existens semper continetur et conservatur a seipso. Per adverbium autem comparandi relinquitur negativa continentiæ ad seipsum, et affirmativa continentiæ ab alio : est enim sensus, quod non continetur a seipso, sed continetur ab alio.

Ad quæst. 4. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum Deus sit apud seipsum? Dicendum quod apud seipsum est.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod præpositio, *apud*, de se non notat distinctionem : sed cum ponitur cum nominibus distinctivis personalibus, ex adjuncto trahit quod distinctum est, ut cum dicitur, Verbum erat apud Deum : verbum enim personale nomen est, et per præpositionem distinctio notatur inter Deum et verbum apud quem est : per seipsam autem præpositio apud non notat distinctionem, nisi eam quæ est in modo significandi, ut paulo ante dictum est.

Ad quæst. 5. Ad aliud quod ulterius quæritur, dicendum quod inquinationis unius ex altero triplex est causa, scilicet communis materia, contactus, et communicatio passionum, scilicet quod passiones unius redundant in alterum. Unde anima non inquinatur a corpore inquinatione corporis : quia anima et corpus non sunt materiæ unius. Unde anima leprosi non dicitur leprosa in ipso : tamen quia passiones corporis redundant in animam, et e converso passiones animæ in corpus, ideo aliqua affectio gaudii vel tristitiæ fit in anima ex inquinatione corporis. Secunda causa est contactus unius ab altero. Contingunt autem se, ut dicit Aristoteles in primo de *Generatione et Corruptione*, quorum ultima sunt simul. Et sic aliquando dicitur lumen et radius solis inquinari ex contactu immundorum : sicut in exsequiis mortuorum dicitur, quod de hujus mundi luce cœnulenta ducis ad patriam cœlestem. Tertia causa est communicatio passionum, sicut est inter animam et corpus, ut dictum est. Et propter hoc quod Deus nullo istorum modorum se habet ad ea quibus inest, ideo nullo modo sordibus eorum quibus inest, sordidatur vel contingitur vel inficitur.

Ad quæst. 6. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod si singulares modi effectuum quos operatur Deus in creaturis, attenduntur, multo plures sunt quam quinque, sicut probat objectio, sed in communi omnes reducuntur ad quinque. Non enim possunt esse nisi duæ gratiæ.

Non enim habitat Deus in homine vel in Angelo nisi per gratiam adoptionis, vel per gratiam unionis. In natura autem rerum, ut dicit Dionysius, non est nisi substantia, virtus, et operatio : vel sicut dicit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*, quod est, quod discernitur, quod congruit. Et quantum ad id quod est, sive quantum ad substantiam quæ causatur ab essentia divina, inest essentialiter : quantum ad speciem qua discernitur res a qua fluit virtus, inest ei præsentialiter : per speciem enim res in potentia Dei est, et a lumine potentiæ ipsius fluit species : quantum autem ad hoc quod congruit ordine et comparatione et appetitu vel naturali vel animali, fluit a potentia divina.

QUÆSTIO LXXII.

Utrum esse in rebus et esse ubique conveniat Deo ab æterno, vel ex tempore [1] ?

Juxta hoc ulterius quæritur, Utrum esse in rebus et esse ubique conveniat Deo ab æterno vel ex tempore?

Et videtur, quod ab æterno : quia

1. Quandocumque est relatio causæ ad causatum, tunc etiam est relatio causati ad causam, et e converso : quia relativa posita se ponunt, et perempta se perimunt : sed propter relationem causati ad causam, res dicitur esse ab æterno in Deo : ergo multo magis propter relationem causæ ad causatum, Deus dicitur esse in rebus ab æterno.

2. Adhuc, Deus dicitur esse ubique, quia virtutem continendi dat omni loco, et propter potestatem conservandi dicitur esse in omni re : ergo cum ab æterno habuit hujusmodi potestatem, videtur quod ab æterno sit ubique et in omni re.

3. Adhuc, Ab æterno est in seipso : ergo est in omni re quæ est ab æterno : sed Deum esse ubique et in omni re, est esse in omni loco et in omni re quæ est : ergo ab æterno est in re et ubique.

In contrarium hujus est, quod Sed c

1. Cum dicitur, Deus est in omni re, significatur ambitus divinæ essentiæ, qui magnitudo ipsius est, et consignificatur effectus quæ est conservatio rei in esse : effectus autem ille non est ab æterno : quia non conservatur res in esse, nisi quæ est : res autem non est ab æterno : ergo nec Deus ab æterno fuit in omni re.

2. Si forte velis dicere, ut quidam dixerunt, quod hæc est vera, Deus est ubique ab æterno, sed non hæc, Deus est in omni re ab æterno : quia cum dicitur, Deus est ubique ab æterno, non significatur nisi ambitus divinæ essentiæ, quæ de sui simplicitate habet quod est ubique, et hoc habet ab æterno. Contra : Sicut in hac, Deus est in omni re, significatur ambitus divinæ essentiæ, et connotatur effectus conservationis ne in nihilum decidat quod a divina essentia factum

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVII, Art. 4. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

est : ita cum dicitur, Deus est ubique, ambitus divinæ essentiæ significatur, quo nulli loco deest, et connotatur effectus quo omni loco confert virtutes loci, quæ sunt continere, terminare, et salvare : hic autem effectus non est ab æterno : ergo Deus nec ubique est ab æterno.

SOLUTIO. Meo judicio ambæ falsæ sunt, et hæc scilicet, Deus est in omni re ab æterno, et hæc, Deus est ubique ab æterno, sicut probant ultimæ rationes.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Deus non dicitur eodem modo esse in rebus, quo res dicuntur esse in ipso : quia cum res dicitur esse in Deo, per hoc non ponitur res esse in actu, sed esse in potentia et in præscientia Dei. Cum autem dicitur esse in rebus Deus, per effectum connotatum notatur res esse actu : unde propositio ista quæ inducitur in objectione, Quandocumque est relatio causati ad causam, etc., intelligitur de causato existente in ratione causati, et in actu, et non intelligitur de causato non existente nisi in causa : relatio enim causati ad causam, est ex dependentia causati ad causam : non autem dependet nisi quando actu est : quando enim est in causa, tunc, ut dicit Anselmus, creatrix est essentia : creatrix autem essentia ad nihil dependet.

AD ALIUD dicendum, quod non dicitur esse in rebus vel ubique a potentia conservandi, sed ab actu : actu autem non conservat nisi ex tempore. Ad 2.

AD ULTIMUM dicendum, quod hæc est vera, Deus ab æterno est in omni re quæ est, quia ipse est in seipso. Et si infertur ex hoc, ergo est in omni re, incidit fallacia secundum quid ad simpliciter : quia cum dicitur, Deus est in omni re quæ est, iste terminus, *re*, per implicationem positam circa ipsum, restringitur ad standum pro æternis tantum. Cum autem infertur, ergo est in omni re, stat pro omnibus absolute et pro æternis et pro temporalibus. Ad 3.

QUÆSTIO LXXIII.

Utrum Deus localiter sive circumscriptibiliter sit in rebus ?

Deinde quæritur, Utrum Deus localiter sive circumscriptibiliter sit in rebus ? De hoc enim quærit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XXXVII, cap. *Omne ergo corpus.*

Et quæruntur quatuor, scilicet quid sit esse in loco ?

Secundo, Cui convenit esse in loco ?

Tertio, Secundum quam diversitatem conveniat corpori esse in loco et spiritui ?

Et quarto, Utrum spiritus possit esse sine loco ?

Juxta quod oportet quæri, Si plura corpora vel plures spiritus possint esse in eodem loco ?

MEMBRUM I.

Quid sit esse in loco, vel locale, vel circumscriptibile [1] *?*

Primo ergo quæritur, Quid sit esse in loco, vel locale, vel circunscriptibile ?

Dicit autem Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XXXVII, quod duobus modis dicitur in Scriptura aliquid locale vel circumscriptibile, scilicet vel quia dimensionem capiens longitudinis, altitudinis, et latitudinis, distantiam facit in loco, ut corpus : vel quia loco definitur aut determinatur : quoniam cum sit alicubi, non ubique invenitur : quod non solum corpori, sed etiam omni spiritui creato congruit.

Videtur autem, quod *locale* non sit nisi uno modo.

1. Locus enim terminus est extrinsecus continens, et non intrinsecus. Sed extrinsecum terminum corporalem non potest habere spiritus : eo quod inter locatum et locum contactus est : contactus autem, ut dicit Aristoteles in VII *Physicorum*, non est nisi eorum quorum ultima sunt simul : ultima autem sunt superficies : spiritus creati non est superficies : ergo spiritus creati non est locus, nec localis esse potest.

2. Adhuc, Locus eo quod est continens, ut forma se habet ad locatum, sive ut actum formæ habens ad ipsum : nihil corporale ut forma vel ut actum habens formæ, se habet ad spiritum creatum : ergo nihil corporale ut locus se habet ad spiritum creatum : et sic spiritus localis non est.

3. Adhuc, Damascenus in libro primo de *Fide orthodoxa* [2], non dicit, quod duobus modis sit locale corporaliter, sed quod aliquid est locale corporale, et aliquid intelligibiliter : dicit enim sic : « Est enim intelligibilis locus ubi intelligitur et incorporea natura, ubi nimirum est et operatur : et non corporaliter continetur, sed intelligitur. » Ex hoc videtur, quod nullus sit corporalis locus spiritus creati. Falsum ergo est quod dicit Magister, quod spiritus aut loco definitur aut determinatur.

4. Adhuc, Commentator super quartum *Physicorum* Aristotelis, distinguit qualiter aliquid sit in loco, et dicit, quod incorruptibilia ut primum cœlum et alii orbes usque ad lunam inclusam non proprie sunt in loco, sed locus. Et assignat causam : quia scilicet locus deputatur ei quod respersum est contrarietate in superficie : quæ contrarietas propter continuam actionem et passionem contrariorum ad invicem dissolveretur, nisi deputaretur ei extrinsecus continens, quod continendo salvat locatum ne dissolvatur. Tale autem continens non potest deputari spiritui creato : quia ille est continens id in quo est, et non contentus ab ipso. Ergo spiritus creatus non est locatus, sed magis locus.

5. Adhuc, Aristoteles in VIII *Physicorum* probat, quod idem est motus ad locum et ad formam, et ab eodem, scilicet a generante : et hoc non potest esse nisi motus et locus sint per se consequentia formam, ut ibidem dicit Commentator : quia tunc quantum a generante datur alicui de forma, tantum datur ei de motu consequente formam et locum. Et est exemplum Avicennæ in eo qui generat ignem : primo enim calidum alterat materiam et disponit ad ascensum : et cum plus immittit ei de forma ignis ita ut elicit fumum, fumus plus ascendit, et cum hoc plus dat de forma ignis, sic-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVII, Art. 18. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 16.

ut in flamma plus ascendit et altiorem rem locum petit : et si plus adhuc immittit ita ut perfecte est ignis, nisi prohibeatur ab aliquo, ascendit in ultimum terminum sphæræ activorum et passivorum, ubi proprius locus est generationis ignis. Propter quod dicit Aristoteles in *Topicis*, quod species ignis in termino est. Unde Dionysius in *Cœlesti hierarchia* dicit, quod « proprium ignis est, quod sit incensivus et ascensivus. » Ex his arguo : Cujus formam non sequitur motus et locus, de natura sui et generatione non est locale. Angeli vel spiritus creati naturam non per se sequitur locus et motus. Ergo spiritus creatus proprie est in loco vel localis : et sic non sunt duo modi quibus aliquid locale esse dicatur.

6. Adhuc, Sicut omnis locus continet locatum, sic omne locatum implet suum locum. Sed spiritus creatus non implet locum : quia dicitur in libro primo *Sententiarum*, distinc XXXVII, cap. *Sed ut supra diximus*, si multi spiritus essent hic, quod eo non coangustarent locum quo minus de corporalibus contineret. Ergo spiritus creatus cum non impleat locum, non est localis.

7. Adhuc, Aristoteles in IV *Physicorum* disputans contra Xuthum Philosophum qui posuit vacuum, dicit quod eadem est distantia loci et locati, ut cubi et pleni cubi. Ex hoc videtur, quod non est locale nisi quod distenditur secundum distantiam loci : spiritus creatus non distenditur sic : ergo non est localis. Ex his videtur, quod divisio Magistri non valeat : quia non sunt duo modi, sed unus quo aliquid est locale. Si autem omnem modum vult describere quo aliquid refertur ad locum, tunc valde insufficienter procedit : Aristoteles enim dicit in IV *Physicorum*, quod neque una differentia est puncti et loci puncti : et sic punctum refertur ad locum.

8. Adhuc, Ibidem dicit, quod mathematicis dandus est locus : et illa aliter sunt in loco quam naturalia.

9. Adhuc, Augustinus videtur velle, quod anima in corpore est sicut in loco et in toto tota. Et iste est etiam unus modus quo aliquid est in loco.

10. Adhuc, Aliquid est in loco per se, et aliquid est in loco per accidens. Et horum modorum nullum tangit Magister, et sic videtur insufficiens.

Ulterius hic quæritur, Si Angelus ex natura sua ad aliquem locum plus referatur quam ad alium? Quæst. 1.

Et videtur, quod non : quia spirituale quod de natura sua spirituale est et spiritus, non dependet ad corporale ut contentum et salvatum ab ipso : et sic cum Angelus spiritus sit, et locus corpus, Angelus non dependebit ad aliquem locum in quo vel sit vel fiat : et sic videtur, quod æqualiter se habeat ad omnem locum : et sic videtur, quod in nullo loco sit per continentiam, sed secundum præsentiam referatur ad omnem locum.

In contrarium hujus est, Sed contra.

1. Quod dicitur, Genes. I, 1, super illud : *In principio fecit Deus cœlum et terram*, ubi dicit Glossa Strabi, quod « per cœlum intelligitur cœlum empyreum, quod statim ut factum est, sanctis Angelis est repletum. » Omne autem quod ad locum refertur per se, maxime refertur ad locum suæ generationis : Angelus creatur in cœlo empyreo : ergo maxime refertur ut ad locum ad cœlum empyreum.

2. Adhuc, Quod movetur per locum per se, refertur ad locum : Angelus non movetur ad locum, nisi dicatur moveri ad cœlum empyreum : ergo videtur, quod cœlum empyreum maxime sit locus ad quem refertur Angelus.

Ulterius quæritur, Si secundum esse et fieri Angelus refertur ad locum? Quæst. 2.

Et videtur, quod sic.

1. Dicit enim Augustinus in libro de *Spiritu et anima*, quod « solus spiritus increatus incircumscriptus est : spiritus vero creati loco circumscribuntur. » Ex hoc arguo sic : Quæcumque loco circum-

scribuntur, proportionem habent ad locum secundum esse et fieri : Angeli circumscribuntur loco : ergo secundum esse et fieri proportionantur loco : ergo secundum esse et fieri referuntur ad locum.

2. Adhuc, Augustinus in libro de *Ecclesiasticis dogmatibus* : « Ex eo corporeas dicimus intellectuales naturas, quod loco circumscribuntur. » Et ex hoc sequitur idem quod prius.

3. Adhuc, Bernardns in homilia V *super Cantica* : « Liquet omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio. » Sed quod refertur ad corpus, refertur ad locum. Angelus secundum indigentiam refertur ad corpus. Ergo secundum indigentiam refertur ad locum.

4. Adhuc, Bernardus, ibidem, « Inferior superiorque spiritus propriis corporibus egent, sed tamen quibus juvent, non etiam juventur. » Et ex hoc sequituc idem quod prius.

5. Adhuc, Bernardus : « Superior spiritus vel Angelus curat in libertate spiritus administrare officium pietatis, sese ministrum exhibens mortalibus, utpote suis in æternum futuris concivibus et cohæredibus æternæ jucunditatis, et ad hoc utitur corpore. » Sed quidquid utitur corpore, ad locum refertur illi corpori congruentem. Ergo Angelus ad locum congruentem refertur, et uni loco congruit, et alii non.

6. Adhuc, Glossa super illud : *Veritas tua usque ad nubes*[1]: « Cœli supra nubes sunt, in quibus cœlis sedes Angelorum sunt. » Videtur ergo, quod ad cœlum referuntur sicut ad locum congruentem naturæ suæ.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum ad hoc, quod multipliciter dicitur aliquid esse in loco, scilicet per se, et per consequens, et per accidens.

Per se non est in loco, sicut dicit Anselmus in *Monologio*[2] nisi quod sequitur leges loci. Et hoc dupliciter. Locus enim accipitur ut est quantitas mathematica. Et accipitur ut est principium corporis mobilis, et sic accipitur physice. Primo modo eadem est distantia loci et locati : et sic lex loci est, quod partes loci et locati ad unum communem terminum copulantur : et ille communis terminus accipitur intus et extra. Intus communis terminus loci et locati, est centrum loci et locati. Extra terminus communis est superficies interior corporis undique circumstantis et undique contingentis locatum. Et sic distantia loci et locati una est numero, quæ secundum esse est in quantitate locati, secundum terminum autem est in superficie interiori locantis corporis, quæ undique continet et contingit superficiem exteriorem locati : et sic locus datur mathematicis et non tantum naturalibus : et sic dicit Aristoteles contra Xuthum, quod nihil est vacuum[3]: eo quod non est alia distantia secundum esse loci et locati : hoc enim quia putabat Xuthus, dixit esse vacuum, deceptus in hoc, quod credidit aliam esse distantiam loci, et aliam locati, dicens distantiam loci esse quæ est in quantitate capacitatis loci, et aliam quæ est in quantitate corporis locati. Secundum autem quod locus est principium physicum corporis mobilis, in loco est per se, quod sequitur leges loci physici, quæ sunt contentivum, terminativum, esse circumscriptivum, salvativum ad ipsum, et ad ipsum esse motum naturalem : et hoc modo locus proprius est physici corporis in quo generatur, in quo salvatur, ad quem dependet secundum esse, et extra quem corrumpitur, ad quem movetur, a quo continetur formali continentia, sicut levia generantur et moventur sursum, et salvantur gravia deorsum, et sic de aliis : secundum enim quod aliqua accipiunt de forma corporis existentis

[1] Psal. xxxv, 6.

[2] S. ANSELMUS, In Monologio, cap. 22.

[3] ARISTOTELES, In IV Physicorum, text. 79.

sursum, et de forma corporis existentis deorsum a generante primo plus vel minus, sic accipiunt plus vel minus de motu ipsius, sicut in objiciendo dictum est. Et sic mathematicis non datur locus.

Per consequens est in loco, cui essentialiter aliquid convenit, ad quod sequitur in loco contineri, sicut omne quod definitur essentialibus finibus, intra quos tota essentia et totum esse suum continetur, et extra quos nihil est de esse et substantia sua, et per quos distinguitur ab omni alio secundum esse et substantiam, quales sunt fines et termini qui signantur in uniuscujusque propria definitione. Ad hoc enim de necessitate sequitur, quod determinatum sit in esse et substantia, et nihil ipsius essentialiter extendatur ad alia : et ad hoc sequitur, quod sit hic et non alibi, et quod sit hic et non ubique, et quod sit in hoc et non in alio. Et hoc vocatur *loco definiri*, et quod per se, hoc est, non per accidens per legem loci definientis non circumscribentis sit in loco determinato. Lex enim talis loci est, sic claudere rem intra se, quod nihil de esse et substantia locati in ipso sit alibi vel ubique vel in alio. Et quia per leges loci talis refertur ad locum, ideo per se et non per accidens refertur ad locum : per se enim et essentialiter est in ipso, ad quod sequitur de necessitate ipsum in tali loco esse. Et sic omne creatum est in loco et spiritus et corpus,et solus specie indefinitus : et ideo immensus secundum tempus, locum et intellectum,in nullo loco est, sed ubique semper et in omnibus.

Per accidens in loco sunt, quæ propter aliquem actum sui et effectum qui apparet in loco, et est circa ea quæ per se in loco sunt, dicuntur esse in loco. Hoc modo nihil prohibet Deum esse in loco hoc, et non in alio per eumdem effectum. Et hoc modo nihil prohibet Angelum esse in uno loco, et non in alio : quia ibi intelligitur esse ubi operatur, ut dicit Damascenus.

His ita notatis, facile est respondere objectis.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod Magister non tangit modos quibus aliquid est in loco, nisi per se, et per consequens.

Et ad objectum dicendum, quod objectio illa non probat, quod Angelus non est localis loco corporali definiente et claudente locatum, sed quod non est localis, ita quod sequatur leges loci corporalis sive mathematice sive physice dicti.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod locus ut forma vel ut actum habens formæ, est locus physicus, qui non refertur ad alia nisi quæ sequuntur leges loci physici. Et si inferatur, non est in loco physico, ergo non est in loco, incidit fallacia consequentis.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod propriissimum est dictum Damasceni, quia per principia intellectualia quibus aliquid definitur, de necessitate intelligitur in loco esse claudente se, ita quod nihil sui extra ipsum sit. Et in idem redit dictum Magistri, licet non ita proprie expresserit.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod Commentator distinguit locum et locatum secundum leges loci physici : sic enim cœlum secundum se totum non est locatum, sed locus. Sed secundum leges loci mathematici in loco est aliquid dupliciter, scilicet quod continetur et clauditur ab extrinseco, cujus quantitas sive distantia cum ipso sive distantia ipsius ad unum communem terminum copulatur : et sic inferiores sphæræ omnes in loco sunt. Dicitur etiam esse in loco sic, quod differentiam habet in situ vel in ubi secundum locum : et sic etiam suprema sphæra in loco est : quia, sicut dicit Aristoteles in IV *Physicorum*, secundum formam secundum quam movetur sive secundum formas in quibus descendit et ascendit ad supremum et a supremo, secundum ubi diversitatem facit situs. Nullo istorum modorum potest Angelo esse locus. Quia secundum ubi diversitatem in situ non facit, nec legibus phy-

sici loci vel mathematici refertur ad aliquid.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod Aristoteles non loquitur nisi de his quæ referuntur ad locum secundum leges loci physici. Et bene conceditur, quod Angelus hoc modo non est localis, nec in loco: sed ex hoc non sequitur, quod nullo modo sit in loco, ut prius dictum est.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod spiritus angelicus maxime sic non implet locum ut obsistat alteri corpori vel alii, quin secum sit in eodem loco: sic enim non implet locum nisi quod distantiam facit in loco: Angelus autem non est in loco nisi definitive et intelligibiliter, ut dictum est.

Ad 7. Per idem patet solutio ad sequens.

Et ad id quod infertur ulterius, dicendum quod non sequitur: quia non uno modo dicitur aliquid locale, sed pluribus, ut dictum est: et consequentia argumenti peccat secundum consequens.

Ad 8. Ad aliud dicendum, quod Magister non intendit dare omnes modos quibus aliquid est in loco, sed tantum illos qui opponuntur ad modum illum quo Deus est in loco, ita quod sequatur ex ipso modo locatum esse hic et non alibi et non ubique, et in hoc et non in omnibus: et hoc satis sufficienter ostendit.

Ad 9. Ad hoc autem quod Augustinus dicit, animam esse in corpore, et in toto totam, et in qualibet parte totam, dicendum quod Augustinus inducit hoc pro simili ad probandum Deum esse ubique: et hoc competit animæ in quantum est motor corporis: motor enim in una parte consistens, movet totum, sicut nauta in puppi situs per unam partem adhærentem navi, scilicet gubernaculum, totam movet navim. Et hoc modo anima comparata ad corpus ut motor, ut dicit Aristoteles in libro de *Principiis motuum animalium*, sita est in corde, et per cor movet totum corpus. Distributa vero per potentias, prout anima, ut dicit Boetius, est totum potestativum sive virtuale quod simile est toti integrali, non est in toto tota, sed secundum unam potentiam in uno organo, et secundum aliam in alio. Sed tertiam comparationem habet anima ad corpus secundum quod est endelechia sive perfectio corporis secundum vivere et vitæ actus, secundum quod dicit Aristoteles in secundo de *Anima*, quod anima est principium et causa vitæ corporis organici physici potentiam vitæ habentis. Sic enim essentialis actus est animæ vita quam influit corpori, quem in nihil exercet nisi sit in eo essentialiter, præsentialiter, et potentialiter: et cum sit simplicis substantiæ, in nullo est essentialiter, potentialiter, et præsentialiter, nisi tota sit in eo: et sic verum est quod dicit Augustinus, quod est in toto corpore tota, et in qualibet parte tota: sed non localiter est in eo, sed definitive, ut dictum est.

Ad aliud dicendum, quod de modis quibus aliquid est in loco, non intendit Magister, sed de his de quibus dictum est. Ad 1

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod Angelus secundum esse et fieri ad nullum locum penitus dependet, sed super omnem locum corporalem est: et si numquam fuisset locus corporalis, nec esset, nec futurus esset, adhuc a largitate bonitatis divinæ Angelus produceretur in esse: secundum vim sibi assistricem, constat quod nullum exigit locum ad hoc quod sit, sed secundum vim ministratricem ad unum locum plus refertur quam ad alium, ad eum scilicet in quo secundum dispensationem divinam congruentius operatur. Ad quæ

Ad objectum dicendum, quod secundum esse, fieri, et naturam, non refertur ad aliquem locum sicut ad principium fieri et esse, sed secundum opus quod ministrando perficit, plus refertur ad unum locum quam ad alium: sed hoc est secundum congruentiam ejus circa quod operatur, et non secundum congruentiam operantis, qui ex se indiffe-

renter operando se habet ad omnem locum.

Ad object. 1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod Angelus secundum esse et fieri non dependet ad aliquem locum corporalem, sed ad locum spiritualem qui Deus est, ut dicit Beda[1], quod « Deus est locus Angelorum, intra quem currunt quocumque mittuntur : et missi ad exteriora, propter hoc ab intimis non recedunt. » Sed quantum ad congruentiam operis secundum vim ministratricem ex dispensatione Dei magis referuntur ad unum locum, quam ad alium, secundum quod congruit operi eorum : sicut circa tribulatos operantes, ut circa Tobiam, congruit locus tribulatorum : secundum vim assistricem operantes, hoc est, secundum contemplationem, congruit locus luminis : quia lumen corporale congruit lumini intellectuali : et sic referuntur ad cœlum empyreum, quod totum est luminosum, ut dicit Glossa super Genesim, quod statim ut factum est, Angelis est repletum : quia substantia luminosa lumine intellectuali congruit magis lumini corporali quod est cœlum empyreum, quam loco opaco quod est terra vel aliud elementum a se non lucens.

Ad object. 2. Ad sequens patet solutio per dicta : quia ad cœlum empyreum movetur secundum vim assistricem.

Ad quæst. 2. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod Angelus secundum esse et fieri ad nullum locum refertur, nec secundum esse dependet ad aliquem locum corporalem : et quod ad hunc locum vel illum refertur, hoc est secundum vim et actum virtutis assistricis vel ministratricis, ut dictum est.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod Augustinus dicit circumscriptionem quamcumque definitionem vel terminationem terminorum intra vel extra terminantium : et quodcumque ita circumscribitur, non refertur ad locum sicut ad principium esse vel fieri, sed refertur ad locum sicut suo operi congruentem vel his circa quæ operatur.

Ad aliud dicendum, quod est indigere ad esse, et est indigere ad ministerium operationis. Angelus corporeo solatio non indiget ad esse vel ad fieri, sed ad ministrare : et tunc non indiget propter se, sed propter eos quibus ministrat, ut scilicet sensibiliter experiantur, quod angelicæ virtutes ministrant circa eos : et sic corporeo solatio non indiget propter se, sed propter aliud. Ad 3.

Ad aliud dicendum, quod corporeo solatio non indiget, sed propter aliud, ut dictum est. Ad 4.

Ad aliud dicendum, quod ut ex prædictis patet, Angelus bene utitur corpore, et est in loco secundum administrationem sibi congruentem, sed non secundum se. Ad 5.

Ad aliud dicendum, quod ad cœlum empyreum referuntur sicut ad locum contemplationi congruentem, quæ est opus Angeli secundum vim assistricem, ut dictum est. Ad 6.

MEMBRUM II.

Cui conveniat esse in loco ?

Secundo quæritur, Cui conveniat esse in loco ?

Et quia jam satis habitum est qualiter Angelus comparatur ad locum, et qualiter corpus comparatur ad locum, non restat quærendum nisi de tribus, scilicet primo, Utrum Angelus replet locum in quo est ?

Et secundo, Utrum Angelus simul possit esse in pluribus locis ?

Et tertio, Utrum possit esse simul ubi-

[1] Venerab. Beda, Ad cap. 1 Lucæ.

que et in omni loco ? hoc enim quidam dixerunt.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Utrum Angelus impleat locum [1] ?

Primo ergo quæritur, Si Angelus implet locum ?

Et videtur, quod non.

1. Id enim implet cujus pars parti loci commensuratur, et alia pars alii parti, et sic de aliis, donec de capacitate loci nihil remaneat quod aliquam partem locati non contineat. Angelus autem non sic habet partem et partem ut aliquid impleat. Ergo Angelus non implet locum.

2. Adhuc, Non implet locum nisi quod commensuratur dimensionibus loci, scilicet secundum altum, profundum, et latum. Angelus tales dimensiones non habet. Ergo locum non implet.

3. Adhuc, Non habet similitudinem ad aliquid replens, ita quod similitudine possit fieri translatio, ut translatione Angelus locum replere dicatur. Repleri enim aliquid dicitur tribus modis. Uno modo, sicut vas aqua vel vino vel succo aliquo, ut modius tritico. Secundo modo, sicut corpus repletum est anima. Tertio modo, sicut omnia repleta sunt Deo. Sapientiæ, I, 7 : *Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia*, id est, cœlum. Nullo istorum modorum videtur Angelus replere locum. Non enim implet quantitate sicut vas impletur, cum sit substantia simplex. Nec implet sicut anima corpus, cum non sit perfectio substantialis loci, sicut anima corporis. Nec implet sicut Deus implet orbem terrarum : hoc enim facit Deus, quia in omnibus est essentialiter, præsentialiter, et potentialiter, quod nullo modo competit Angelo : cum hoc sit solius divinitatis proprium, ut paulo ante habitum est. Ergo videtur, quod nec proprie nec per translationem locum replere possit Angelus.

4. Adhuc, Quod plenum est, proprium signum habet quod non potest aliquid recipere. Bernardus : « Non est quo se ingerat vanitas, ubi totum replevit charitas. » Sed sicut paulo ante habitum est, nullus Angelus sic implet locum, quod eo existente in loco minus capiat de corporibus et aliis spiritibus. Ergo videtur, quod Angelus non replet locum.

IN CONTRARIUM, est quod dicitur Genesis, I, 1, super illud : *In principio creavit Deus cœlum et terram :* ibi Beda in Glossa et Strabus in alia Glossa dicunt, quod per cœlum intelligitur cœlum empyreum, quod statim ut est factum, sanctis Angelis est repletum. Ergo videtur, cum cœlum empyreum sit locus Angelorum, quod Angelus implet locum. Sed co

SOLUTIO. Dicendum, quod ad hoc quod Angelus implet locum suo modo quo localis esse dicitur, scilicet intelligibiliter per definitionem in loco : ita implet quod plures in eodem loco esse non possunt, non propter loci repletionem quantitativam, sed propter operationum confusionem quæ esset si plures essent in loco uno. Soli enim spiritui increato convenit sic in alio loco esse, quod distinctæ remaneant operationes ejus ab operibus ejus in quo est. Et hujus causa est quæ ponitur in libro de *Causis*, scilicet quod primum regit res omnes alias, ita quod non commiscetur eis. Unde substantia primi licet illabatur omnibus, Sol

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVII, Art. 25. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

ut dicit Beda [1], tam spiritualibus, quam corporalibus creaturis : tamen operationes suæ manent distinctæ in omnibus et inconfusæ. Angelus autem non est substantia quæ illabatur rebus, sed per se distinctus manet in loco quo definitur. Unde si ponatur alius Angelus in eodem loco esse, et circa idem operari, purgando, illuminando, et perficiendo, de necessitate sequetur confusas esse operationes utriusque : non enim unus operatur in alio : eo quod non illabitur in alium, ut dicit Beda, ut sic una operatio sit utriusque, sicut est Dei et liberi arbitrii, ut sic inconfusa sit operatio : sed remanet distinctus unus ab alio, et operantium distinctorum distinctæ sunt operationes : et sic duorum operantium uno modo et circa idem operantium et ad eumdem effectum, per hoc quod circa idem sunt, operationes erunt confusæ.

Præterea, Cum unus sufficiat, alter superfluit : et cum superfluum non sit in operibus naturæ, nec esse possit, quia dicit Aristoteles in tertio de *Anima*, quod « natura nec abundat superfluis, nec deficit in necessariis : » et coordinatiora sunt opera Dei quam naturæ : non possunt esse duo spiritus creati in uno loco : eo quod alter superfluit.

1. Unde dicendum est ad primum, quod bene conceditur, quod hoc modo non implet locum : talis enim impletio corporis est : et Angelus non est corpus.

2. Ad aliud dicendum, quod corporaliter non implet locum et circumscriptive, nisi quod habet dimensiones corporis, scilicet longitudinis, latitudinis, et profunditatis : quia illi principium, medium, et finis assignatur in partibus loci : et hæc est repletio corporalis quam in loco non facit Angelus.

3. Ad aliud dicendum, quod hæc est falsa, quod non habeat similitudinem cum aliqua repletione : sed hoc verum est, quod cum rebus quæ ibi distinctæ sunt, non habet similitudinem. Sed sunt aliæ repletiones quibus dicitur impleri curia regalis, quando ad gloriam curiæ pertinentium et ad frequentiam curiæ et officia curiæ nullus deest. Sic dicuntur *impletæ nuptiæ*, quando nullus deest ad decorem sponsi et sponsæ facientium. Matthæi, xxii, 10 : *Impletæ sunt nuptiæ discumbentium.* Sic dicitur *impleta domus*, quando nullus deest ad œconomicas virtutes pertinentium. Et hoc modo impletus dicitur esse numerus sanctorum electorum in fine temporum, quando nullus deest ad beatitudinem Dei pertinentium. Apocalypsis, vi, 11 : *Dictum est illis ut requiescerent adhuc tempus modicum, donec compleantur conservi eorum et fratres eorum, qui interficiendi sunt sicut et illi.* Propter differentias enim præmiorum in beatitudine dicitur differentia mansionum esse in cœlo. Joannis, xiv, 2 : *In domo Patris mei mansiones multæ sunt.* Sic dicitur locum replere suum Angelus, quando locum operationi contemplationis congruentem vel ministerio, omnem et totum occupat. Locus autem contemplationi congruens cœlum empyreum est : quia lux corporalis luci spirituali congruit. Cœlum autem empyreum, ut dicunt sancti Augustinus et Beda et Strabus, totum est plenum et uniforme in lumine et quietum a motu : et ideo inter corpora et loca corporalia ex lumine magis congruit contemplantibus, et ex quiete competit participantibus æternitatem in beatitudine. Propter quod dicitur locus sanctorum Angelorum, et dicitur esse impletum, quando omnes habet secundum differentias contemplationis et beatitudinis, quos et quot numero præordinavit Deus secundum differentias mansionum in lumine contemplari faciem suam et seipso esse beatos, ad similitudinem repletionis curiæ regalis, et ad differentias operationum quas ministratrice virtute

[1] Venerabilis Beda, Super illud Actuum, v, 3 : *Cur tentavit*, alias implevit, *Satanas cor tuum ?*

exercent circa homines, sicut dicitur, Deuter. XXXII, 8, secundum aliam translationem : « Statuit terminos populorum juxta numerum Angelorum Dei [1]. »

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod hoc est signum repletionis corporalis : jam enim dictum est, quod ad similitudinem talis plenitudinis Angelus non replet locum.

Ad object. Ad id quod in contrarium objicitur, jam solutum est : dictum enim est qualiter Angelis impletum est cœlum empyreum.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Utrum Angelus simul possit esse in pluribus locis [2] *?*

Consequenter quæritur, Utrum Angelus simul possit esse in pluribus locis ?

Et videtur, quod sic : quia

1. Nobilior est Angelus quam anima, et magis a corpore separatus : separatio autem in his quæ separantur per intellectum, causa est æqualiter se habendi ad plura, ut patet in universali. Si ergo anima potest esse in pluribus locis et in omnibus in corpore suo, multo magis videtur Angelus posse esse in pluribus locis.

2. Adhuc, Avicenna et quidam aliorum Philosophorum dicunt, quod intelligentia est qui vulgo dicitur Angelus. De illa dicit Isaac in libro *Definitionum*, quod est ubique et semper. Et si est ubique et semper, est in pluribus locis. Ergo Angelus in pluribus locis est.

3. Si forte dicat aliquis, quod anima sit in qualibet pater corporis tota, tamen non habet comparationem ad locum nisi per corpus : eadem autem est comparatio totius corporis et partis : quia pars non locatur nisi in toto : et sic sicut corpus non comparatur nisi ad unum locum, ita nec anima quæ tota est in toto corpore, sed per potentias distributa est in partibus corporis, sicut corpus totum in toto loco est, per partes autem distributum est in partibus loci. Contra : Angelus non sic comparatur ad locum ut anima ad corpus : sed comparatur ad locum definitive, sicut dictum est. Et de hoc dicit Damascenus, quod « ibi intelligitur esse ubi operatur. » Sed in pluribus locis operatur simul. Ergo in pluribus locis est simul. Probatio minoris. Gregorius in homilia sua super illud Matthæi, XVIII, 10 : *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei qui in cœlis est*, dicit quod « cum Angeli ad exteriora mittuntur, sic implent officia circa nos, quod tamen ab intimis non recedunt. » Ergo simul sunt circa nos, et in intimis cœli empyrei : ergo simul sunt in pluribus locis.

4. Adhuc, Hoc idem videtur, Tobiæ, XII, 15, ubi dicit Angelus Raphael : *Ego sum Raphael angelus, unus ex septem qui adstamus ante Dominum*. Et non dicit. adstitimus, vel adstabimus. Ergo simul in uno loco tunc fuit cum Tobia et in cœlo : ergo simul fuit in pluribus locis.

5. Si forte dicat aliquis, quod dicit se in conspectu Dei adstare, propter contemplationem facie ad faciem quam ubique habere poterat : et non dicit hoc propter locum contemplationis qui in cœlo est, ubi Deus sine medio faciem contemplantibus exhibet : et ideo non sequitur, quod simul fuerit cum Tobia et in cœlo, sed quod simul ministraverit

[1] Vulgata habet, Deuter. XXXII, 8 : *Constituit terminos populorum juxta numerum filiorum Israel.*

[2] Cf. Opp. B. Alberti Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVII, Art. 26. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

circa Tobiam, et contemplatus sit, ita scilicet quod in facie Dei contemplatus sit quæ et quot ministrando circa Tobiam facere debuit. Hoc non videtur competere verbis Evangelii Matthæi, XVIII, 10. Ibi enim sic dicitur : *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei qui in cœlis est.* Quæ constructio aliter formari non potest, nisi hæc determinatio, *in cœlis,* referatur ad hoc quod dicitur, *Angeli eorum,* per subintellectum participium, existentes : ut sit sensus, Angeli eorum existentes in cœlis semper vident, etc. : ergo relinquitur, quod Angelus ministrans circa parvulos et humiles, est et cum parvulis et in cœlis, et sic simul in pluribus locis.

6. Adhuc, Quod unum est per definitionem essentialem, infra limites essentiæ suæ continetur, et tamen ad plura refertur secundum esse, sicut species et genus : sed minus contrahit locus quam individuans sive determinans secundum esse : ergo videtur, quod multo magis quod unum est simplex, ad plura potest comparari secundum locum ut simul sit in pluribus locis : Angelus ergo potest esse simul in pluribus locis.

7. Adhuc, Genes. XIX, 1 et seq., missus est Angelus ad subversionem Pentapolis : et subversionem illam fecit in quinque urbibus, et in qualibet parte quinque urbium simul : et sic fuit simul in pluribus locis.

8. Si quis dicat, quod plures Angeli fuerunt qui subverterunt Pentapolim, et unus fuit in una parte, et alius in alia : hoc non solvit : quia per unum Angelum hoc fieri potuit : et sic unus Angelus simul in pluribus locis esse potuit.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est,

1. Quod in libro I de *Fide orthodoxa* dicit Damascenus, quod « cum sunt in terra nobiscum, non sunt in cœlo : et cum sunt in cœlo, non sunt in terra [1]. » Et hujus dicti causa nulla esse potuit, nisi quod in pluribus locis simul esse non possunt. Ergo unus et idem Angelus numero in pluribus locis simul esse non potest.

2. Adhuc, Isaiæ, VI, 6, dicitur : *Volavit ad me unus de Seraphim.* Et innuit littera, quod volavit de throno sive de solio ad Isaiam, Frustra autem volasset, si simul supra solium stare, et circa Isaiam ministrare potuisset. Ergo simul in duobus locis esse non potuit : et ideo transire de loco ad locum necesse fuit.

3. Adhuc, Hoc idem habetur Daniel. X, 12, ubi Angelus dicit se missum a conspectu Dei ad instructionem Danielis. Et subdit, ℣. 20 : *Nunc revertar ut prœlier adversus principem Persarum.* Et subdit causam : *Cum ego egrederer, apparuit princeps Græcorum veniens.* Ingressus autem et egressus et reversio motus sunt mutantis locum : quod incassum esset, si in uno existens cuncta perspicere posset, vel si in pluribus locis simul esset vel esse posset. Non ergo potest esse in pluribus locis.

SOLUTIO. Dicendum, quod non potest intelligi quomodo Angelus indivisibilis secundum substantiam, secundum esse et substantiam simul sit in pluribus locis. Sicut enim habitum est ab Augustino, definitio in esse et substantia causa localitatis est : et si termini definientes sunt simplices totum intra se continentes et esse et substantiam, talis definitio circumscribens intellectualiter esse et substantiam, causa est localitatis definitivæ. Si autem fines et termini esse et substantiæ sunt non simplices, sed quantitativi, sicut lineæ et superficies, talis definitio causa est localitatis circumscriptivæ, quæ est localitas corporalis. Et dicit Aristoteles in multis locis, quod quæcumque dividuntur loco, dividuntur subjecto : et non potest intelligi, quod divisum loco, idem sit subjecto : eo quod termini intra se continentes totum esse et substantiam, non possunt esse diversi in una ratione terminorum sumpti. Unde

[1] S. J. DAMASCENUS, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 16.

si totum esse et substantia est intra terminos tales, nihil de esse et substantia potest esse extra : sequeretur enim, quod si simul in pluribus locis esse posset, quod totum esset intra, et totum esset extra : et sic contradictoria verificarentur de eodem simul, scilicet totum esse intra, et non esse intra : et totum esse extra, et non esse extra : quia intra et extra dicunt differentias situs et ubi oppositas circa idem locatum, et ideo mutuo se expellunt ab eodem susceptibili.

Et si aliquis instet de corpore Domini, quod est in pluribus locis simul[1]. Non valet : hoc enim miraculosum est : et hoc non habet in quantum est corpus, sed in quantum divinum : nec habet hoc secundum idem, quinimo secundum quod est corpus figura et lineamentis determinatum, non refertur nisi ad unum locum : sic enim in cœlo est apud Patrem. In quantum autem est cibus spiritualis in sacramento sumptus, ex forma sacramenti et omnipotentia Dei, per quam fit translatio panis et vini in corpus Christi, habet quod est in pluribus locis unum et idem existens.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod anima non comparatur sic ad corpus sicut ad locatum, sed potius (ut paulo ante dictum est) ut perfectio ad perfectum. Angelus autem ad locum comparatur ut congruentem ministerio, vel contemplationi.

Et quod dicitur de abstractione et separatione, nihil valet. Angelus enim dicitur esse separatus a materialibus secundum esse : universale autem per intellectum separatum est ab hoc et illo : cum tamen esse non habeat nisi in hoc et in illo : universale enim est essentialis vel accidentalis similitudo particularium : et quando secundum se accipitur, secundum rationem et intellectum dicitur esse separatum et abstractum.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod licet Avicenna et alii dicant hoc modo, non tamen accipiunt Angelum in intentione qua accipit eum sacra Scriptura. Dicunt enim Angelum esse nuntium intelligentiæ decimi ordinis, qui operatur in sphæra activorum et passivorum, et illustrat super animas nostras, et informatur ab intelligentiis quæ sunt motores orbium superiorum. Unde tot dicunt esse intelligentias, quod sunt motus orbium : et Angelos illarum dicunt esse effectus, inferioribus nuntiantes virtutem earum. Quod duobus modis dicunt fieri, scilicet per experimentum, et per responsum. Per *experimentum*, sicut dicit Rabbi Moyses tractans illud Genesis, xxxviii, 16 : *Dimitte me ut coeam tecum :* quod quando dixit hoc Judas, tetigit eum Angelus concupiscentiæ. Per *responsum* dupliciter, scilicet prophetale, vel divinum. Prophetale, sicut quando per hominem factum est prænuntiantem, qui revelationem accepit, sicut idem Rabbi Moyses dicit, quod Judicum, xiii, 3 et seq., Angelus qui missus est ad Manue, homo bonus fuit, et non spiritus. Per divinum, sicut fit in visione somniali, quæ est oraculum, sicut dicitur in Commento super *Somnium Scipionis*. Omnis enim isti conveniunt in hoc, quod dicunt intelligentiam immobilem esse secundum locum, sed ubique esse et semper secundum influentiam luminis et virtutis. Et quia non loquuntur de Angelis sicut sacra Scriptura loquitur, non est curandum dictum eorum.

Ad aliud dicendum, quod non sic comparatur Angelus ad locum sicut anima ad corpus, ut dictum est in objectione. Ad

Et ad dictum Gregorii dicendum, quod *intimum* non dicitur intimum cœli empyrei, sive locus in cœlo empyreo : sed intimum dicitur intimum Dei, qui ubique est, in cujus intimis sunt, qui eum facie ad faciem contemplantur : in exteriori-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in IV Sententiarum, Dist. X, Art. 1. Tom. XXIX hujusce novæ editionis nostræ.

bus autem sunt, qui vident eum per speciem et in ænigmate : hi enim sunt extra Deum.

Ad dictum Raphaelis Tobiæ, Tob. xii, 15, eodem modo dicendum est. In conspectu enim Dei adstare non est in cœlo empyreo esse, sed in præsentia contemplationis. Unde et Elias, III Reg. xvii, 1 : *Vivit Dominus Deus Israel, in cujus conspectu sto :* cum tamen tunc non staret in cœlo, sed in terra.

Ad id quod objicitur contra hoc de Evangelio, dicendum quod in cœlis dicuntur esse Angeli per contemplationem cœlestem et non semper ut in loco, sicut, II ad Corinth. xii, 2, dicitur, quod Paulus raptus est *usque ad tertium cœlum.* Quod exponens Augustinus dicit, quod « raptus est in visionem intellectualem, quæ cœlum tertium est. » Visio enim corporalis sive sensibilis, in qua celantur cœlestia, primum cœlum est. Et visio imaginaria, in qua eodem modo celantur cœlestia, secundum cœlum est. Et visio intellectualis, in qua fulgent cœlestia per speciem, tertium cœlum est, ut dicit Augustinus *super Genesim ad litteram*[1]. Et sensus litteræ Evangelii est iste : Angeli eorum in cœlo existentes per visionem intellectualem, semper vident, etc.

Ad aliud jam patet solutio. Genus enim et species non comparantur ad plura ut ad loca, sed ad plura ut ad particularia in quibus habent esse et in quibus non distinguuntur nisi secundum rationem, sed idem manent secundum totum in quolibet illorum : et talis non est comparatio locati ad locum.

Ad alia dicendum, quod si unus Angelus subvertit Pentapolim, ille non potuit esse in omnibus civitatibus simul, et in omnibus partibus terræ Pentapolis secundum præsentiam et continentiam essentialem, sed secundum virtutis extensionem. Angeli enim quando ad ministerium mittuntur, in obedientiam accipiunt totam materiam corporum circa quæ ministrant : et tota obedit eis ad nutum, sicut dicit Avicenna, quod omni motori naturali materia sui mobilis obedit ad nutum, et movetur per appetitum naturalem vel animalem ad formam quam concipit motor, sicut patet in anima et corpore : quamcumque enim formam delectationis vel tristitiæ concipit anima, statim ad illam movetur corpus, nisi valde dispositum sit in contrarium, sicut patet in imaginatione venereorum, ad quam statim movetur corpus, et imaginatione terribilium, ad quam statim tremit corpus et sentit horripilationem. Unde etiam dicit Avicenna, quod quidam leprosi effecti sunt ex multa cogitatione de lepra. Et sic non oportet, quod Angelus omni loco sit præsens, nisi per extensionem virtutis, et non per præsentiam essentiæ. Et de hoc antiqui theologi, Præpositivus et quidam alii, dederunt exemplum, quod adamas movet ferrum per extensionem virtutis ad ipsum, etiam quando non tangit ipsum per substantiam. Et si talem virtutem habet corpus, multo magis spiritus aliquis.

Tria quæ in contrarium adducuntur, liquide probant veritatem : et ideo concedenda sunt. Ad object.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

Utrum Angelus in eodem tempore possit esse ubique et in omni loco[2]?

Consequenter quæritur, Utrum simul

[1] S. Augustinus, Lib. XII super Genesim ad litteram.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in IV Sententiarum, Dist. X, Art. 1. Tom. XXIX novæ editionis nostræ.

possit esse ubique et in omni loco Angelus?

Et videtur, quod sic.

1. Isaac enim dicit, quod intelligentia est ubique. Et hoc est ideo, quia secundum Philosophos intelligentia est substantia incorporea ad orbem determinata, omnia quæ subjecta sunt illi orbi, lumine suæ cognitionis perlustrans, et virtute operativa penetrans. Et si est ubi operatur, ut dicit Damascenus, tunc ubique est, hoc est, in omnibus quæ subjecta sunt suo orbi. Et cum intelligentia primi orbis subjectum sibi habeat omnem locum corporeum, intelligentia illa erit ubique. Dicunt tamen Magistri antiqui, quod aliquis Angelus ministrare potest Deo in motu primi orbis. Ergo ille Angelus eadem ratione erit ubique per essentiam, virtutem, et operationem.

2. Adhuc, Quod ex se non determinat aliquem locum, æqualiter se habet ad omnem locum : eadem ergo ratione qua est in uno loco, est in omni : sed constat, quod est in uno : ergo est in omni, et per eamdem rationem.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Illud quod est in omni loco, impossibile est moveri de loco ad locum : eo quod omnis motus localis transitus est de loco ad locum, et transire de loco ad locum non potest quod est ubique.

2. Adhuc, Habitum est in præcedentibus, quod Augustinus dicit, quod proprium est divinitatis esse ubique : et quod proprium est alicujus, illi soli convenit ; ergo soli divinitati convenit esse ubique : non ergo Angelo.

3. Adhuc, Illud solum est ubique, quod extensam præsentiam, essentiam, et potentiam, sive virtutem habet in omnia loca, et in omnibus quæ in locis sunt, ut in præhabitis probatum est. Nihil definitum per terminos essentiales intra quos totum esse et substantia continetur, extensam habet essentiam ad aliquid extra se. Ergo nihil definitum per terminos essentiales, est ubique. Angelus est quid definitum per terminos essentiales Ergo Angelus non potest esse ubique.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod meo judicio non est intelligibile, quod aliquid definitum sit ubique vel in pluribus locis : et hoc est propter oppositos intellectus, qui sunt essentialiter definiti, et existentes in pluribus locis vel ubique. Intellectus enim ejus quod est esse ubique, est intellectus ejus quod habet extensam præsentiam, essentiam, potentiam in omne quod est. Intellectus autem definiti est comprehensio totius esse, totius substantiæ, totius præsentiæ, totius potentiæ essentialis intra terminos definitionis ejus. Comprehensio enim secundum intellectum nihil aliud est nisi contractus intellectus super terminos rei. Et ideo dicit Augustinus in libro de *Videndo Deum ad Paulinam*, quod cognoscere Deum possumus, sive per intellectum videre, comprehendere vero minime [1] : eo quod nullos habet terminos definientes, intra quos esse suum totum et substantia contineantur, et ideo solus est incomprehensibilis et immensus tempore, loco, et intellectu. Et ideo dicit Aristoteles contra Platonem loquens, quod infinitum intellectu non contingit pertransire : et est in principio de *Anima* : quia infinitum non habet terminos intra quos esse suum et quidditas contineatur : quia si tales haberet terminos, non esset infinitum, sed finitum, et comprehenderetur comprehensione terminorum.

Et ex his patet, quod finitum essentiæ, præsentiæ, et potentiæ suæ essentialis nihil habet extra se : et ideo intellectui ejus repugnat ad esse ubique vel in pluribus locis. Omne enim cujus esse intra terminos ejus est constitutum, circumstatur et circumponitur aliis in quæ esse suum non extenditur. Dicit autem Damascenus, quod « locus est terminus cir-

[1] S. Augustinus, Epist. 112.

cumstans definitive vel circumscriptive[1]:» et sic per hoc quod aliquid est definitum in se, de necessitate efficitur locale in loco uno totum contentum et clausum.

1. Ad id quod objicitur primo in contrarium, dicendum quod frivola est objectio : nullus enim umquam Philosopus dixit, quod intelligentia essentialiter esset ubique et præsentialiter : sed probat Aristoteles in fine VIII *Physicorum* per passiones motus circularis finiti et infiniti motoris, quod motor sphæræ cœlestis nec finitus, nec infinitus est, sed indivisibilis et impartibilis, nullam habens magnitudinem penitus. Unde quærit Avicenna in sua *sufficientia* de cœlo et mundo, utrum motor orbis præsideat orbi loco stellæ vel in centro orbis, a quo quasi lineas quasdam luminis et virtutis emittat ad circumferentiam quibus volvat orbem, vel sit in aliqua parte circumferentiæ ? Et determinat, quod est in parte orbis quæ dicitur *dextra* : quæ licet figura in cœlo non distinguatur, tamen distinguitur virtute : dextrum enim, ut in secundo *Cœli et Mundi* dicit Aristoteles, dicitur unde motus : sinistrum autem per quod virtute deficiente in ipso fit regyratio ad dextrum, in quo virtus est motiva. Et quando dicunt intelligentiam esse ubique et semper, non intelligunt simpliciter ubique, sed ubique quantum ad subjecta sui orbis, in quibus omnibus apparet effectus sui luminis et suæ virtutis, etiam absque hoc quod essentialiter, præsentialiter, et potentialiter essentiali extensione extendatur in omnia : virtute enim extendi potest in multa, sicut ante habitum est, sed essentia non.

Ad aliud dicendum, quod Angelus ex se, hoc est, ex natura sua, non sibi determinat aliquem locum corporeum in quo vel sit, vel fiat, vel salvetur : sed ex congruentia virtutis assistricis et ministratricis determinat sibi locum, vel cœlum empyreum, vel alium ad quem mittitur ut in illo operetur : sed ex natura qua spiritus est et separatus a corpore, nullum locum corporeum sibi determinat : sed ex definita sua substantia, ut dictum est, localis efficitur : sed ex hoc sequitur, quod non sit ubique, nec in pluribus.

Illa quæ in contrarium sunt, procedunt. Ad object.

MEMBRUM III.

Secundum quam diversitatem conveniat corpori esse in loco et spiritui ?

Ex istis autem sic determinatis patet solutio ad hoc quod quæri posset, Secundum quam diversitatem conveniat corpori esse in loco et spiritui ?

Spiritus enim est in loco definitive, corpus autem circumscriptive, Deus autem quia nec finitus est terminis essentialibus, nec circumscriptus terminis quantitativis, ideo in nullo loco uno est, ita quod non sit extra ipsum : sed, sicut dicit Gregorius, « intra omnia est non inclusus, extra omnia non exclusus, ultra omnia non elatus, sub omnibus non depressus. »

MEMBRUM IV.

Utrum spiritus creatus possit esse sine loco ?

Ex dictis etiam patet, quod quarto quærendum fuit, Utrum spiritus creatus possit esse sine loco ?

Probatum est enim, quod ex hoc ipso quod definitæ substantiæ est, localis est :

[1] S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 16.

et quod plures spiritus vel plura corpora non possunt esse in uno loco, propter confusionem operationum.

Utrum autem plura corpora possint esse in eodem loco, ad philosophiam naturalem pertinet, et non ad theologum. In IV enim *Sufficientiæ* Avicennæ demonstrative probatum est, quod si plura corpora sunt in uno loco, plura corpora erunt unum corpus, quod est impossibile. Et causa quæ medium est hujus demonstrationis, est quæ ponitur ab Aristotele in IV *Physicorum*, hæc scilicet, quod una numero est distantia loci et locati. Quidam tamen contradicunt : sed dictum eorum in nullo curandum est : quia, sicut dicit Apostolus, II ad Timoth. III, 7, non intelligunt quæ dicunt, nec de quibus affirmant, *semper discentes, et numquam ad scientiam veritatis pervenientes.*

QUÆSTIO LXXIV.

De motu creaturæ spiritualis per tempus et locum.

Deinde quæritur, Qualiter Deus existens in omnibus, creaturam corporalem mutat per tempus et locum, creaturam vero spiritualem per tempus tantum ?

Hoc enim dicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XXXVII, cap. *Omne igitur corpus*, ex verbis Augustini *super Genesim ad litteram* [1].

Ubi duo oportet quæri, scilicet quid sit moveri spiritualem creaturam per tempus ?

Et, Utrum Angelus movetur per tempus tantum, vel per tempus et locum ?

MEMBRUM I.

Quid sit moveri spiritualem creaturam per tempus [2] *?*

Primo ergo quæritur, Quid sit moveri per tempus ?

1. Et dicit Magister, quod mutari per tempus est variari secundum qualitates interiores vel exteriores, quæ sunt in ipsa re quæ mutatur : ut quando suscipit vicissitudinem gaudii, doloris, scientiæ, oblivionis, vel variationem formæ, sive alicujus qualitatis exterioris.

2. Adhuc, Magister, ibidem : « Hæc « enim mutatio quæ fit secundum tem- « pus, variatio est qualitatum, quæ fit in « corporali vel spirituali creatura : et « ideo vocatur tempus [3]. »

[1] S. Augustinus, Lib. VIII super Genesim ad litteram, cap. 26.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVII, Art. 24. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[3] Cf. I Sententiarum, Dist. XXXVII, cap. K, in fine.

Hoc autem non videtur esse verum :

1. Tempus enim numerus motus est per prius et posterius, ut dicit Aristoteles in IV *Physicorum*. Ergo tempus non est nisi ejus quod secundum suam naturam subjicitur motui : secundum suam naturam non subjicitur motui nisi quantum, ut dicit Aristoteles : ergo per tempus non mutatur nisi quantum. Nulla spiritualis creatura est quanta : ergo nulla spiritualis creatura mutatur per tempus : falsum ergo est, quod Deus movet spiritualem creaturam per tempus.

2. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : » Tempus est quod in generatione et corruptione metitur [1]. » Angelica natura et spiritualis creatura, de se nec generabilis, nec corruptibilis est. Ergo per tempus non mutatur.

3. Adhuc, Tempus non est aliquorum nisi eorum quæ secundum causam ad motum primi mobilis referuntur. Angelica natura secundum vicissitudines gaudii, et doloris, scientiæ, et oblivionis ad motum primi mobilis ut ad causam non refertur. Ergo per tempus non mutatur.

4. Adhuc, Tempus non est nisi ubi est prius et posterius : prius et posterius non est, ut dicit Aristoteles in VI *Physicorum*, nisi ubi in spatio est ante et post : et in eo quod movetur, partim in eo quod est ante, et partim in eo quod est post : hoc autem angelicæ naturæ sive spirituali convenire non potest, eo quod simplex est et impartibilis : ergo spiritualis sive angelica natura, quæ sola pure spiritualis est inter creaturas, per tempus non mutatur.

ra. In contrarium hujus est quod dicit Augustinus in libro VIII *super Genesim ad litteram* : « Deus, inquit, omnipotens incommutabili æternitate, voluntate, veritate semper idem, movet per tempus spiritualem creaturam : movet et per tempus et locum creaturam corporalem, ut eo motu naturas quas condidit, administret [2]. »

Solutio. Solutio. Dicendum, quod creatura spiritualis movetur per tempus et mutatur, ut dicit Augustinus, et Boetius in III de *Consolatione philosophiæ* :

Immotus stabilisque manens das cuncta moveri.

Omnis enim motus, ut dicit Aristoteles, est ab immobili primo : et cum esse secundum nullo modo perficiatur nisi per motum ad primum, necesse est omne secundum esse mobile : et cum motus sit actus mobilis secundum quod mobile, erit actus mobilis imperfecti exeuntis de imperfectione potentiæ ad actum in tempore continuo, non subito. Et ideo dicit Avicenna in *Sufficientia*, quod motus est exitus de potentia ad actum in tempore continuo, non subito. Quia enim illud quod exit de potentia ad actum continuo exitu, partim est in potentia, et partim in actu, necesse est omne quod movetur, in tempore moveri. In tali enim transitu est prius et posterius, quæ motum faciunt divisibilem, et partes per quas dividitur, continuas esse ad nunc ad quod continuatur prius et terminatur, et quo incipit posterius et continuatio ipsius, et sic nunc medium est in ratione finis et principii et in ratione continuantis. Et dicit Boetius in libro V de *Consolatione philosophiæ* [3], quod quidquid tali motu accipitur, quod hoc in uno indivisibili nunc non possidetur : et sic æternum et immobile esse non potest. Et hæc est vera causa ejus quod dicit Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*, quod « omne creabile vertibile est, vel secundum substantiam, vel secun-

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 12.

[2] S. Augustinus, Lib. VIII super Genesim ad litteram, cap. 26.

[3] Boetius, Lib. V de Consolatione philosophiæ, prosa 6.

dum electionem, vel secundum utrumque[1]. »

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod verum est quod dicit Magister. Motus enim talis, ut dicit Commentator super tertium *Physicorum*, est forma post formam, vel ubi post ubi. Forma autem post formam non est nisi vicissitudo formæ, et ubi post ubi non est nisi vicissitudo ubi : et sic vissitudinem in talibus sustinere, est mutari per tempus.

Ad 2. Ad secundum dicendum, quod dictum Magistri fundatur super hoc, quod tempus, ut dicunt Priscianus et Gilbertus, est mora. In mora autem id quod est ante, refertur ad post : et tenetur quasi unum cum altero vel ad minus unum ex altero : et ab hoc accipit nomen temporis. Omne enim quod talis moræ est, in uno indivisibili stante esse suum non possidet, sed potius in uno indivisibili secundum esse vicissitudinaliter accipit illud.

Ad object. 1. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod secundum Boetium in libro V de *Consolatione Philosophiæ*, « nihil creatum esse suum habet simul. » Et dat exemplum in libro de *Trinitate*, quod « esse quo futurum erit in crastinum, vel post annum, non habet jam in præsenti : » et sic omne quod est creatum, divisibile est secundum esse, et habet protensionem virtualem in esse, et sic est quantum. Dicit enim Augustinus in libro de *Quantitate animæ*, quod « duplex est quantitas, scilicet molis et virtutis. » Et hoc sufficit ad hoc quod aliquid sit mobile, et continuo tempore moveatur.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod Dionysius valde large accipit *tempus*, scilicet secundum quod refertur ad subjectum ejus primum, ut passio primi motus et mensura : et secundum quod per ipsum refertur ad alia quæ causantur a primo motu, et sic tempus non est mensura nisi quorumdam corporalium, generabilium, et corruptibilium. Si autem tempus accipiatur pro protensione animæ a primo in posterius et usque in ultimum, illud est vere tempus : quia dicit Augustinus in libro XI *Confessionum*, quod « longum præteritum non est nisi longa memoria in præteritum, et longum futurum non est nisi longa providentia in futurum [2]. » Et in hoc concordat Aristoteles in IV *Physicorum* et Averroes ibidem in commento, quod tempus secundum suum esse principale est in anima. Et sic sumendo tempus proprie, hoc est, secundum proprium esse ipsius, tempus erit tam spiritualium quam corporalium, et tam corruptibilium quam incorruptibilium, quæ vices sustinent : erit enim protensio animæ vel intellectus secundum moram extendentis se a prima vicissitudine ad ultimam.

Ad aliud dicendum, quod tempus usualiter acceptum et communiter, est eorum quæ referuntur causaliter ad primum motum. Tempus autem acceptum secundum proprium esse et primum quod habet in anima, est etiam aliorum, ut dictum est : hoc enim tempus non habet continuationem a motu vel mobili, sed a protensione animæ, sicut dictum est. Ad...

Ad aliud dicendum, quod prius et posterius dupliciter sunt, scilicet secundum divisionem quantitas molis, et de talibus loquitur Aristoteles. Et secundum divisionem quantitatis virtualis in esse, quod non totum simul in uno possidetur : et talis divisio competit angelicæ naturæ et spirituali. Ad...

Id quod in contrarium objicitur, simpliciter concedendum est.

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 7,

[2] S. Augustinus, Lib. XI Confessionum, cap. 28.

MEMBRUM II.

Utrum Angelus moveatur per tempus tantum, vel per tempus et locum?

Secundo quæritur, Utrum Angelus moveatur per tempus tantum, vel per tempus et locum?

Et circa hoc quæruntur tria, scilicet an Angelus de loco ad locum moveatur? hoc enim quidam negabant.

Et secundo, Qualiter movetur per medium quod est inter terminum a quo et terminum ad quem?

Et tertio, utrum motus ejus sit in tempore vel in instanti?

Et hæc quæruntur de motu Angeli secundum se.

Post hoc autem quærendum est de motu Angeli quem habet assumpto corpore : quo etiam Deus movet eum ut visibilis appareat hominibus.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Utrum Angelus de loco ad locum moveatur[1] *?*

Primo ergo quæritur, Utrum Angelus de loco ad locum moveatur?

Et de hoc sic dicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XXXVII, cap. *De mutatione vero loci*, quod « sunt qui dicunt nullum spiritum aliquo « modo posse mutari loco, ab omni spi- « ritu locum universaliter removere vo- « lentes. »

Et horum rationes vel sunt vel esse possunt istæ :

1. Omnis motus est propter indigentiam suiipsius, vel alterius : suiipsius, sicut quando id quod movetur, est imperfectum, et motus ejus est actus imperfectus et imperfecti : alterius, ut quando id quod movetur, perfectum est in seipso perfectione ultima, sed tamen propter alterum movetur ut per ipsum perficiatur : sicut Aristoteles in II de *Generatione et Corruptione* dicit, quod causa continuæ et inquietæ generationis et corruptionis est allatio solis in circulo obliquo, sive declivi, sive zodiaco : cum tamen sol sit in se corpus perfectum. Angelus autem perfectione ultima perfectus est. Ergo videtur, quod propter nullam indigentiam possit moveri, quæ in ipso sit.

2. Si dicatur, quod movetur propter indigentiam salutis hominum, quæ reparatur per motum Angeli, sicut dicitur, ad Hebr. I, 14 : *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis.* Videtur hoc non esse verum : quod enim secundum se locale est non determinatum ad locum unum, sicut planta, sed æqualiter se habens ad loca diversa, illi quod sic mobile est, a natura datur motus processivus in loca diversa : et nisi daretur ei talis motus, imperfectum remaneret : et hoc est inconveniens : quia natura non deficit in necessariis, ut dicit Aristoteles in III de *Anima*. Ergo a simili quod definitive se habet ad loca multa, propter seipsum et propter indigentiam propriam motum habebit processivum in diversa loca. Inde a destructione consequentis, si Angelus nullius rei habet indigentiam, propter quam ad diversa loca moveatur, videtur quod

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist XXXVII, Art. 22. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

Angelus secundum locum non movetur.

3. Si dicatur, quod Angelus movetur propter indigentiam propriam, non in qua sit, sed in qua fuit : movetur enim ut mereatur præmium quod jam accepit in præterito. Sicut est in militiis. Milites enim in posteriori militia sæpe merentur donativa quæ ante acceperunt a principe. CONTRA : Nihil inordinatum est in operibus Dei : ordo autem rationis exigit, quod meritum sit ante præmium : ergo hoc est in operibus divinis.

4. Adhuc, Videtur falsa suppositio. Si enim sufficiens demeritum fuit ad hoc quod damnarentur mali Angeli, quod aversi fuerunt a Deo : tunc etiam sufficiens meritum fuit ad hoc quod in beatitudine confirmarentur boni Angeli, quod per charitatem conversi fuerunt ad Deum : et sic meritum præcessit præmium : falsa ergo est suppositio quæ dicit, posteriori eos mereri præcedens præmium : et sic videtur, quod non moventur.

Sed contra. IN CONTRARIUM hujus est,

1. Quod dicit Magister in libro I *Sententiarum*, distinct. XXXVII, cap. *Sed ut prædiximus*, et cap. *Sunt ergo spiritus creati :* et inducit Bedam super Lucam sic dicentem : « Cum ad nos Angeli veniunt, sic exterius implent ministerium, ut tamen ante Deum interius per contemplationem assistant[1]. » Ergo ad nos veniunt : sed ad nos sine motu locali non possunt venire : ergo localiter moventur.

2. Adhuc, Ibidem inducit Ambrosium in libro de *Trinitate*[2] sic dicentem : « Dixit Isaias, quia missus est ad me unus de Seraphin[3]. Et spiritus quidem sanctus dicitur missus, sed Seraphin ad unum, Spiritus vero ad omnes. Seraphin mittitur in ministerio, Spiritus operatur ministerium. Seraphin de loco ad locum transit, non enim complet omnia, sed ipse repletur a Spiritu. » Hic expresse dicitûr, quod Angelus de loco ad locum transit.

3. Adhuc, Positio illa falsa esse videtur, quod omnis motus sit propter indigentiam : glorificata enim corpora nullus rei habent indigentiam, et pro summa perfectione dotem accipiunt agilitatis, quæ est potentia disposita et perfecta ad motum. Potentia autem quæ est ad aliquid, in fine perfectionis non est, nisi quando est actu in illo ad quod est. Agilitas ergo in motu existens, perfectio est glorificati corporis : in motu non est propter indigentiam, sed potius in demonstrationem ultimæ perfectionis : et sic est suppositio falsa quæ dicit omnem motum esse propter indigentiam : et sic instantia non valuit, quæ intulit Angelum non posse moveri localiter, eo quod nullius rei haberet indigentiam.

4. Adhuc, Angeli in ordinibus distinguuntur secundum officia sive ministeria, ut dicunt Gregorius et Beda. Cum ergo, ut dicit Priscianus in majori volumine, cap. de *conjunctione*, ordo sit pars potestatis, Angelum distingui in ordine videtur esse de perfectione potestatis suæ : sed ordo est ad motum localem : quia sine motu locali ministerium ordinis non potest implere, ut patet, Isa. XVIII, 2, ubi dicitur : *Ite, Angeli veloces, ad gentem convulsam et dilaceratam.* Zachar. I, 11 : *Perambulavimus terram*, dixerunt Angeli ad Dominum. Daniel. IX, 21 : *Ecce vir Gabriel... cito volans tetigit me*, etc. Et, Lucæ, I, 26 : *Missus est Angelus Gabriel a Deo in civitatem Nazareth.* Et si tunc moventur, motus est in demonstratione perfectæ potestatis ex ordine. Videtur ergo, quod Angelus de loco ad locum movetur, non ex indigentia, sed ex debito perfectæ potestatis et ordinis.

[1] VENERABILIS BEDA, Ad cap. I. Lucæ.

[2] S. AMBROSIUS, Lib. I de Spiritu sancto, cap. 10.

[3] Isa. VI, 6 : *Et volavit ad me unus de Seraphim*, etc.

tio. SOLUTIO. Omnino concedendum est secundum sacram Scripturam, quod Angelus secundum seipsum, hoc est, absque corporis assumptione, movetur et transit de loco ad locum, sicut in secunda parte hujus disputationis probatum est.

1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod *indigentia* multipliciter dicitur, simpliciter scilicet, et respectu alterius quod simpliciter perfectissimum et in fine perfectionis est. Indigentia simpliciter est defectus alicujus pertinentis ad esse, vel ad bene esse, vel ad operationem secundum esse et bene esse : sicut artificem dicimus imperfectum, si manum non habeat, si scientia ædificandi careat, si dolabram vel securim non habeat. Manus enim pertinet ad esse, scientia ad artem quæ principium est operis : quia dicit Aristoteles in VI *Ethicorum*, quod « ars est factivum principium in ratione. » Securis autem vel dolabra est instrumentum sine quo operari non potest. Et omnis motus talium ad aliquod istorum trium est actus imperfecti et propter indigentiam tollendam : quia dicit Aristoteles in III *Physicorum*, quod « perfectum est cui nihil deest. » Respective autem indigentia est dependentia omnis creaturæ ad creatorem, sine quo nec esse, nec conservationem in esse, nec virtutem, nec operationem habet. Et sic omnis motus creaturæ qui est secundum dependentiam et ordinem ad Deum, propter indigentiam est : et solum illud immobile est, quod ad nihil dependet secundum indigentiam, et nullius eget. Primo ergo modo Angeli motus non est propter indigentiam, sed secundo modo. Dionysius enim dicit in libro de *Divinis nominibus*, quod « omnia desiderant summum bonum, et propter illud agunt quidquid agunt [1]. »

2. AD ALIUD dicendum, quod non est simile de animalibus quæ moventur motu processivo, et de Angelo qui movetur ad loca diversa. Animalia enim ex indigentia propria dependent ad loca diversa : quia scilicet cibus eorum vel appetibilia in locis sunt diversis : et ideo motus ad loca diversa, qui *processivus* vocatur, est de perfectione ipsorum. Sed Angelus ex se non dependet ad aliquem locum, sed ex congruentia operis virtutis contemplativæ, vel virtutis ministratricis, ut in antehabitis dictum est : et ideo motus localis non est de perfectione ipsius, sed potius alterius circa quod operatur.

AD ALIUD dicendum, quod in veritate illi qui dixerunt, quod Angelus meretur præmium prius acceptum, non satis hoc dixerunt perspecta ratione : sed verum est, quod motu et operatione licet non mereatur præmium substantiale, tamen talibus operationibus et motibus potest mereri præmium accidentale, quod est gaudium cordis de multis bonis operibus, et de profectu hominis ex ministerio suo, quod se ita habet ad præmium substantiale, sicut aureola ad aurum : et propter hoc ministrat et movetur. Ad 3.

AD ALIUD dicendum, quod per illud satis probatur, quod falsa est suppositio : sed ex hoc non sequitur, quod non possit moveri Angelus. Ad hæc enim potest moveri propter præmium accidentale, quod continue acquiritur et accrescit in ipso usque ad diem judicii. Ad 4.

DUO quæ in contrarium adducuntur, simpliciter concedenda sunt : hæc enim directe continentur in sacræ Scripturæ canone, cujus, sicut dicit Augustinus in libro II *super Genesim ad litteram*, major est auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas [2]. Ad object. 1 et 2.

AD ALIUD dicendum, quod cum dicitur, Omnis motus est propter indigentiam, duplex est locutio actuali duplicitate æquivocationis. Est enim indigentia ad esse perfectionis secundum esse et bene esse. Et est indigentia ad id quod acqui- Ad object. 3.

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. II super Genesim ad litteram, cap 5.

ritur motu locali vel alteratione, quod pertinet ad ministerium. Propter indigentiam quidem ad esse vel ad bene esse secundum beatitudinem non movetur Angelus, sed propter indigentiam ejus quod acquiritur motu locali vel alterationis, quod pertinet ad operationem et ministerium, movetur Angelus et secundum locum et secundum alterationem : secundum locum enim acquirit ubi post ubi, quod magis competit ministerio et operationi quam aliud : in motu autem alterationis illuminationem post illuminationem regentem in operatione et ministerio. Dicit Averroes super tertium *Physicorum*, quod « motus localis est ubi post ubi, et motus alterationis forma post formam. » Et Avicenna dicit in *Sufficientia*, quod « motus localis est ubi fluens,et motus alterationis est quale sive forma fluens. »

Ad object. 1. Id quod ultimo objicitur, simpliciter est concedendum : quia per illa probatur, quod motus Angeli secundum locum ad potestatem ordinis et ad perfectionem ministerii pertinet, et non ad indigentiam Angeli pertinet quæ sit secundum esse vel secundum bene esse. Et hoc secundum canonicas Scripturas verum est.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Utrum Angelus moveatur per medium vel non[1] *?*

Secundo quæritur, Qualiter per medium movetur quod est inter terminum a quo, et inter terminum ad quem, utrum scilicet transit per medium vel non?

Et videtur, quod transit per medium.

1. Habitum enim est ex verbis Ambrosii paulo ante inductis, quod transit de loco ad locum Seraphim et quilibet alius qui mittitur. Sed cum dico, *transit*, significatur motus sive moveri : cum dico, *de loco ad locum*, significantur termini a quo et a dquem.Sed in tali transitu in termino a quo sive de quo, Angelus non fuit in motu, sed in quiete, sed continue ab illo sive post illum movebatur, et in motu fuit accipiendo medium spatium. Similiter cum dico, *ad locum*, significo terminum ad quem, hoc est, ad quem id quod transit sive fertur, terminat motum, et in quo est in motum esse. Cum igitur tria sint in spatio quod transit Angelus, et in termino a quo non sit in motu, sed continuo post moveatur, et in termino ad quem non sit in motu, sed in motum esse, relinquitur de necessitate, quod in medio sit in motu : vel oporteret dicere, quod non moveretur : quod est contra Sanctos et contra canonem Bibliæ. In omni motu enim sic est, quod in termino a quo quiescit mobile, et in termino ad quem est in motum esse, et in medio est in motu.

2. Adhuc, Avicenna vult in sua *Sufficientia*, quod motus localis est ubi fluens in eo quod fertur sive movetur : sed ubi non fluit ex fluxu magnitudinis super quam est motus, quia illa immobilis est : sed fluit ex fluxu ejus quod movetur sive fertur per spatium magnitudinis : ubi enim est circumscriptio corporis a loci circumscriptione procedens, ut in *Sex principiis* dicitur. Oportet enim, quod illud quod fertur sive movetur, renovatione situs in loco diversimode comparetur ad locum : et ad hoc de necessitate sequitur, quod continue sit in diverso ubi. Sed comparatum ad terminum a quo, non renovat situm : quia in illo quiescit, quamvis continue

[1] Cf. Opp. B. Alberti Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVII, Art. 23. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

ab illo moveatur. Similiter comparatum ad terminum ad quem, non renovat situm : quia in illo est in motum esse, sive ad quod motus terminatur. Ergo relinquitur, quod si movetur localiter, quod medium transit renovatione situs et fluxu continuo de ubi in ubi : et sic in motu est in medio.

3. Adhuc, Constat, quod Angelus transit de extremo ad extremum. Isaiæ, VI, 6, de solio volavit ad altare aureum. Sed non potest intelligi, quod veniat de extremo in extremum, nisi uno trium modorum, scilicet quod existens in uno extremo subito generet se in alio, vel sibi simile, vel quod sit simul in utroque extremo, vel quod transeat medium quod est inter extremum et extremum. Primus modus impossibilis est propter duo, scilicet quod Angelus non generat se, nec sibi simile : quia si generaret se et sibi simile, generaret se ubi ipse est, et non in loco distante ab ipso. Similiter secundus modus est impossibilis : quia jam in antehabitis probatum est, quod Angelus simul et semel non potest esse in diversis locis simul, si simul esset in utroque termino spatii. Relinquitur ergo, quod solus ultimus modus sit possibilis, scilicet quod de extremo veniat ad extremum transeundo per medium.

Contra. IN CONTRARIUM hujus fortissime opponitur.

1. Medium enim secundum medii rationem ad utrumque comparatur extremorum, et participat utrumque extremorum, et maxime secundum motum qui est fluens ubi de uno extremorum in aliud. Omne ergo quod accipit medium per motum, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem, qui est fluens ubi de uno extremorum in alterum. Omne ergo quod accipit medium per motum, partim est in termino a quo, et partim est in termino ad quem, secundum doctrinam Aristotelis in sexto *Physicorum*. Omne quod sic accipit medium, compositum est quantitativa compositione. Si ergo sic Angelus accipit medium, Angelus habebit quantitatem, quod omnino falsum est.

2. Adhuc, Omne quod transit in ratione medii, ita quod est partim in termino a quo, et partim in termino ad quem, sic transit quod commetitur se partibus medii spatii : non est autem commensuratio nisi eorum quæ univoce participant quantitatem : ergo Angelus et spatium per quod transit, univocam participant quantitatem. Et ex hoc sequitur, quod Angelus corporea quantitate quantus sit, quod penitus falsum est. Angelus enim, ut dicit Damascenus, substantia simplex est et incorporea et indivisibilis.

3. Adhuc, Si indivisibilis est secundum quantitatem, videtur quod immobilis sit secundum locum. Et ad hoc objicit Aristoteles in fine VI *Physicorum* sic : Omne quod movetur per spatium loci, prius in spatio accipit minus se, vel æquale sibi, quam majus se. Indivisibile movetur : ponatur enim, quod Angelus sit indivisibilis et moveatur. Ergo in spatio prius accipit minus se, vel æquale sibi, quam majus se. Sed non potest accipere minus se : quia indivisibili nihil minus est. Ergo transeundo accipit aliquid æquale sibi : sed æquale sibi est indivisibile : ergo transit spatium continue indivisibilia accipiendo : sed in quantocumque parvo spatio indivisibilia sunt infinita, et infinita non contingit pertransire : accipiendo ergo quantumcumque parvum sit spatium, numquam potest Angelus pertransire. Dicit enim Aristoteles in III *Physicorum*, quod infinitum est, cujus partes accipienti semper est aliquid extra accipere.

4. Si forte dicatur, ut quidam antiquorum dixerunt, quod venit de extremo in extremum, non per medium : quia propter nimiam agilitatem ejus, qua in voluntate sua habet motum, suum medium efficitur sibi non medium. Et dant exemplum, sicut si vacuum esset totum concavum cœli : tunc enim quia nullius distantia dividitur centrum a cir-

cumferentia, centrum immediatum est circumferentiæ, quamvis distantia mathematice accepta distet ab ea : et si aliquid a centro moveretur ad circumferentiam sine medio, statim esset in circumferentia : eo quod mobile physicum in motu physico medium sive spatium physicum non haberet per quod distaret extremum ab extremo. Et sic est in motu Angeli, cui medium non est medium, sed statim est de extremo in extremum sine medio. Contra hoc est, quod hoc nulli rationi concordat, nec alicui philosophiæ, nec dictis Sanctorum : quia si etiam ponatur vacuum per impossibile, et remaneat distantia spatii quod est in vacuo, sicut antiqui posuerunt esse vacuum, locum scilicet in quo nihil est, qui tamen quantus est propter distantiam quæ in ipso est, adhuc non erit extremum immediatum extremo : intercidit enim distantia medii : et sic adhuc non est intelligibile, qualiter aliquid de extremo veniat ad extremum nisi accipiendo partes medii. Distantia enim illa divisibilis est, et partes habet, sicut quantitas mathematica divisibilis est. Patet ergo, quod hæc responsio nulla est.

Ad hæc quidam dixerunt, quod Angelus non transit per medium, sed transit medium ab extremo in extremum veniendo. Sed ista solutio mirabilis est : spatium enim saltantis de extremo in extremum, arcus est, cujus chorda est rectum spatium inter extremum et extremum : saltans enim venit per medium longius, quam directe motus. Et sic quæritur de illo medio sicut prius : et ideo solutio nulla est, nisi quod majorem difficultatem facit quæstionis.

Et ideo alii sunt qui dicunt, quod mobile localiter tripliciter se habet ad spatium per quod transit. Quoddam enim sic transit, quod commetitur se partibus spatii, et dividit medium per quod est motus, sicut mobile physicum, sicut est lapis vel homo, qui non transeunt de loco ad locum per medium nisi secundum partes, accipiendo spatium continue per totum medium, existendo partim in termino a quo, et partim in termino ad quem : et dividunt aerem per quem transeunt, partem a parte separando : quia aliter in toto medio duo corpora essent in eodem loco. Secundum autem est quod se habet ad medium, ita quod transeundo commetitur se spatio, sed non dividit medium per quod transit : et tale quidem dicunt esse lucem et radium, quæ cum corpore per quod transeunt, sunt in eodem loco et non dividunt ipsum. Et ita dicunt, quod tertium est, quod ita transit spatium, quod nec commetitur se spatio, nec dividit medium, sicut spiritus. Et hanc divisionem probant : dicunt enim, quod mobile comparatur ad medium, ita quod commetitur et dividit : et aliquid transit quod commetitur et non dividit, quod prius est in una parte spatii quam in alia, sicut de radio et luce dicitur. Et inferunt, quod debet esse oppositum primi si sufficiens debet esse divisio, scilicet quod sit aliquid quod nec commetitur, nec dividit, sed tantum transit.

Sed solutio mirabilis est : quia secundum rationem ipsorum deberet addi quartum membrum oppositum secundo, scilicet quod aliquid esset transiens, se non commetiens spatio, sed dividens. Regula enim in logica est, quod quotiescumque unum comparatur duobus, quadrimembris sit divisio : potest enim utrumque inesse per affirmationem, et utrumque abesse per negationem, vel alterum inesse per affirmationem, et alterum abesse per negationem : et hoc dupliciter, scilicet quod secundum affirmetur et tertium negetur, vel e converso, quod tertium affirmetur et secundum negetur, ut scilicet sit transiens se commetiens non dividens, et sit transiens dividens non se commetiens, et sit transiens dividens se commetiens, et sit transiens nec dividens nec commetiens.

Si forte dicatur, quod illud membrum, dividens non se commetiens, esse non

potest : quia quidquid dividit commetitur se. Contra est : quia etiam illud esse non potest secundum naturam, quod aliquid sit transiens se commetiens et non dividens. Quidquid enim se commetitur spatio corporali, corpus est : et sicut per quantitatem corporalem commetitur se partibus, ita propter corpoporeitatem obstat omni ei per quod transit et dividit ipsum transeundo. Aliter enim essent duo corpora in eodem loco, quod est inconveniens. Propter quod in ultimo capite libri VI *Physicorum* probat Aristoteles, quod motus localis ejus quod fertur, cujus motus continue permanet etiam post separationem primi moventis ab ipso, non potest esse in corpore determinatæ figuræ et incorruptibilis et indivisibilis substantiæ : sed de necessitate est in corpore, cujus una pars quæ cum eo quod fertur, suscipit impetum moventis primi, inundat super alterum, ita quod prima ferat impetum secundæ, et secunda tertiæ, et sic deinceps : et sic per totum motum impetus moventis primi continue advehatur ei quod movetur : et sic nihil medium sit inter movens et id quod movetur. Propter quod dicit talem motum non esse unum, sed simpliciter est multos motus sibi succedentes, quamvis unus videatur secundum sensum.

5. Adhuc, Falsa positio est, vel fictio non positio, quod lux et radius sint corpora. Dicit enim Aristoteles in XII *primæ philosophiæ*, quod fictum est quod coactum est ad positionem. Positio enim extranea est opinio alicujus notorum secundum philosophiam, ut dicit Aristoteles in primo *Topicorum*. Unde quod non innotescit secundum philosophicam rationem, et tamen ponitur, fictum est et non positum. Secundum philosophicam autem rationem non innotuit, quod lux et radius sint corpora, sed potius oppositum, scilicet quod lux sit forma, sive qualitas, sive proprietas luminosi corporis, quæ de se emittit lumen per modum pyramidis in omne quod ei opponitur, et radius sit immutatio recta perpendiculariter egrediens ab ipso in id quod opponitur ei : et ideo illa solutio nihil probat.

6. Et ideo alii sunt qui dicunt, quod non omnis mutatio est per medium, licet omnis motus per medium sit. Mutatio enim generationis et corruptionis sunt inter opposita per affirmationem et negationem, inter quæ non est medium, nec esse potest : sed nunc idem in quo aliquid est incorruptum esse secundum quod est finis præteriti, in eodem est ingeneratum esse secundum quod est et initium futuri. Et ad modum illum dicunt moveri Angelum, et extrema motus dicunt esse nunc non esse hic, vel fuisse hic in præterito, et nunc primo hic esse : et inter nunc esse hic et nunc non fuisse hic nihil est medium, ut dicunt : et ita Angelum de extremo in extremum moveri sine medio. Sed hoc mirabile est : quia expresse medium in motu Angeli est secundum verba Ambrosii : quia motus Angeli non est inter nunc non fuisse hic et nunc esse hic, sed potius inter nunc esse hic et nunc fuisse ante hoc alibi. Et sicut in magnitudine inter hic et alibi, de necessitate cadit medium spatium : ita inter nunc esse hic et ante hoc fuisse alibi, de necessitate cadit tempus : et sic illa objectio nulla est.

7. Propter hoc iterum fuerunt aliqui, qui dixerunt, quod Angelus est substantia simplex et intellectualis, et non movetur nisi secundum intellecta : sicut intellectus noster intelligit ea quæ ultra mare sunt, et statim sine medio intelligit ea quæ sunt hic. Isti dicunt, quod sicut dicitur in scientia quæ *fascinativa* a Philosophis vocatur, quæ ponit quod videmus extra mittendo, virtus animæ in radio egreditur de oculo, et operatur in eo in quo incidit radius, vel ad impedimentum vel ad profectum operationum suarum : ita est in intellectu Angeli et intellectu intelligentiæ, quod virtus Angeli cum lumine intellectuali egreditur in id

quod intelligit, et operatur in ipso id quod intendit. Et ideo dicunt dicere Damascenum in libro II de *Fide orthodoxa*, quod ibi est, ubi intelligibiliter operatur [1]. Sed hæc solutio, sive verum dicat, sive falsum, nihil est ad propositum : non enim hic quærimus de motu Angeli secundum intelligibilia, sed quærimus de motu locali quo totus Angelus secundum substantiam de uno loco transfertur ad alium.

Solutio. Solutio. Sine præjudicio alterius sententiæ videtur mihi esse dicendum secundum dicta Sanctorum, quod Angelus de loco ad locum transit per medium : quia aliud non potest intelligi : sed in transitu in nullo obstat ei medium. Dupliciter autem ei medium obstat quod movetur per ipsum, scilicet medii spissitudine et soliditate, secundum quod magis difficile est transire spissum quam rarum, et secundum quod solidum, ut ferrum vel lapis, penetrari non potest. Et hoc obstat transeunti tangendo et repellendo. Secundo modo obstat distantia longitudinis, propter quam scilicet transiens mediam partem non potest accipere cum prima, nec extremam cum media, nec in media posteriorem cum præcedenti : ex quo successivus et prolixus et longus fit transitus in tempore numero prioris et posterioris. Et sic obstat medium omni transeunti localiter quod circumscriptive locale est. Neutro autem modo medium obstat Angelo. Non primo modo : quia non contingit : contactus enim non est incorporei ad corporeum. Nec secundo modo : quia motum suum habet in voluntate et in potentia agilitatis ad motum, et moventis virtute vincit distantiam medii : sicut enim dicit Aristoteles ante finem octavi *Physicorum*, si potentia movens magnitudinem vel multitudinem extendatur in infinitum aliquo quod movetur per medium, movebit ipsum de extremo in extremum in nunc indivisibili : quod non accideret ei quod movetur, nisi comparetur ad medium ut ad unum indivisibile. Ex quo patet, quod id quod movetur per medium, non semper comparatur ad medium sicut ad indivisibile : sed si potentia movendi super omnem proportionem vincit medium, ita scilicet quod efficacius sit in movendo et fortius quam medium per distantiam resistendo, sive protrahendo medium ad tale : quod sic movetur, non comparatur ut divisim accipiendum per transitum, sed ut unum indivisibile simul acceptum : et tunc ejus quod movetur sic motus in momento est, vel ad nutum voluntatis : et ita cito est per plenum sicut per vacuum, et ita cito ad remotum sicut ad propinquum : habet enim motum in voluntate, et non in necessitate naturæ.

Et his habitis, facillimum est respondere objectis omnibus.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio de necessitate procedit, et Angelus est in termino a quo non movetur, sed moveri incepit ab ipso : et in termino ad quem non movetur, sed est in motum esse : unde in medio movetur. Sed quia potentia motiva in ipso vincit medium, ideo æquali facilitate transit spissum et solidum, ut lapidem vel ferrum, sicut rarum vel vacuum : et æquali facilitate transit per multum distans et propinquum, et æquali velocitate. Oportet tamen propter motum, quod tres termini salventur, a quo scilicet, per quem, et ad quem. Et quia non potest esse in pluribus locis, ut in antehabitis probatum est, non potest Angelus simul esse in termino a quo, per quem, et ad quem. Et hoc est, ut dicit Damascenus, quod cum est in cœlo, non est in terra.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod Angelus non proprie est in ubi : quia non localiter est in loco, sed definitive, hoc est, ita hic ut non alibi. Unde motus Angeli

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 16.

non est ubi fluens. Et dictum Avicennæ intelligitur de his quæ sic moventur, quod sunt in loco localiter sive circumscriptive. Sed verum est, quod in toto transitu Angelus diversimode comparatur ad locum definitive : et talis comparatio ad locum continue renovatur in ipso quando transit per medium. Et si esset aliquid ubi simplex, sicut est quando simplex, illud renovaretur in ipso. Sed non est hoc verum : quia non potest esse simplex quod a composito in compositum procedit : ubi enim est circumscriptio corporis a loci circumscriptione procedens, ut dicitur in *Sex principiis*. Unde quia locus compositus est quantitativa compositione, necesse est ubi compositum esse.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod Angelus non venit de extremo ad extremum, nisi transeundo per medium, et quod duo alii modi impossibiles sunt : sed transit medium vincendo ipsum, sicut dictum est.

Ad object. 1. Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum quod illa objectio procedit ac si nos dicamus, quod Angelus circumscriptive et localiter comparetur ad locum : et hoc non dicimus : et ideo non procedit objectio.

Ad object. 2. Per hoc etiam patet solutio ad sequens : quia non commetitur se spatio, nisi quod est in loco localiter.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod per rationem Aristotelis optime probatur, quod indivisibile quod est de natura continui habens positionem in continuo, nullum motum habere potest : et similiter indivisibile quod est de natura discreti, sicut unitas : sed tali indivisibilitate non dicitur indivisibilis Angelus, sed potius simplicitate naturæ incorporeæ superioris, quæ mobilitate et virtute vincit omne quantum, et ad naturam quantitatis ordinatum, sive sit discreta, sive continua : et ideo ex hoc non probatur, quin possit habere motum illi superiori naturæ convenientem.

Ad object. 4. Ad aliud dicendum, quod illa responsio nulla est, sicut bene improbata est. Sed quod non accipit medium per partes medii, causa est quæ ante dicta est.

Ad object. 5. Ad aliud dicendum, quod si etiam verum esset quod supponitur de luce et radio, adhuc tamen per hoc quod dicunt, non solvitur quæstio : sed solvitur quædam convenientia quare ita debeat esse. Unde meo judicio solutio illa non valet : quia nec vera supponit, nec nodum difficultatis dissolvit. Non enim sufficit, ut dicit Aristoteles, falsum interimere nisi etiam falsitatis ostendatur causa : unde illa solutio nulla est, sicut in objiciendo probatum est.

Ad object. 6. Ad id quod dicitur, quod motus Angeli sit ut mutatio, non sicut motus, dicendum quod fictio est : quia procul dubio secundum dicta Sanctorum, motus Angeli habet medium in quo est in moveri : quia non potest intelligi, quod de extremo in extremum veniat loci nisi per medium. Propterea generatio et corruptio, ut dicit Averroes in commento super tertium *Physicorum*, sunt sine medio, et non in tempore, sed in nunc : quia sunt fines motus, et non motus. Omnis autem finis motus ad quem motus terminatur et est in motum esse, indivisibilis est, et adjacet ei indivisibile nunc. Et sicut generatio et corruptio sunt fines motus, qui est alteratio activorum et passivorum ad invicem, ita illuminatio corporis luminosi finis est motus localis ipsius luminosi corporis : et ideo est in nunc, non in tempore. Statim enim ut corpus luminosum in circulo elevationis elevatur ad aliquem gradum, eodem momento intensionem luminis projicit ad oppositum. Et similiter est in speculo : statim enim absque mora temporis ut corpus id quod apparet in speculo, motum est ad oppositum in speculo, a quo radius incidens in speculum a corpore illuminato reflecti potest sub angulo pari cum incidente ad corpus illuminatum, reflectitur forma a speculo in illuminatum

objectum sine mora temporis : omnis enim reflexio parem angulum facit illi angulo qui est inter radium incidentem et superficiem speculi cui incidit.

Ad object. 7. Ad ultimum dicendum, quod sicut probatum est, solutio nihil facit ad propositum : quia etsi verum sit, quod lumine intelligentiæ et intellectus angelici multa fiant in his in quæ extenditur lumen illud, sicut arte extensa in artificiata multa fiunt. Dicunt enim Philosophi, quod lumen intelligentiæ practicum est et operativum, et operatur in animam sicut anima operatur in naturam : tamen tali lumine non perficitur motus localis in quo totus Angelus de uno loco transfertur secundum substantiam in alium : talem enim motum expresse dicit Scriptura fieri in Angelo etiam absque corpore assumpto.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

Utrum motus Angeli sit in tempore, vel in instanti[1] *?*

Tertio quæritur, Utrum motus Angeli sit in tempore, vel in instanti?

Videtur autem, quod in tempore.

1. Omnis enim motus habet prius et posterius ut partes essentiales sibi. Omne prius et posterius est in tempore. Ergo motus Angeli est in tempore.

2. Adhuc, Omnis motus est de numero successivorum. Omne quod est de numero successivorum, habet esse in partibus, quarum una est post aliam : et quod tale habet esse, est in tempore. Motus Angeli tale habet esse. Ergo est in tempore.

3. Adhuc, Quod est de definitione alicujus, aptatur omnibus de quibus prædicatur nomen definiti. Esse in tempore est de definitione motus. Dicit enim Avicenna in *Sufficientia*, quod motus est exitus de potentia ad actum in tempore continuo, non subito. Motus autem Angeli motus est. Ergo est in tempore.

4. Adhuc, Aristoteles in tertio *Physicorum* : « Motus est endelechia sive actus existentis in potentia secundum quod est potentia : » motus ergo est et actus et potentia. Constat autem, quod non est respectu ejusdem actus et potentia. Sed (ut dicit Commentator ibidem) potentia est respectu termini a quo, et actus respectu termini ad quem, eo modo quo via in actum dicitur actus, sicut generatio dicitur natura, eo quod est via in naturam, ut dicit Aristoteles in secundo *Physicorum*. Et ergo motus via est, qua id quod movetur, quotidie abjicit potentiam et induit actum. Sic autem abjicere et inducere non fit nisi per successionem temporis. Ergo motus omnis est in tempore.

5. Adhuc, Si detur, quod motus Angeli sit in nunc, et contingat Angelum alium fortiorem isto moveri per idem spatium, cum, sicut dicit Aristoteles in sexto *Physicorum*, velox et tardum dividant tempus, ille fortior Angelus transibit idem spatium in minore quam in nunc. Ergo in eodem genere est accipere minus quam indivisibile : quod omnino falsum est : ergo et propositio ex qua sequitur, scilicet quod Angelus moveatur in nunc.

6. Adhuc, Aristoteles in sexto *Physicorum* dicit, quod inter quælibet duo indivisibilia alicujus generis, est accipere continuum et compositum in eodem genere. Et inter quælibet duo nunc est accipere tempus, sicut inter quælibet duo puncta est linea, et inter quælibet

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XXXVII, Art. 24. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

duas lineas superficies, et inter quaslibet duas superficies corpus. Ponamus ergo, quod Angelus moveatur ab A in B : tunc de A in B de necessitate est linea per quam movetur Angelus : sed in A toto non movetur : et sic est in A in nunc a quo incipit motus : in B autem est in motum esse : et ideo etiam est in eo in nunc ad quod terminatur motus : sed inter quælibet duo nunc est tempus : ergo in medio tempore fuit in moveri ab A in B : ergo motus Angeli est in tempore.

Contra. IN CONTRARIUM hujus objiciunt quidam sic :

1. In quibus nullum est medium, simul est fieri et factum esse. Angelus in motu est sic quod non sit medium : quia vincit medium et medii distantiam, et medii resistentiam, ut dictum est prius. Ergo videtur, quod Angelus simul sit in moveri et motum esse, et ita movetur in nunc, ut videtur.

2. Adhuc, Quidam dicunt, quod aliud est nunc, et aliud instans, et alia ratione dictum : et dicunt motum Angeli non esse in nunc, sed in instanti. Instans enim dicitur quasi non stans, et est idem quod continue fluens de præterito per præsens in futurum. Unde divisibile est secundum rationem et secundum esse : quia aliud habet esse secundum quod est finis præteriti, ad quod scilicet præteritum est in esse præteritionis, et aliud secundum quod est signum præsentis, et aliud secundum quod est principium futuri. Nunc autem substantia temporis est, quæ una et eadem est in toto tempore. Dicunt ergo, quod Angelus movetur in instanti, et non in nunc : et ideo motus ejus quodammodo est divisibilis, scilicet per respectum ad præteritum, et per respectum ad futurum. Simpliciter autem indivisibilis : quia non dividitur quantitate ejus quod movetur, et quantitate spatii per quod movetur : eo quod id quod movetur, non commetitur se spatio per quod movetur. Sed isti non evadunt difficultatem quæstionis : quia esse instantis a quo est motus, est esse fluentis in posterius : et esse instantis ad quod est motus, est esse terminantis fluxum illum : et sic de necessitate intercidit fluxus temporis in quo est Angeli motus : et sic iterum sequitur, quod motus Angeli sit in tempore.

SOLUTIO. Dicendum, quod sicut supra diximus, Angelus habet motum suum in potestate : et ideo non sequitur regulas aliorum motuum et regulas motus medii per quod est motus. Movetur enim per medium sicut vult, sive in tempore continuo, sive repente, sive subito. In tempore enim quod est tempus secundum esse quod tempus habet in anima, continuitatem facit mora, quæ protensio animi est continua a principio significati temporis usque in finem : et est ibi divisio ex respectu animi ad principium st finem, et vocatur *prius* quod est respectu principii, et *posterius* quod est respectu finis : et tali continuo tempore et divisibili nihil prohibet moveri Angelum, et aliam quamcumque creaturam spiritualem. Talis enim continuitas non est ex spatio super quod est motus, sed ex protensione animi in mora a primo usque in ultimum : et talis divisibilitas non est acceptione spatii per partem et partem, sed ex respectu animi ad primum et ultimum, dicentis *prius* quod principio est propinquius, et *posterius* quod ultimo est vicinius in mora illa : quæ animi protensio est, et extra animam nullum habet esse. Solutio.

Ex his habitis facile est respondere ad objecta.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod motum habere prius et posterius dupliciter dicitur secundum duplicem causam, scilicet a commensuratione ejus quod movetur cum partibus spatii per quod est motus : et sic motus vere habet prius et posterius, et compositus est : et talis est motus corporis. Vel a respectu quo comparatur ad id quod fertur, et accipitur propinquius principio motus sive termi- Ad 1.

no a quo, vel remotius ab illo. Et sic Angeli motus habet prius et posterius : quia comparatur termino a quo secundum principium motus, et comparatur ad terminum ad quem, etiam absque eo quod commensuretur spatio : et sic in motu Angeli est prius et posterius : quia accipitur propinquior principio, et remotior ab illo spatio quod transitur in motu : et hoc non facit tempus secundum quod tempus est numerus motus per prius et posterius, sed facit tempus secundum quod esse temporis in anima est, quod est protensio animæ vel mentis a principio motus usque in finem : hæc enim *mora* vocatur : et ex tali tempore non sequitur, quin Angelus qui in potestate habet motum suum, possit moveri ad propinquum et remotum æqualiter, et æqualiter per spissum et rarum, et solidum, sive in tempore longiori, sive breviori, sive in nunc ut voluerit.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod omnis motus successivorum est. Sed successio duplex est, scilicet successio partium continui quæ per divisionem commensurationis accipiuntur ex ipso : et sic motus physicus continuus est, qui est motus corporis. Et est successio vicissitudinum, qua scilicet id quod movetur hic in spatio, accipitur una vice, et alibi in eodem spatio accipitur alia vice, et non simul in duobus locis : et sic est successio in motu Angeli. Angelus enim non est in loco nisi definitive : et sic totus locus ad Angelum comparatur ut indivisibile quoddam, qui est in toto totus secundum partes non commensuratas. Unde ubi quod procedit a tali loco, definitivum est et simplex, et per talia ubi per totum spatium movetur Angelus, et talia ubi succedunt sibi in motu per vices per totum motum Angeli super spatium quod transit Angelus.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod Avicenna non definit motum, nisi motum physicum et corporalem. Æquivoce autem dicuntur moveri corpus et Angelus. Unde motus Angeli non est exitus de potentia ad actum, sed est actus purus demonstrans sive manifestans agilitatem Angeli et virtutem ad motum.

Ad aliud dicendum, quod Aristotelis dictum non tenet misi in motu physico. Unde etiam dicit hoc in libro *Physicorum*, ubi loquitur de principiis corporis mobilis. Dictum autem est jam, quod motus æquivoce dicitur de motu corporis, et de motu Angeli. Est enim nomen unum, et ratio substantiæ est diversa.

Ad aliud dicendum, quod Angelus movetur in nunc si vult, et in tempore si vult, et ad propinquum et ad remotum, secundum quod tempus est protensio animi vel mentis ab uno nunc in alterum secundum moram, et nunc est acceptio hic et in hoc nunc significato. Et quod dicitur, quod velox et tardum dividunt tempus, dicitur secundum virtutem moventis quod secundum rationem finiti vel infiniti incrementi se habet ad movendum. Et hæc est virtus quantitatis moventis finitæ vel infinitæ, majoris vel minoris, sicut ante finem VIII *Physicorum* determinat Aristoteles. Virtus autem Angeli simplex est : et ideo per incrementa virtutis talis non comparatur Angelus ad Angelum, sed æqualiter se habet ad longum et ad breve : et ideo non tenet in motu Angeli quod dictum est de veloci et tardo.

Ad aliud dicendum, quod inter quælibet duo nunc est tempus, sicut inter quælibet duo puncta est linea : sed sicut motus æquivoce dicitur de motu corporeo, et de motu Angeli : ita tempus æquivoce de tempore dicitur quod est numerus motus corporei, et de tempore quod est numerus vicissitudinum, quibus accipitur id quod fertur hic et ibi : sed illud tempus non est continuum, nisi continuitate protensionis mentis in mora acceptionis vicissitudinum illarum, ut dictum est.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum, quod impossibile sit fieri et factum esse et in motu corporeo et in motu Angeli. Et quod dicit, quod Ange-

lus vincit medium, non dicit propter hoc quod sic vincat medium, quod non sit medium per distantiam : sed quod sic vincit, quod non facit resistentiam sive retardationem quin Angelus æquali velocitate moveatur ad propinquum et ad remotum : nihilominus tamen est ibi successio vicissitudinum, et vice qua accipitur ante in spatio, non accipitur post in eodem, sed alia et alia vice.

Ad aliud dicendum, quod licet solutio sit probabilis, tamen insufficiens est, ut in objiciendo probatum est. Ad object. 2.

QUÆSTIO LXXV.

De assumptione corporum Angelorum et motu eorumdem.

Deinde quæritur de motu Angeli quem habet assumpto corpore, quo etiam Deus movet eum ut visibilis appareat hominibus.

Et quæruntur quinque.

Quorum primum est, An Angeli boni assumant corpora ?

Secundum, Ex quo elemento assumant?

Tertium, Qualiter assumant?

Quartum, Ad quem usum assumant?

Quintum, Quid fiat de corporibus assumptis post ministerium expletum ?

Utrum autem aliquid agant vel patiantur ex natura corporis assumpti, quærendum erit in secunda parte *Summæ Theologiæ*.

MEMBRUM I.

Utrum Angeli boni assumant corpora[1] *?*

Primo ergo quæritur, An boni Angeli assumant corpora ?

Et videtur, quod non.

1. Dicit enim Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa*, quod « Angelus est substantia simplex incorporea[2].» Simplex autem et incorporeum ad corpus proportionem non habet : et esset inordinatum si inter assumens et assumptum non esset proportio. Cum ergo nihil sit inordinatum in operibus divinis, videtur quod Angelus non possit assumere corpus.

2. Adhuc, De intellectu propter simplicitatem dicit Philosophus, quod nullius corporis est actus, nec operatio intellectus ab aliquo corpore dependere potest. Cum ergo Angelus simplicior sit, et sit intellectus divinus, ut dicit Dionysius, videtur quod multo minus potest uti corpore in operibus suis : et ita videtur, quod non assumat corpora.

3. Adhuc, In ordine creaturarum est, ut dicit Augustinus in libro duodecimo *Confessionum*[3], quod duo fecit Deus : unum prope se, et alterum prope nihil. Prope se angelicam naturam, ut ibidem dicit Augustinus. Prope nihil materiam

[1] Cf Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. VIII, Art. 2. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 3.

[3] S. Augustinus, Lib. XII Confessionum, cap. 7.

primam. Sed materia quæ prope nihil est, inclinabilis est in omnem formam et omnis formæ susceptibilis. Ergo angelica natura quæ prope Deum est, per oppositum, et, sicut dicit Augustinus, immutabilitatis divinæ particeps, nullius formæ vel speciei est susceptibilis.

4. Adhuc, Si assumunt, ad quid assumunt? Constat enim, quod ex natura non indigent. Si dicatur, quod indigent in comparatione ad Deum. Contra : Operationes quas habent ad Deum, sicut assistere, laudare, contemplari, et hæc omnia melius faciunt sine corpore quam in corpore. Si dicatur, quod indigent ad operationes quas habent circa nos. Videtur non esse verum : quia cum operantur circa nos : aut operantur nos custodiendo, aut illuminando intellectum per visiones intellectuales, vel imaginarias, vel sensibiles, vel accendendo affectum : et hæc omnia fiunt melius a spiritu sine corpore, quam cum corpore : ergo videtur, quod non indigeant corpore propter aliquam operationem : et sic Angelus frustra assumit corpus : frustra autem non est in operibus divinis : ergo videtur, quod Angelus non assumit corpus.

5. Adhuc, Dicit Aristoteles, quod in paucis via melior est. Quod ergo potest fieri per Angelum non assumpto corpore, melius est quam si fiat corpore assumpto. Sed operatio circa nos, et illa quæ est corporea, potest fieri sine corpore. Ergo pro nihilo ad hanc assumeretur corpus. Probatio minoris : Dicit Gregorius in libro XXVIII *Moralium*[1]: « Aliquando loquitur Deus per Angelum cœlestibus substantiis, aliquando terrenis. Cœlestibus, ut cum vox illa facta est de nube : *Hic est Filius meus dilectus*[2] : hæc enim vox de cœlo dicitur esse facta. Lucæ, III, 22 : *Et vox de cœlo facta est.* » Ex hoc accipitur, quod formatio illius vocis ministerio Angeli facta est. Ergo sine assumpto corpore potest formare vocem corporalem de nube sensibilem et audibilem, et sic de nihilo propter tales operationes assumeret corpus.

6. Adhuc, Numer. XXII, 28, constat, quod Angelus formavit voces per linguam asinæ audibiles et articulatas et intelligibiles : cum tamen lingua asinæ debitum instrumentum non fuerit ad vocum formationem. Videtur ergo, quod non indiget assumptione corporis organizati. Et sicut dictum est de lingua, ita est de aliis membris : et sic videtur, quod non indigeat ministerio corporum assumptorum.

7. Adhuc, Rabbi Moyses in libro qui dicitur *Dux neutrorum* sive dubiorum, dicit, quod hæc quæ leguntur ab Angelis facta, non sunt per assumpta corpora facta, sed per visiones intellectuales. Sed quia visio intellectualis imaginationi non manifestatur, nisi modo possibili ipsi imaginationi, ideo quod fulget per species intelligibiles in intellectu, ut dicit Augustinus in libro XII *super Genesim ad litteram*[3], hoc est per imagines corporeas in spiritu. Ibidem enim dicit Augustinus, quod spiritus est quædam vis mente inferior, in qua corporalium rerum imaginesi mprimuntur sive depinguntur. Et id quod est fulgens in intellectu, per species sensibiles repræsentatur in sensu. Et hoc modo Angelus non assumit corpus ad operationes tales, sed potius ea de quibus illuminat intellectum, facit imaginabiliter apparere in spiritu et sensibiliter in sensu. Unde Augustinus in libro tertio de *Trinitate*[4], quærit, Utrum species in quibus apparuit Deus ante incarnationem, factæ fuerint per Angelos vel per Deum immediate? Et dicit sic : « Antiquis patribus nostris ante incarnationem Salvatoris, cum Deus apparere dicebatur, voces illæ ac species corporales per Ange-

[1] S. Gregorius, Lib. XXVIII Moralium, cap. 5.

[2] Matth. III, 17 et XVII, 5.

[3] S. Augustinus, Lib. XII super Genesim ad litteram, cap. 2.

[4] Idem, Lib. III de Trinitate, cap. 10.

los factæ sunt, sive ipsis loquentibus vel agentibus aliquid ex persona Dei, sicut etiam Prophetas solere ostendimus : sive assumentibus ex creatura quod ipsi non essent, ubi Deus figurate demonstraretur hominibus. » Patet ergo, quod Augustinus relinquit in dubio utrum Angeli faciant ista per solas species, vel assumptis corporibus. Sed cum per solas species hæc fieri possunt, superfluum est assumere corpora : et sic Angeli corpora non assumunt.

8. Adhuc, Ante diluvium non legitur Deus apparuisse, nisi per seipsum Adæ et Abel et Noe. Post diluvium semper legitur apparuisse in Angelo, vel per Angelum : cujus signum est quod ibidem dicitur semper vel frequenter, quod Angelus locutus est, quod Angelus apparuit, sicut ante Josue apparuit armatus præcedens. Malachiæ, III, 1, dicit : *Ecce ego mitto Angelum meum, et præparabit viam ante faciem meam.* Similiter, ad Galat. III, 19, dicitur de tota lege, quod erat *ordinata per Angelos in manu mediatoris.* Post legem autem assumpto corpore apparuit et perfecit per seipsum opera : et quæritur, quare hoc ?

9. Adhuc, II Machabæorum, V, 2 et seq., dicitur, quod *contigit per universam Jerosolymorum civitatem videri diebus quadraginta per aera equites discurrentes, auratas stolas habentes, et hastis, quasi cohortes, armatos : et cursus equorum per ordines digestos, et congressiones fieri cominus, et scutorum motus, et galeatorum multitudinem gladiis districtis, et telorum jactus, et aureorum armorum splendorem, omnisque generis loricarum. Quapropter omnes rogabant in bonum monstra converti.* Et hoc videtur, quod talia melius fiunt per species simplices, sensibiles, et imaginarias, quam per assumptionem corporis : et sic superflue assumunt corpora.

IN CONTRARIUM horum omnium est, Sed contra

1. Quod dicit Bernardus in quinta homilia *super Cantica* sic : « Quatuor spiritus sunt, quorum unus est divinus corpore non indigens, nec quoad esse, nec quoad operationem. Angelicus, corpore indigens ad ministerium. Spiritus humanus, corpore indigens ad esse et ad vitam [1]. Spiritus jumenti sine corpore nec esse habens, nec vitam. »

2. Adhuc, Augustinus, in libro VIII de *Civitate Dei* [2], facit comparationem inter tres substantias, deos scilicet, dæmones, et homines : et inducit Apuleium in libro de *Deo Socratis* sic dicentem : « Animalium, in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est : in deos, homines, dæmones. Dii excellentissimum locum tenent, homines infimum, dæmones medium. Nam deorum sedes in cœlo est, hominum in terra, dæmonum in aere. » Et infra [3], dicit Apuleium dixisse, dæmones esse natura animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore æterna. Ergo dæmones qui ejusdem naturæ sunt cum Angelis, corpora habent naturaliter sibi unita : ergo et Angeli multo magis possunt sibi assumere corpora.

3. Adhuc, Augustinus in libro tertio *super Genesim ad litteram :* « Dæmones aerea dicuntur animalia : quia corporum aereorum natura vigent : nec per mortem dissolvuntur [4]. » Ex hoc sequitur idem quod prius.

4. Adhuc, Gregorius in libro XXVIII *Moralium :* « Abraham Angelos videre non potuisset, nisi corpus ex aere assumpsissent [5]. »

5. Adhuc, « Abraham Angelicum numerum non caperet, nisi propter nos ex

[1] Ad ea quibus beate vivitur, nullus nobis accessus patet nisi per corpus (Nota edit. Lugd.).

[2] S. AUGUSTINUS, Lib. VIII de Civitate Dei, cap. 14.

[3] IDEM, Ibidem, cap. 16.

[4] IDEM, Lib. III super Genesim ad litteram, cap. 10.

[5] S. GREGORIUS, Lib. XXVIII Moralium, cap. 4.

cœlesti elemento aliquod solidum assumerent et gestarent. »

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod in quæstione hac parum potest Philosophus vel nihil : et ideo omnino innitendum est auctoritatibus Sanctorum et Scripturæ Bibliæ.

Ad primum ergo quæsitum dicendum quod Angeli assumunt corpora, ut dicit Dionysius in capitulo secundo *Cœlestis hierarchiæ*, et theologia figurat eos corporalibus formationibus, propter nostrum materialem intellectum,qui propter hoc quod, ut dicit Philosophus in tertio de *Anima*, conjunctus est continuo et tempori, simplices intelligentias divinas capere non potest, nisi fuerint corporalibus assimilatæ : et ideo assumunt corpora non propter se, sed ut hominibus congruant, ad quos mittuntur purgandos, illuminandos, et perficiendos, et custodiendos. Unde etiam talium corporum sumunt figuras, ex quibus significetur quod circa nos veniunt facere. Sicut venientes custodire ab insidiis, assumunt figuras ministrorum bellicorum, quibus hoc ipsum significetur quod intendunt. IV Regum, VI, 17 : *Ecce mons plenus equorum et curruum igneorum in circuitu Elisei.*

Ad 1. ET PER HOC jam patet solutio ad primum. Licet enim quantum est de natura sua incorporei sint et simplices, nullam habentes inclinationem vel proportionem ad corpus : tamen quia nos corporei sumus et corporalibus similitudinibus facilius instruimur de cœlestibus, ex convenientia ad nos, ut scilicet nobis congruant, utile est eos assumere corpora, et talia in quibus nobis congruant, ex quorum similitudinibus manifestetur quid circa nos acturi veniunt. Unde, Tobiæ, V, 5, Raphael Angelus apparuit in specie juvenis præcincti ab ambulandum, ut ex hoc doceret, quod itinere recto et salubri ducturus esset filium.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod operationes Angeli duplices sunt, scilicet interiores, et exteriores. Interiores duplices sunt : circa Deum, et circa seipsos. Quantum ad operationes interiores non indigent corpore : et hoc et nihil amplius probat objectio. Quantum ad operationes exteriores quæ circa nos sunt, non propter se, sed propter nos quibus nobis congruant, assumunt corpora. Quod patet, II Machabæorum, XI, 8 et 9 ubi Angelus veniens ad animandum et protegendum Judam Machabæum et suos ad purgnam, talem figuram assumpsit, ut ipsa figura realiter hoc loqueretur. Ad confortandum enim eos *apparuit, præcedens eos eques in veste candida, armis aureis hastam vibrans*, scilicet contra inimicos. *Tunc omnes simul benedixerunt misericordem Dominum, et convaluerunt animis.* Ad protegendum autem, sicut dicitur,ibidem, X, 29 et 30 : *Apparuerunt adversariis de cœlo viri quinque in equis... Ex quibus duo Machabæum medium habentes, armis suis circumseptum incolumem conservabant : in adversarios autem tela et fulmina jaciebant, ex quo et cæcitate confusi, et repleti perturbatione, cadebant.*

AD ALIUD dicendum, quod illud argumentum procederet si nihil attribueretur Angelo, nisi propter seipsum et propter ipsius naturam. Sed quia in toto ordine naturæ sic est, quod semper superior provisiva est inferioris, ideo secundum provisionem illam attribuitur Angelo ministerium circa hominem, ut ministrans congruat homini, et congruere non potest nisi conformetur : ideo concessum est eis, quod possunt assumere corpora, et quod possunt illa mutare in formas et figuras ministerio congruentes.

AD ALIUD dicendum, quod assumunt corpora propter operationes suas quas habent circa nos : et quamvis illas possint perficere sine corporibus quantum est de se, tamen conformiter nobis non possunt fieri sine corporibus assumptis, ut dictum est. Unde etiam, Matth. I, 20, et II, 13 et 19, ubi venit Angelus illumi-

nare Joseph de his quæ debebant fieri circa Salvatorem in somnis, per imagines corporales instruxit eum. Et sic etiam factum est de regibus [1].

Ad aliud dicendum, quod duo exiguntur ad instructionem hominis si aptissime debeat instrui, scilicet quod figura vel species apparens quasi ipsa loquitur hoc de quo homo debet instrui. Et quod instructor conformis et familiaris per omnia congruat ei qui instruitur. Et quantum ad primum sufficeret illuminatio ostensa in sensibilibus speciebus, vel imaginabilibus, vel intelligibilibus, sicut factum est Prophetis. Sed quantum ad secundum exigitur assumptio corporum, in quibus hominibus congruat, comedendo, bibendo, ambulando, loquendo.

Ad aliud dicendum, quod sic non indigent corpore, quod sine ipso non possint facere operationes illuminationis. Unde aliquando etiam sonant de nube voces articulatas et significativas, quas non formant per linguam, sed indigent eis ut aptissimo modo homo intruatur, ut dictum est.

Ad aliud dicendum, quod Rabbi Moyses et aliqui alii Judæi, ut Rabbi Eleazar, et Rabbi Josua, et Rabbi Joanna, et Isaac non referebant apparitiones Angelorum nisi ad actum illuminationis quæ fiebat per eos. Et verum est, quod illa potest fieri ex solis speciebus sine assumptione corporum. Sed (ut dictum est) sancti alii attendentes conformitatem Angelorum cum hominibus in actibus humanis, ex quibus per amorem capitur et per significationem quasi manuducitur, ut dicit Dionysius, animus hominis, et apertissime instruitur, dixerunt hæc quæ scribuntur de Angelis, in Genes, xviii, 1 et seq., qui comederunt apud Abraham : et, Tobiæ, xii, 19, ubi Angelus comedit. Et, Actuum, xii, 10, ubi Angelus corporaliter præcessit Petrum, et eduxit eum de carcere. De formis autem in quibus apparuit Deus ante incarnationem, dicit Augustinus expresse in libro III de *Trinitate*, quod « Angeli eas præparaverunt, sed virtus divina formavit eas et distinxit [2]. »

Ad aliud dicendum, quod licet illud non sit multum ad propositum quod ante quæritur de hoc, tamen ante diluvium Deus magis familiaris videbatur hominibus : eo quod peccatum non tantum inundaverat : et ideo apparuit per seipsum. Cum autem peccatum inundavit, post diluvium minus familiarem se ostendit hominibus, et apparuit per Angelos. Tandem, ut dicunt Anselmus et Ambrosius, quia opus redemptionis non potuit fieri nisi per eum qui debuit ut homo, et potuit ut Deus, oportuit ut apparens per seipsum veritatem humani corporis assumeret. Ad 8.

Ad aliud dicendum, quod apparitio quæ scribitur in libro II Machabæorum, v. 2 et seq., facta non fuit nisi ut significaretur illuminatio de bello futuro : et ideo ad hoc suffecerunt imagines sine corporibus. Sed ex hoc non sequitur, quin necessaria sit assumptio corporis ad familiarem instructionem quarumdam personarum, ut Abrahæ et Tobiæ. Ad 9.

Id quod primo in contrarium objicitur de beato Bernardo, concedendum est : angelicus enim spiritus propter ministerium indiget corpore, non propter se, sed propter nos, ut dictum est. Ad object. 1.

Ad dictum Augustini dicendum, quod non dicit Augustinus, quod dæmones sint animalia, et corpore aerea, nisi secundum opinionem Stoicorum : et illa erronea fuit. Unde ex hoc non sequitur, quod Angeli habeant corpora, vel assumant ea propter indigentiam propriam. Ad object. 2.

Ad aliud dictum Augustini eodem modo dicendum est : dicit enim hoc recitando opinionem Stoicorum, et non asserendo. Ad object. 3.

[1] Cf. Matth. ii, 12.

[2] S. Augustinus, Lib. III de Trinitate, cap. 8.

Ad object. 4 et 5. Ad aliud dicendum, quod dictum Gregorii et sequens dictum, simpliciter concedenda sunt.

MEMBRUM II.

Ex quo elemento Angeli assumant corpora [1] ?

Secundo quæritur, Ex quo elemento Angeli assumant corpora ?

Sicut jam dictum est, auctoritati innitendum est :

1. Habitum est autem nuper quod dicit Gregorius, Abraham Angelos non potuisset videre, nisi corpora ex aere assumpsissent.

2. Adhuc, Beda in libro de *Natura rerum* sic dicit : « Cœlum superioris circuli proprio discretum termino et æqualibus spatiis collocatum, virtutes angelicas continet, quæ ad nos exeuntes ætherea corpora sumunt, ut possint hominibus medendo assimilari, eademque reversæ ad cœlum deponunt. » Æther autem est superior pars aeris, ut in libro *Meteororum* dicit Aristoteles.

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Sicut dicitur, Genes. i, 1, et jam habitum est, locus corporeus qui magis convenit Angelo, cœlum empyreum est. Dicit autem Philosophus, quod locus et locatum connaturalia sunt : propter quod unumquodque movetur ad locum sibi connaturalem. Videtur ergo, quod magis congruum sit Angelo, quod sumat corpus de corpore cœlesti, quam de aere. Et hoc videtur etiam ex signo, Actuum, xii, 7 : *Et ecce Angelus Domini adstitit, et lumen refulsit in habitaculo*, scilicet in carcere. Constat, quod loquitur de lumine corporali, quod potuit fulgere nisi tantum de corpore Angeli. Cum ergo corpus de se non luceat nisi cœleste, videtur quod corpus Angeli assumptum fuit de substantia cœlesti.

2. Adhuc, Augustinus in libro III *super Genesim ad litteram* [2], et inducitur a Magistro in libro II *Sententiarum*, distinctione VIII, dicit sic : « Dæmones quibus ante peccatum congruebat locus cœlestis, quantum erat de prima natura sua instituta, post peccatum ceciderunt de cœlo in hunc aerem caliginosum : et de illo assumunt corpora ad tentandum. » Si ergo boni Angeli non ceciderunt de cœlo, congruitatem non habent assumendi corpora de aere, sed de cœlo.

3. Adhuc, Ante habitum est de agilitate Angelorum, quod in potestate habent motum suum : tantæ autem agilitati non competit corpus alicujus elementi, sed de cœlesti assumptum : ergo videtur, quod boni Angeli non assumant corpora de aere, sed de cœlo.

Sed hoc videtur esse impossibile :

1. Corpus enim cœleste, ut dicit Aristoteles, est indivisibile : sed si Angelus assumit corpus de cœlo, oportet de necessitate, quod corpus assumptum dividatur a reliquo quod non assumit : et sic videtur, quod impossibile sit, quod assumat corpus de cœlo.

2. Adhuc, Dicunt quidam cœlum esse corpus inalterabile secundum qualitates : alterationes enim non accipit, sicut calidum, frigidum, humidum, siccum, rarum, spissum. Corpora autem assumpta ab Angelis, ut dicunt Sancti, densabilia et densata sunt, ut contineant figuras membrorum humanorum et aliorum animalium terminata in seipsis : quia si essent in raritate aeris vel ætheris, quocumque moveretur Angelus, corpus

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. VIII, Art. 4. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. III super Genesim ad litteram, cap. 10.

suum continuaretur illi aeri et flueret in ipsum : et sic Angelus indistinctus ab aere esset per quem moveretur.

tio. SOLUTIO. Dicendum, quod secundum Sanctos oportet dicere, quod Angeli ex æthere corpora assumant, et quod habeant potestatem densandi ea, non commixtione alterius corporis, sed simpliciter, prout densitas est situs quidam partium propinque stantium in toto, et quod habeant potestatem ad solidum redigendi ea ut resistant tactui et non cedant impellenti : sic enim et figurata sunt et formata. Æther autem licet multipliciter dicatur, ut dicit Aristoteles in libro *Meteororum*, tamen principaliter dicitur corpus non igne, sed lumine inflammans et inflammatum : et talis est superior pars aeris, quæ pura est, eo quod vapores ad ipsam non attingunt : luminosa est sive inflammata lumine ex propinquitate siderum. Sapientiæ, XVII, 5, dicitur : *Siderum limpidæ flammæ.* Ex hoc ergo meo judicio corpora assumunt, secundum quod potest elici ex dictis Sanctorum : hoc enim magis obedit densationi et solidationi in figuras corporales ministerio eorum congruentes.

1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod Gregorius vocat æthera aerem : quia superior pars aeris est.

2. AD DICTUM Bedæ patet solutio : quia hoc concedendum est.

ct. 1. AD ID quod objicitur in contrarium, dicendum quod licet cœlum empyreum inter corpora plus congruat naturæ angelicæ, tamen non ita congruit ministerio : quia non ita potest solidari et densari sicut aereum, ut dictum est. Dionysius tamen in *Cœlesti hierarchia* hujus ponit etiam aliam rationem, dicens quod « sapienter providit theologia Angelos formans figuris ignobilium corporum, ut bonum, leonum, aquilarum, equorum igneorum, ne scilicet imperiti et idiotæ qui nihil æstimare sciunt nisi quod vident, crederent esse Angelos ejusdem naturæ cujus est corpus in quo apparent : sed ipsa vilitate et ignobilitate elementi conjuncti, scirent Angelos esse supermundanas substantias, habentes potestatem hæc inferiora movendi ad usum sui ministerii [1]. »

AD ALIUD dicendum, quod non intendit Augustinus dicere, quod dæmones ante peccatum et Angeli boni quantum est de se, dependerent vel connaturalitatem haberent ad aliquem locum : sed quantum est de congruentia corporis ad spiritum, lux corporalis plus congruit luci spirituali quam aliud corpus : et sic debebatur Angelo bono cœlum, et etiam dæmoni ante peccatum. Quoad assumptionem vero corporum quæ non respicit nisi ministerii congruitatem, sic dæmoni post peccatum ad congruitatem tentationis debetur aer caliginosus : quia caliginoso corpore assumpto magis congruit tentationi : ex ipsa enim caligine signanter respondet, quod tentator est et mendax. Aliquando tamen *transfigurat se in Angelum lucis*, ut hac simulatione decipiat, sicut dicit Apostolus, II ad Corinth. XI, 14. Ad object. 2.

Et quod objicitur in præcedenti argumento, Actuum, XII, 7 dicendum, quod sicut dicit Avicenna in *Sufficientia cœli et mundi*, « Omne perspicuum densatum lucet : » et ideo omne lucens actu tegit et videri non permittit corpus quod post se est. Unde flamma candelæ alteri candelæ objecta, umbram facit, et sol tegit stellas. Propter quod etiam Philosophi dicunt ignem non lucere in propria sphæra, propter nimiam raritatem ipsius. Non ergo est inconveniens si corpus Angeli ex æthere densatum luxit in carcere.

AD ALIUD dicendum, quod agilitati Angeli non repugnat æther : tanta enim est vis Angeli ad movendum, quod vincit omnia talia, sicut paulo ante in præhabitis ostensum est. Ad object. 3.

[1] Cf. S. DIONYSIUM. Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 2.

Ad 1. Ad aliud dicendum, quod dictum Aristotelis procedit.

Ad 2. Ad aliud potest dici, quod illud procedit : licet enim corpus cœleste, ut dicit Messealach in libro de *Sphæra mota*, et Averroes in libro de *Substantia orbis*, sit inspissabile et rarefactibile quoad positionem partium propinque vel remote, eo quod aliter sequeretur quod intercideret vacuum inter sphæras orbium : tamen non est rarefactibile et densabile ad divisionem substantiæ, et alterationem passivam abjicientem a forma et a specie : et ideo ab Angelo non est assumptibile.

MEMBRUM III.

Qualiter Angelus assumat corpus, utrum scilicet sit in corpore assumpto ut perfectio in perfectibili, vel ut motor in mobili[1] ?

Tertio quæritur, Qualiter Angeli assumant corpora ?

Et quæritur hic, Utrum Angelus sit in corpore assumpto ut perfectio in perfectibili, vel ut motor in mobili ?

1. Si enim est ut perfectio in perfectibili : cum ex perfectibili et perfectione naturaliter fiat unum, ex Angelo et corpore assupto naturaliter fieret unum, quod falsum est.

2. Adhuc, Quotiescumque spiritualis substantia corporali unitur ut perfectio perfectibili, spiritualis substantia vivificat corporalem. Si ergo Angelus assumat corpus ut perfectio perfectibile, corpus assumptum vivificatur ab Angelo, quod absurdum est.

3. Si dicatur, quod assumat ut motor mobile. Contra : Secundum hoc assumit omne corpus quod movet. Sed in libro VIII *super Genesim ad litteram*, dicit Augustinus quod « Angeli omnia corpora possunt movere[2]. » Ergo omnia corpora possunt assumere, quod falsum est.

4. Adhuc, Zachariæ, I, 13, dicitur : *Respondit Dominus Angelo qui loquebatur in me*. Ergo Angelus movebat Zachariam et membra ejus. Et si assumit omne corpus quod movet vel in quo operatur : tunc sequitur, quod assumpsit Zachariam, quod absurdum est.

Qu. Ulterius quæritur, A quo vel quomodo fiat corpus quod assumitur ab Angelo ? hoc enim corpus organizatum est. Quæritur ergo, Quis organizat corpus ?

Et videtur, quod non Angelus :

1. Organizatio enim cum ultima perfectio sit corporis animati, videtur quod ad Deum pertineat : ultimum enim et optimum in unoquoque Deo est attribuendum.

2. Adhuc, Augustinus in libro IX *super Genesim ad litteram*, dicit, quod « in formatione corporis Hevæ Angeli præparaverunt materiam, extrahendo scilicet de Adam costam, sed Deus perfecit corpus, distinguendo in organa[3]. » A simili ergo videtur, quod in corporibus suis præparatores tantum sint, et Dominus adhibeat organizationem.

3. Adhuc, Anima in generatione hominis non facit organizationem in corpore, sed organizato jam infunditur, sicut dicitur, II Machab. VII, 22 et 23 : *Nescio qualiter in utero meo apparuistis : neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi : sed*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. VIII, Art. 6. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. VIII super Genesim ad litteram, cap. 24.

[3] S. Augustinus, Lib. IX super Genesim ad litteram, cap. 15.

enim mundi Creator, qui formavit hominis nativitatem, quique omnium invenit originem, et spiritum vobis iterum cum misericordia reddet et vitam, sicut nunc vosmetipsos despicitis propter leges ejus. Ergo videtur, quod nec Angelus organizet corpus assumptum ab ipso.

4. Adhuc, Videtur quod organizatum corpus non competat Angelo. Dicit enim Commentator super secundum de *Anima*, quod multitudo organorum in corpore est propter multitudinem potentiarum in anima, quæ non nisi organis operari possunt : sed talis multitudo potentiarum non est in Angelo : ergo non competit sibi assumptio corporis organizati.

5. Adhuc, Cum fictio contraria sit veritati, ut dicit Gregorius, et Angelus quando mittitur, veritatis nuntius sit, videtur quod in operibus ejus non debet esse fictio : ergo oculus ejus vere est oculus, et pes vere pes, et lingua vere lingua, et auris vere auris, et manus vere manus : sed oculus vere oculus, et vere auris, et sic de aliis organis sensuum immutantur passibilibus qualitatibus corporum : ergo Angelus immutatur et recipit a corporibus passiones et passibiles qualitates corporum inferentes vel illatas : quod valde absurdum est, et contra beatum Dionysium, qui dicit, quod Angeli cognoscunt hæc singularia nihil recipientes ab ipsis.

6. Adhuc, Sicut in præhabitis dictum est, frustra fit mediante corpore quod sine corpore fieri potest. Sed sonare, locutiones formare, accedere homines, movere corpora, et defendere a periculis, etc., hujusmodi potest Angelus facere sine organis et sine corpore. Frustra ergo ad opus suum corpus organizatur.

Solutio. Dicendum, quod Angelus assumit ex æthere sive ex puriore parte aeris corpus, quod ipse virtute divina spissat, solidat, et organizat ad singulas operationes organorum singulorum : et conjungitur ei et unitur quasi ut motor mobili. Probavit enim Aristoteles in VII *Physicorum*, quod mobile determinatæ figuræ et solidæ substantiæ et incorruptibilis non movetur in actu nisi a motore conjuncto sibi. Assumptio ergo corporis est conjunctio sive unio talis Angeli cum corpore, ita quod Angelus cum corpore intrinsecus sit ut quasi unum fiat de Angelo motore et corpore moto, in omnibus operationibus quæ fiunt ad manifestationem divinam, vel ad manifestationem Angeli. Dico autem *ad manifestationem divinam*, propter hoc quod aliquando Angelus apparet in persona Dei : et tunc operatio ejus ordinatur ad manifestationem divinam. Aliquando apparet in persona propria : et tunc operationes ejus ordinantur ad manifestationem angelicam. Et dico *quasi unum*, non unum : quia non fit unum ex Angelo et corpore assumpto vere et secundum naturam. Corpus enim assumptum est sibi quasi habitus congruus in quo homini manifestatur. Unde Beda dicit in libro de *Natura rerum*, quod « in ministerium missi induunt corpora, et ministerio expleto deponunt. »

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus non est in corpore ut perfectio in perfectibili, sed ut motor in mobili tantum, in potestate voluntatis habens mobile et motum mobilis et omnes operationes organorum corporis assumpti, distinctus tamen ab ipso in essentia et esse : idcirco ex ipso et mobili non fit unum per naturam, sicut ex nauta et navi non fit unum, licet nauta ut motor conjunctus sit navi. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod hoc procedit : et ideo non conjungitur corpori ut perfectio perfectibili. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod est motor extrinsecus, et est motor intrinsecus, et est mobile motum ad conformitatem hominis, et motum simpliciter quocumque motu. Angeli omnia corpora possunt movere quocumque motu ut motores Ad 3.

extrinseci : quia non est eis determinatum a Deo quod corpus moveant, et quod non moveant. Sed cum superior sit creatura spiritualis ad corporalem, et in omni ordine naturæ superior natura sit ut movens, et inferior ut mota, dicit Augustinus, quod Angeli possunt movere corpora : sed ad talem motum corporibus non indigent. Sed motor intrinsecus distinctus secundum esse ab ipso mobili, in motu qui est ad manifestationem divinam, vel angelicam factus secundum conformitatem ad hominem non indifferenter se habet ad omne corpus : quia quodam corpore potest perficere hoc, et quodam non : et ideo quoddam assumit, et non omne.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod Angelus loquebatur in Zacharia per medium : inspirabat enim sive illuminabat, quod melius est, animam Zachariæ de his de quibus loquendum erat : et anima Zachariæ movebat linguam et corpus. Et ideo Angelus nec Zachariam nec corpus ejus assumpsit : quia in corpore assumpto immediatus motor est Angelus, et per seipsum operatur in organis ejus.

Ad quæst. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, probabiliter dici potest, quod in corporibus talibus substantia ipsius corporis præparatur ab Angelo : distinctio vero et figuratio in organis fit etiam ab Angelo, sed virtute divina : sicut etiam locatio in loco corporali Angeli non potest esse virtute corporis : quia corpus non potest contingere Angelum, sed virtute Dei, qui proprius locus est Angelorum, ut dicit Beda : « Locus Angelorum Deus est, intra quem currunt quocumque mittuntur [1]. » Dei enim solius est continere Angelum, a quo et ipse Angelus habet virtutem contentivam qua continet corpus assumptum, ne defluat, nec dissolvatur.

Ad 2. Ad aliud patet solutio per ante dicta. Conceditur enim secundum Augustinum, quod præparatores sunt Angeli, licet non creatores essentiæ et esse rerum : essentias enim et esse rebus solus Deus dat.

Ad aliud dicendum, quod non est simile. Anima enim non potest facere organa in corpore : quia ipsa ante organizatum corpus non est : et cum non est, nec virtute propria, nec virtute divina operari potest. Angelus autem ante assumptum corpus est : et ideo assumendo corpus potest organizare virtute divina, ut dictum est : quod non potest anima, quæ organizato jam infunditur corpori, et infundendo creatur.

Ad aliud dicendum, quod illa objectio non probat, nisi quod Angelus non indiget organis quantum ad seipsum : et hoc verum est : indiget tamen organis propter hominem circa quem ministrat, cui convenienter significari non possunt manifestationes divinæ et angelicæ, nisi in corpore quod est conforme corpori humano.

Ad aliud dicendum, quod non est ibi fictio, sed veritas. Sed veritas est duplex. Verum enim organum secundum naturam est, quod vere agit et patitur ad naturalis indigentiæ suppletionem : et sic dicitur oculus verus, qui vere nuntiat conveniens animali per lumen et colorem : et auris vera, quæ conveniens nuntiat per signum : et naris vera, quæ nuntiat conveniens per odoris susceptionem et passionem : et gustus verus, qui passione nervi gustatim diffusi in lingua et faucibus, tactu cibi judicium saporis est : et tactus verus, qui sensibilibus et tangibilibus qualitatibus immutatur. Et hæc est veritas rei : et hac veritate non sunt vera organa assumpti corporis ab Angelo. Sed est veritas signi, qua significatur res ut res est : et sic auris sub figura auris significat potestatem audiendi, hoc est, percipiendi sensibilia sensus auditus : et oculus significat potestatem visivam, et pes virtutem processivam, et

[1] Venerab. Beda, Ad cap. i Lucæ.

manus virtutem operativam, et unumquodque istorum verum est quando directe significat potestatem et veritatem virtutis quæ in ipso operatur. Sic enim dicimus Deum habere oculos, aures, etc. Et sic assumptum corpus habet vera organa, hoc est, tales potestates Angelo inesse spiritualiter et non materialiter demonstrantia. Nec est fictum quod vere demonstrat talem potestatem inesse : quamvis Angelus sine his eosdem actus possit operari, quia, sicut dicit Boetius, quidquid potest potentia inferior, potest potentia superior eminentius et excellentius. Unde quod anima facit per organum, Angelus sine organo potest operari.

Ad ultimum dicendum, quod illa objectio procederet, si propter se dicerentur Angeli assumere corpora : sed hoc non est verum : assumunt enim propter conformitatem ad homines, et sine eis non adeo competenter possent instruere et custodire homines : et ideo non sunt frustra, sed ad magnam utilitatem hominis a divina providentia præordinata, et ab Angelis assumpta.

MEMBRUM IV.

Ad quem usum Angeli assumant corpora[1] ?

Quarto quæritur, Ad quem usum Angeli assumant corpora ?

Et videtur, quod ad usum comestionis, locutionis, ambulationis, et ad alios quosdam.

1. Unde Augustinus in libro XIII de *Civitate Dei*[2] : « Quod visibiliter et tractabiliter apparentes Angeli, non quia indigebant, sed quia volebant et poterant, ut hominibus congruerent sui ministerii quadam humanitate, fecerunt. Neque enim in phantasmate Angelos edisse credendum est, quando eos homines hospitio susceperunt, sicut dicitur, Genes. xviii, 1 et seq., quod Abraham recepit tres Angelos. Et, Genes. xix, 1 et seq., quod Loth recepit Angelos. » Ex hoc accipitur, quod vere comederunt Angeli : sed ad veram comestionem exigitur masticatio et linguæ revolutio et in corpus cibi gluttitio : ergo videtur, quod omnia hæc organa, os scilicet, et linguam, dentes, œsophagum, et stomachum acceperunt Angeli : quia sine his organis isti actus vere fieri non possunt.

2. Adhuc, Constat, quod etiam eadem ratione vere loquebantur : sed vera locutio non fit nisi interpretativa potentia movente linguam et formante voces articulatas : ergo assumpserunt et interpretativam potentiam quæ est rationalis animæ, et linguam, et os, et dentes, et alia ad quæ flectitur lingua quando format voces : et sic assumpserunt animam rationalem, non tantum corpus hominis vel simile corpori hominis : quia aliter hos actus non vere sed phantastice fecissent.

3. Adhuc, Ex prædictis constat, quod Angeli ex aere densato et solidato corpus assumunt, in quo operantur circa nos : aer autem densatus et solidatus in corpus figuratum et solidum non movetur per spatium, nisi commetiendo se spatio et in tempore determinato : Angelus ergo in corpore moto non in voluntatis potestate habet motum ut in nunc vel in tempore transeat spatium sicut vult, sed exigit tempus determinatum : ergo spatium transire potest, ita quod in minori transire non possit.

4. Adhuc, Aristoteles in secundo de *Anima* dicit, quod vivere dicitur multi-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in II Sententiarum, Dist. VIII, Art. 3. Tom. XXVII hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. XIII de Civitate Dei, cap. 22.

pliciter, scilicet nutriri, augeri, moveri secundum locum, sentire, et intelligere. Sed in omnibus inferius semper infert suum superius. Si ergo Angelus comedit in corpore corporaliter, et si localiter movebatur in corpore, cum motus localis non sit nisi animalis sensibilem animam habentis : hoc enim solum, ut dicit Avicenna, participat motum processivum, si est perfectum : vel motum contractionis et dilatationis si est imperfectum. Imperfectum autem dico, quod est quasi medium inter plantam et animal, ut spongia, et quædam alia. Si ergo Angelus vere movebatur localiter et motu processivo corporaliter, sequitur quod in eodem corpore vere et corporaliter vixit, et sensit secundum omnia organa sensuum : et sic non assumpsit tantum corpus, sed totum animal secundum sensum et motum.

Quæst. Adhuc ulterius quæritur, Quid factum sit de cibo quem comedit ? Indignum enim est dicere de Angelo, quod digesserit vel egesserit eos : dubium est ergo quid de eis sit factum ?

Et videtur, quod phantastice comederit et non vere.

Et hoc videtur accipi ex verbis Angeli, Tobiæ, XII, 18 et 19, ubi dixit Raphael : *Etenim cum essem vobiscum, per voluntatem Dei eram... Videbar quidem vobiscum manducare et bibere : sed ego cibo invisibili, et potu, qui ab hominibus videri non potest, utor.*

Solutio. Solutio. Accipiendum est verbum Augustini in libro XIII de *Civitate Dei*, cap. 22, ubi dicit : « Angeli potestate comederunt, non necessitate. » Et ponit exemplum duplicis comestionis : quia aliter terra sitiens absorbet aquam pluviæ propter indigentiam suæ siccitatis, et aliter consumit eamdem radius solis virtute potestatis cœlestis. Et ita vult, quod omnes istos actus quos Angeli fecerunt in corpore, propter nos ad demonstrationem suæ potestatis fecerunt, et non ad indigentiam animalis necessitatis, sicut paulo ante dictum est, quod quidquid potest potentia inferior, eminentius potest hoc idem potentia superior, ut dicunt Dionysius et Boetius. Unde Angeli hæc opera non phantastice, sed vere fecerunt veritate demonstrationis potentiæ, licet hoc non fecerunt animali necessitate. Unde comedendo vere in se comestivam potentiam demonstraverunt, et loquendo vere in se potestativam interpretationem ostenderunt, et deambulando demonstraverunt potestatem movendi secundum locum sibi inesse, et non ad necessitatem indigentiæ. Unde etiam illa organa sive similitudines illorum organorum in corporibus assumptis leguntur assumpsisse, ex quorum actibus et operibus nobiles potestates demonstrantur. Sicut caput in quo demonstrantur potestates discretivæ per nervos ante a cerebro descendentes, et potestates motivæ per nervos a posteriori parte capitis descendentes : et ideo dicuntur oculosi sive pleni oculi, ut dicit Dionysius in libro de *Cœlesti hierarchia*[1], deividi, potestatem divinam habentes in videndo Deo et divinis. Et cum auribus leguntur, quasi facile audituri eorum quæ a Deo præcipiuntur : et cum manibus humanis, quasi potentes ad intellectuales operationes : dicit enim Aristoteles in libro XII de *Animalibus*, quod manus est instrumentum intellectus practici. Et leguntur alati, per pennas et alas nihil demonstrantes indigentiæ : sed, sicut dicit Dionysius, quod altivoli sunt in divinas contemplationes : et sic est de aliis organis mobilium operationum. Et non leguntur assumpsisse hepar vel stomachum vel intestina vel etiam exteriora membra turpium operationum, ex quorum actibus non demonstratur nobilis potestas, sed indigentia animalis necessitatis. Quamvis Augusti-

[1] S. Dionysius, Lib. de Cœlesti hierarchia, cap. 15.

nus dicat [1], quod dæmones effigies talium membrorum in corporibus assumptis in signum suæ pravitatis et turpitudinis leguntur assumpsisse : sicut dicunt de incubis et succubis, qui non corporaliter tales turpitudines exercuerunt, sed quod spiritualiter ad talia instigent, et hoc per turpes effigies corporum ostendunt.

Ex his notatis est facile respondere objectis.

1. Ad primum ergo dicendum, quod corpora receperunt in organis nobiles potestates demonstrantibus per proprias operationes. Unde figuram oris habuerunt et eorum quæ in ore sunt potestativam comestionem demonstrantium, et non phantastice comederunt, sed vere, et potestativa veritate comestionis, non indigentiæ.

2. Ad aliud dicendum, quod vere loquebantur potestativæ locutionis demonstratione, sed ad hoc non indigebant quod assumerent animam vel partem animæ hominis : cum (sicut dictum est) natura superiores sunt quam anima, et possunt hoc eminenter per seipsos spiritualiter quod anima potest animaliter et indigenter et materialiter. Unde, Numer. xxii, 28, Glossa dicit, quod ad locutionem formandam per os asinæ, non oportuit, quod lingua asinæ fieret lingua humana, vel anima asinæ mutaretur in rationalem animam : cum hoc possit facere Angelus etiam sine lingua, vel per contrariam linguam, quod anima hominis per linguam hominis operatur.

3. Ad aliud dicendum, quod hoc esset verum quod objicitur, si Angelus motor determinatæ virtutis proportionem haberet ad corpus motum, sicut motor naturalis, ut dicit Aristoteles, quod si cœlum plures stellas haberet quam habet, a motore suo moveri non posset, Sed in ante habitis dictum est, quod Angelus vincit potentiam mobilis et medii per quod est motus : et ideo si assumat corpus aereum densatum, non propter hoc retardatur motus ejus.

Ad aliud dicendum, quod in omnibus inferius infert suum superius, in quibus superius ut natura superior actu et intellectu est in inferiori : et sic non est in vita et sensu et motu locali in quibus ista sunt animaliter et indigenter. Ubi autem sunt ad potestatis demonstrationem, non oportet : eo quod in illis superius non est in inferiori, et in illis inferius demonstrativum est nobilis potestatis, quam non demonstrat superius nisi potentialiter et imperfecte. Cujus causa est, quia sicut innuit Aristoteles in II *Priorum*, inferius non est in suo superiori nisi potentia, superius autem in inferiori actu et intellectu. Ad 4.

Ad id quod ulterius quæritur, jam patet solutio. In potestativa enim comestione consumitur cibus, et (sicut antiqui dixerunt) redigitur in præjacentem materiam elementalem, sicut radio solis consumitur humor aquæ : sed in indigentia comestionis rejicitur et digeritur et egeritur. Et quod dicit Angelus : *Videbar quidem vobiscum manducare et bibere* [2], intendit, quod videbatur comedere et bibere ad indigentiam : cum tamen non comedit ad indigentiam, sed ad potestatis demonstrationem. Ad quæst.

MEMBRUM V.

Quid fiat de corporibus assumptis post ministerium expletum, utrum redeant in præjacentem materiam ?

Quinto quæritur, Quid fiat de corporibus assumptis post ministerium expletum ?

[1] S. Augustinus, Lib. XV de Civitate Dei, cap. 23.

[2] Tob. xii, 19.

Et dicit Beda in libro de *Natura rerum*, quod missi in ministeria corpora sumunt, et eodem ministerio expleto deponunt.

Et sic videtur, quod corporibus utuntur ut habitibus.

1. Habitus autem post depositionem integri manent. Ergo videtur, quod corpora assumpta ab Angelis et deposita, integra et salvata manent in figuris organorum.

2. Adhuc, Habitum est, quod spissant ea et solida faciunt : spissum autem et solidum post depositionem etiam retinet figuram : quia ex spissitudine et soliditate confortatur in eo potentia tenendi formam et figuram : videtur ergo, quod corpora deposita ab Angelis, in formis suis manent et figuris.

Sed contra. SED CONTRA hoc est, quod

1. Sicut dicit Beda, Figura corporum in quibus apparuit Deus, expleto ministerio, resoluta fuit in præjacentem materiam, sicut columba in qua apparuit Spiritus sanctus [1], et stella quæ in aere apparuit, et duxit Magos [2]. Ergo multo magis corpora in quibus apparent Angeli, peracto ministerio resolvenda sunt in præjacentem materiam.

2. Adhuc, Si manerent, ubi manerent, vel ad quid manerent? Si enim ex aere sunt, ut dicit auctoritas, non habent locum connaturalem ubi manerent, nisi aerem : et sic a quibusdam viderentur.

3. Adhuc, Fortior est unio animæ ad corpus cui naturaliter unitur, quam Angeli ad corpus assumptum : sed corpus quod unitur animæ, exuta anima a corpore, statim resolvitur. Dicit enim Aristoteles in fine primi de *Anima*, quod egrediente anima marcescit corpus et exspirat. Ergo multo magis corpus Angeli resolvitur postquam ab Angelo depositum est.

Solutio. SOLUTIO. Dicendum, quod corpus Angeli resolvitur in præjacentem materiam peracto ministerio. Præjacens autem materia aer est tenuis, non tenens figuram in quam resolvitur corpus Angeli, et disparet. Et hujus causa est, quia spissans est continens corpus non est aliqua natura vel qualitas naturalis quæ sit in ipso corpore assumpto, sed ex virtute Angeli assumentis corpus continetur : et ideo relictum ab Angelo non habet quo spissetur et quo contineatur, et consequenter ex virtute elementali quæ in ipso est, in tenuem aerem resolvitur et disparet.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod habitus figuram retinent : quia in se habent potentiam sicci et duri quibus in eis confortatur potentia tenendi figuras quas receperunt. Et contrarium eorum est per naturam in corpore Angeli, humidum scilicet, quod proprio termino non terminatur, et spiritualis raritas, quæ nihil tenet sibi impressum, nec tenet Angelorum figuram, et propterea statim resolvitur depositum ab Angelo.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod spissum non tenet figuram, nisi principia potentiæ solidi et spissi radicentur in ipso spisso per naturales qualitates. Jam autem dictum est, quod sic non est in corporibus Angelorum : et ideo resolvuntur.

Ad object. EA quæ objiciuntur in contrarium, procedunt.

[1] Cf. Matth. III, 16 ; Joan. I, 32.

[2] Cf. Matth. II, 2 et 9.



TRACTATUS XIX.

DE POTENTIA DEI.

Habitis his quæ de scientia Dei, et qualiter res sunt in Deo, et e converso qualiter Deus est in rebus, quærenda erant, tractanda sunt ea de quibus tractat Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLII et XLIII, hoc est, de omnipotentia Dei.

Quæ, ut ordinatius inquirantur, in genere primo quæremus duo : quorum primum est de potentia Dei. Secundum, de possibili quod ad potentiam Dei dependet.

De potentia quæremus duo, scilicet de multiplicitate hujus nominis, *Potentia*, ut habeatur sensus in quo Deo potentia conveniat. Secundum, de conditionibus potentiæ, secundum quas perfecta dicitur in Deo esse potentia.

De his autem quærit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLII, XLIII et XLIV.

QUÆSTIO LXXVI.

De multiplicitate hujus nominis, Potentia.

Primo ergo quæritur de multiplicitate hujus nominis, *Potentia*.

1. Dicit enim Aristoteles in quinto *primæ philosophiæ*, quod potentia est activa, et potentia passiva. Potentia activa definitur ab eo sic : « Potentia activa est principium transmutationis in aliud secundum quod aliud. » Potentia passiva sic : « Potentia est principium transmutationis ex alio secundum quod aliud. »

2. Adhuc, Richardus de sancto Victore : « Constans est Deum esse potentem potentiæ plenitudine, non potentiæ participatione. »

3. Adhuc, In Deo potentia est ad intelligendum, potentia ad generandum, potentia ad spirandum, potentia ad creandum : et constat quod non uno modo dicitur potentia in omnibus. Quæritur ergo, Si potentia activa secundum notificationem Aristotelis conveniat Deo ? Et videtur, quod non : potentia enim activa est principium transmutandi in aliud, et illud aliud non potest esse nisi materia subjecta potentiæ in quam agat : potentia autem Dei non requirit subjectum materiæ : agit enim ex nihilo per creationem adducens ad esse : ergo videtur, quod potentia activa non conveniat.

4. Adhuc, Omnis potentia dependet ad actum et est completa cum est in agere, sicut figura anguli acuti in gladio, potentia est ad incidere sive secare, et est in ultimo completo quando incidit vel secat. Sed profanum est dicere Deum qui est sua potentia, quia sua potentia est sua substantia sive essentia, ad aliquid dependere vel ab aliquo perfectionem accipere. Ergo potentia Deo convenire non videtur.

Sed contra. In contrarium est quod dicit Augustinus in libro V de *Trinitate* [1], et in præhabitis determinatum est [2], quod actionis prædicamentum vel soli Deo, vel maxime Deo convenit : et cujus est actus, illius est potentia : ergo potentia agendi et patiendi attribuenda est Deo.

Quæst. 1. Ulterius quæritur hic, Quando dicitur potentia creandi esse in Deo, utrum connotetur aliquid in creatura, vel non ?

Et videtur, quod sic : quia

1. Cum dicitur, Deus scit mundum fore, vel esse, vel fuisse : et cum dicitur, Deus vult mundum fore, vel esse, vel fuisse, connotatur aliquid in creatura respectu cujus dicitur Deus scire hoc, vel velle hoc : ergo etiam aliquid connotabitur in creatura cum dicitur, Deus potest facere hoc, vel illud, quo res possibilis est fieri a Deo.

2. Adhuc, Possibile se habet ad potentiam sicut scibile ad scientiam : sed scientia ponit scibile, est enim scientia scibilis scientia, ut dicit Aristoteles : ergo videtur, quod potentia ponat possibile : et sic ponit aliquid in creatura.

Quæst. Sed tunc quæritur, Cum ante mundum fuerit verum, mundum creare est possibile Deo, in quo radicetur illa possibilitas ?

1. Constat, quod non in creatura : quia illa non fuit in Deo, ut videtur : quia possibilitas in Deo non est ad fieri.

2. Adhuc, Possibilitas in causa est ipsius causæ potentia : secundum hoc ergo quæcumque potest facere causa, sunt possibilia : sed Deus potest facere infinitos mundos : ergo possibile est fieri infinitos mundos, quod absurdum est.

3. Adhuc, Augustinus in libro de *Fide et symbolo* : « Omnipotens dicitur, quia de nihilo fecit quæcumque fecit. Non enim aliqua materia eum juvit ex qua demonstraret artis suæ potentiam, sed ex nihilo cuncta creavit [3]. » Ex hoc accipitur, quod nihil præjacet actui creationis in quo radicari possit possibilitas ad fieri quæ dicitur respectu faciendi in Deo.

4. Adhuc, Athanasius in *Altercatione contra Arium* : « Vide quot nominibus et quantis vocabulis appellemus Deum. Quoad se enim dicimus Deum sapientem, et bonum, et omnipotentem : quoad nos vero misericordem, pium, et justum. » Sed nomina quæ quoad se nominant Deum, nihil connotant in creatura. Ergo cum potens vel omnipotens dicitur Deus, nihil in creatura connotatur.

5. Adhuc, Anselmus in libro de *Conceptu virginali* : « Deus de trunco pot-

[1] S. Augustinus, Lib. V de Trinitate, cap. 8.

[2] Cf. Supra, Quæst. 56.

[3] S. Augustinus, Lib. de Fide et symbolo, cap. 2.

est facere vitulum. » Sed de trunco non potest fieri vitulus : eo quod deest aptitudo ex parte materiæ. Ergo non semper possibilitas materiæ respondet potentiæ Dei. Cum ergo Deus dicitur *potens*, non semper connotatur possibilitas ex parte ejus quod subjicitur potentiæ : quia possibilitas est aptitudo in materia ut fiat hoc quod Deus possit facere.

Quæst. 3. Ulterius quæritur, Cum potentia Dei per multa determinetur, scilicet per temporale, ut cum dicitur, potest facere mundum : per æterna ut cum dicitur, potest intelligere, potest velle sive amare : per quid, ut cum dicitur, potest creare, actus enim essentiæ est quæ est quid : per ad aliquid, ut cum dicitur, potest generare Filium, potest spirare Spiritum sanctum : utrum potentia in his omnibus univoce, vel æquivoce dicatur?

Quia enim non univoce, videtur : quia temporalis et æternœ, ad quid et ad aliquid non est ratio una. Similiter quod non æquivoce, videtur : quia res non est diversa secundum substantiam. In æquivocis autem ratio substantiæ est diversa : eo quod res secundum substantiam diversæ sunt, quæ sub uno nomine continentur.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod intentio potentiæ in communi per prius et posterius dicitur de potentia perfecta et de potentia imperfecta : et hoc dico de potentia activa : quia potentia passiva nullo modo refertur in Deum. Potentiam autem activam perfectam dicimus, quæ stat in ultimo sui, ex quo infertur omne quod citra ultimum est, quod Aristoteles in II de *Cœlo et Mundo*, vocat *virtutem*, dicens : « Virtus est ultimum potentiæ in re. » Sicut si Hercules potest in centum et non plures, virtus et ultimum potentiæ est ad centum : et ex hoc infertur omne quod citra id est. Si enim potest in centum, potest etiam in quinquaginta, et potest in decem, et potest in quinque, et potest in unum. Sed non sequitur e converso. Sicut enim ibidem dicit Commentator ejus et philosophus, virtus potentiæ activæ est in maximo, et virtus potentiæ passivæ in minimo : quod enim patitur ab uno, patitur a duobus vel tribus, et sic deinceps, et non e converso. Potentia autem activa per tria ponitur in maximo, scilicet per universalitatem, quia omnia potest : et per facilitatem, et quia ut vult potest et quodcumque vult : et per hoc quod in progressu potentiæ in actum, nullo indiget, sed sibi sufficit ad producendum causatum et totum esse causati : ita quod non indiget materia ex qua producat, nec instrumento quo operetur vel producat causatum : nec indiget specie vel exemplari extra se, ad quod respiciat quando operatur. Et per defectum horum omnis potentia creati dicitur imperfecta. Naturalis enim potentia activa, nec omnia potest, nec facile potest, sed cum mora, et materiam exigit ex qua operetur, et instrumentum, qualitates scilicet activas et passivas quæ præparent materiam. Similiter potentia artis exigit materiam et instrumentum et exemplar extra se, ad quod operetur, et cum difficultate producit effectum, et exigit moram et tempus. Et ideo imperfectæ sunt potentiæ, nec sunt tota causa sui effectus, nec causant totum esse effectus sui, sed formale tantum in materia vel ex materia. Natura enim producit formam ex materia, ars vero in natura.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod Aristoteles definit potentiam, definit potentiam creati et imperfecti : et ideo per rationem illam potentia Deo non convenit. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod potentiæ plenitudo dicitur potentia perfecta a Richardo : potentia autem per participationem dicitur possessio potentiæ secundum partem plenitudinis, et non secundum totum. Ad 2.

Ad aliud dicendum, quod hoc proce- Ad 3.

dit : quia potentia secundum definitionem Aristotelis Deo non convenit.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod hoc est verum in illis in quibus actus differt a potentia : et ideo in Deo non tenet : quia in Deo actus et potentia sunt idem.

Ad object. Ad id quod objicitur in contrarium, jam patet solutio : quia potentia secundum perfectionem attribuitur Deo, secundum participationem autem non.

Ad quæst. 1. Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod quando potentia determinatur per temporale, tunc aliquid connotatur in creatura, non secundum esse quo creatura est in seipsa, sed secundum esse quod habet in causa : quia secundum hoc esse, ut dicit Anselmus, est creatrix essentia, et ab æterno, et possibilitas et scibilitas, et (ut ita dicam) voluntabilitas hoc modo secundum rationem et non secundum esse sunt in ipsa, sicut in ante habitis in quæstione de *scientia Dei* dictum est.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod sicut scientia Dei ponit scibile quando ad temporale determinatur, non in esse proprio, sed secundum quod est in causa : ita potentia Dei ponit possibile, sicut paulo ante dictum est, non in esse proprio, sed secundum esse quod habet in causa.

Ad quæst. 2. Ad 1. Ad aliud dicendum, quod illa possibilitas radicatur in ratione creaturæ secundum esse quod habet in Deo : et hoc modo fuit ab æterno et ante mundum.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod possibilitas in causa ut causa, est causæ potentia, scilicet possibilitas ejus quod est in causa, cum diversus modus significandi sit secundum causam et id quod est in causa, licet re sint idem, non est potentia causæ in modo significandi : et attribuitur aliquid uni, quod non attribuitur alteri.

Ad 3. Ad dictum Augustini dicendum quod nihil præjacet actui creationis, in quo secundum esse quod creatura habet in se, radicetur possibilitas : habet tamen aliquid ante se, in quo secundum esse quod creatura habet in creatore, radicetur ratio possibilitatis.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod quando nomina quæ nominant Deum secundum se, non determinantur ad temporale, ut quando dicimus Deum potentem, sapientem, bonum, simplicem, nihil connotatur : sed quando hæc nomina determinantur per temporale, ut quando dico, potest facere mundum, tunc procul dubio aliquid connotatur in creatura modo prædicto.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod aptitudo in re creata duplex est, scilict seminalis sive naturalis, sicut in grano aptitudo est ad messem futuram : et hæc aptitudo non exigitur ad hoc quod fiat quod Deus potest facere. Et est aptitudo obedientialis, qua in omni creatura aptissimum est, quod Deo obediat : et hæc aptitudo in re est et in esse proprio et in esse quod habet in causa. Et de prima aptitudine intelligitur dictum Anselmi, et non de secunda.

Ad quæst. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod potentia in his nec univoce nec æquivoce dicitur, sicut probatur per rationes inductas, sed dicitur secundum analogiam, secundum illum modum analogiæ qui in præhabitis determinatus est, quo scilicet unum sub diverso modo significandi et sub diverso modo dicendi et intelligendi significatur : una enim res est quæ in omnibus illis significatur sub diverso modo secundum quod per diversa determinatur : unde aliquando significatur ut substantia, aliquando ut causa, aliquando ut quid, et aliquando ut ad aliquid.

QUÆSTIO LXXVII.

De conditionibus potentiæ secundum quas perfecta in Deo dicitur esse potentia.

Secundo, Quæritur de conditionibus potentiæ, secundum quas perfecta in Deo dicitur esse potentia, quæ sunt universalitas, immensitas, perfectio in opere, secundum quam dicitur optime facere quidquid facit.

MEMBRUM I.

Utrum Deus dicatur omnipotens, *quia universaliter omnia potest ?*

Primo ergo quæritur, An dicatur *omnipotens*, quia universaliter omnia potest ?

Hoc enim disputat Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLII, cap. *Sed quæritur*.

Et objicit sic :

1. Primo enim ostendit Deum sic dici omnipotentem, quia potest omnia, per Augustinum in libro *Quæstionum veteris et novæ legis*, cap. 6, qui sic dicit : « Omnia quidem potest Deus, sed non facit nisi quod convenit veritati ejus et justitiæ. »

2. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Omnia quidem potest Deus, et potuit Deus cuncta facere simul, sed ratio prohibuit, id est, rationalis voluntas. »

3. Adhuc, Paulo ante habitum est, quod Deus omnipotens est potentiæ plenitudine, sed non participatione. Potentiæ autem plenitudo non est nisi omnia possit : ideo ab hoc quod omnia potest, omnipotens dicitur.

In contrarium objicit Magister, et videtur ponere instantiam in tribus generibus actuum quos non potest Deus, scilicet in actibus corporalibus. Non enim potest ambulare, loqui, et hujusmodi quæ penitus a natura divinitatis sunt aliena, cum horum instrumenta nullatenus habere queat. Sed contra.

Secunda instantia est in actibus deformibus, ut in peccatis : non enim potest mentiri, non potest peccare. Ergo videtur, quod non omnia potest.

Tertia instantia est in actibus privativis sive defectivis. Et inducit Augustinum in libro de *Symbolo* sic dicentem : « Deus omnipotens non potest mori, vel falli, non potest miser fieri, non potest vinci. Hæc utique et hujusmodi absit ut possit omnipotens. Si enim hujusmodi passionibus atque defectibus subjici posset, omnipotens minime foret. Et ideo monstratur omnipotens, quia ei hæc appropinquare non valent [1]. » Ex his omnibus infert, quod non omnia possit, sed quædam.

Sed si quis dicat hoc posse non esse potentiæ, sed impotentiæ, ut dicit Richardus in libro de *Trinitate* : absque

[1] S. Augustinus, Lib. I de Symbolo fidei ad catechumenos, cap. 1.

dubio colligitur, quod omnia potest quæcumque posse potentiæ est.

Contra :

1. Currere, ambulare, constat quod potentiæ est, et non impotentiæ : non enim potest esse quod id quod est potentiæ indicium in uno, impotentiæ indicium sit in alio. Ergo videtur, quod adhuc cum hæc non possit, quod non sit omnipotens.

2. Similiter, Objicitur de secunda instantia : videtur enim, quod posse peccare potentiæ sit, et non impotentiæ. Dicit enim Augustinus in libro de *bono*[1] : « Melior est natura quæ peccare potest, quam quæ non potest. » Sed melius in omnibus Deo attribuendum est. Ergo videtur, quod et Deus peccare possit, et quod peccare non sit impotentiæ, sed melioris naturæ.

3. Adhuc, Joan. VIII, 55, dicit Christus Judæis : *Si dixero quia non scio eum*, scilicet Patrem, *ero similis vobis, mendax*. Si Christus potuit et secundum divinitatem et humanitatem hoc dicere : ergo potuit esse mendax : sed quidquid Christus potuit et secundum divinitatem et secundum humanitatem, potentiæ et non impotentiæ fuit : ergo mentiri non est impotentiæ, sed potentiæ : et ita si Deus non potuerit mentiri, non omnia potest, nec omnipotens dicitur.

4. Similiter, De instantia tertia objicitur : videtur enim, quod Deus possit pati malum. Augustinus in primo libro de *Libero arbitrio* : « Duplex est malum, culpæ scilicet et pœnæ. » Mali culpæ Deus non est auctor, sed mali pœnæ. Malum ergo pœnæ subjacet potentiæ. Si ergo non potest mori et infirmari, videtur non esse omnipotens.

5. Propter hæc et his similia Magister in illo cap. *Hic igitur diligenter considerantibus*, dicit, quod secundum aliud quidem attenditur omnipotentia quam secundum omnia posse. Dicit enim sic : « Diligenter considerantibus omnipotentia Dei secundum duo apparet, scilicet quod omnia facit quæ vult, et nihil omnino patitur, secundum utrumque Deus omnipotens verissime prædicatur. »

6. Adhuc, Augustinus in libro de *Spiritu et littera* : « Non potest Deus facere injusta, quia ipse est summa justitia et bonitas. Omnipotens vero est, non quod possit omnia facere, sed quia potest efficere quidquid vult, ita ut nihil valeat ejus voluntati resistere, quin compleatur, aut aliquo modo impedire eamdem[2]. »

7. Adhuc, Joannes Chrysostomus in homilia quadam in expositione symboli : « Omnipotens dicitur, quia in posse illius non potest inveniri non posse, dicente Propheta : *Omnia quæcumque voluit, fecit*[3]. Ipse est ergo omnipotens, ut totum quod vult possit. Unde, ad Roman. IX, 19 : *Voluntati ejus quis resistit ?* » Hæc omnia inducit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLII.

Et objicitur contra hoc. Cum enim dicit Augustinus, quod non dicitur omnipotens, quia omnia possit facere : aut signum distribuit pro bonis tantum, aut pro bonis et malis. Si pro bonis tantum, sequitur quod Deus non omnia bona potest, quod falsum est. Si pro malis et bonis, iterum sequitur, quod aliquid sit quod Deus non possit, quod iterum valde inconveniens est

8. Adhuc, Objicit Magister in *Sententiis* : Si ideo dicitur omnipotens, quod quidquid vult potest, tunc animæ beatæ et Angeli omnipotentes dicentur, quia possunt quidquid volunt : beati enim sunt, et beatis omnia optata succedunt, ut dicit Augustinus : sed hoc falsum est : ergo et primum falsum, scilicet quod Deus ex hoc sit omnipotens, quia potest quidquid vult.

[1] Alias, de Natura boni, cap. 4 (Nota edit. Lugd.)

[2] S. Augustinus, Lib. de Spiritu et litera, cap. 5.

[3] Psal. CXIII, 3.

9. Adhuc, Videtur, quod simul ratio sit ex parte voluntatis, et ex parte potentiæ : quia si vult omnia quæ vult, et voluntatis ejus impediri non potest effectus : ergo ita dicetur omnivolens sicut omnipotens.

10. Si dicatur, quod mala subjacent potestati, non voluntati. CONTRA : Augustinus in *Enchiridion* : « Peccatores quantum ad ipsos attinet, quod Deus noluit, fecerunt : quantum vero ad omnipotentiem Dei, nullo modo id facere valuerunt. Hoc quippe ipso quod contra voluntatem ejus fecerunt, de ipsis facta est voluntas Dei [1]. »

11. Adhuc, Augustinus in libro de *Prædestinatione sanctorum* : « Mali faciunt contra voluntatem Dei : sed in hoc ipso impletur voluntas Dei. » Ergo videtur, quod dicatur omnivolens sicut omnipotens.

12. Si quis dicat, quod potentia respicit bona et mala, voluntas autem bona tantum. Non solvit : quia sicut voluntas Dei ad bona determinatur, ita etiam potentia : Deus enim non potest facere mala : ergo adhuc relinquitur, quod dicatur Deus omnivolens sicut omnipotens.

13. Adhuc, Dixerunt antiqui, quod omnipotentia Dei extendit se ad bona et ad mala, sed ad elicienda bona et facienda, ad mala autem ordinanda. Unde Augustinus in *Enchiridion* : « Non vult Deus ut peccet homo quilibet : si autem peccaverit, pœnitenti vult parcere ut vivat : in peccatis vero perseverantem punire, ut justitiæ potentiam contumax non evadat [2]. » Dixerunt ergo antiqui, quod potentiæ Dei subjecta sint bona et mala : et ideo dicitur omnipotens non omnivolens. CONTRA : Augustinus in *Enchiridion* : « Non fit aliquid nisi omnipotens fieri velit : vel sinendo ut fiat, sicut malum : vel ipse faciendo, ut bonum [3]. » Ergo videtur, quod et mala et bona subjacent voluntati sicut potentiæ : et ita dicetur omnivolens sicut omnipotens.

14. Si dicatur, quod voluntas signi est quæ est respectu malorum, non voluntas beneplaciti. CONTRA : Sicut beneplacitum Dei est respectu bonorum faciendorum, sic beneplacitum Dei est respectu malorum ordinandorum : et sic adhuc relinquitur, quod voluntati beneplaciti subjecta sint et bona et mala sicut potentiæ : et sic dicetur omnivolens sicut omnipotens.

SOLUTIO. Prænotanda est distinctio jamdudum a nobis in præhabitis posita in quæstione de nominibus quæ dicuntur de Deo, et de his quæ de Deo dici non possunt. Quædam enim sunt materialia, in ipsa sua ratione materiam corporalem et sensibilem concipientia. Quædam privativa, et quædam deformitatem et inordinationem importantia. Materialia, ut currere, ambulare, comedere, dormire, et hujusmodi, ad quæ nulla potest esse potentia nisi materialis, hoc est, quæ radicatur in materia sensibili. Et hæc propter suæ nobilitatis et spiritualitatis et simplicitatis eminentiam non potest Deus in se : eo quod hæc posse est infirmum posse, et de facili impeditur ab effectu. Hæc tamen potest Deus facere in aliis quibus dat posse ad hæc faciendum, sicut in hominibus : quia sine Deo nulla creatura aliquid potest. Privativa sunt quæ habitus nobiles privant, ut cæcum, surdum, mors, infirmitas, vincibilitas : et hæc propter excellentem virtutem divinam secundum omnem nobilitatis habitum Deo in se convenire non possunt, nec hæc sunt potentiæ, sed impotentiæ. Et hæc secundum quod sunt in nobis, duplicem habent considerationem scilicet in comparatione ad causam meritoriam quæ peccatum est : et sic hæc in nobis non sunt facta a Deo, sed a peccato : nec subjacent potentiæ divinæ, quia sicut dicit Fulgentius super epi- Solutio.

[1] S. AUGUSTINUS, In Enchiridion, cap. 100.

[2] IDEM, Ibidem, cap. 107.

[3] IDEM, Ibidem, cap. 96.

stolam ad Romanos : « Deus non potest facere unde opus suum fiat deterius. » Unde quod mors dissolutio est, habet ex eo quod ex nihilo factum est quod morti subjacet : sed quod inducta est super immortales, hoc est, potentes non mori, a peccato est, non a Deo.

Considerantur etiam ista secundum quod a justo judice malum culpæ per pœnam ordinante inflicta sunt. Et in hoc respectu sunt a Deo, et subjacent potentiæ divinæ secundum actum ordinationis, quæ facit hæc in aliis, et non in seipsa. Deformitatem autem et inordinationem importantia sunt peccata, quæ propter hoc quod Deus non nisi rectitudinis et veritatis et boni et ordinis principium est, non possunt cadere in Deum, nec possunt esse in ipso ab alio. Unde Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, cap. de *omnipotente*, tractans illud Apostoli, II ad Timoth. II, 13 : *Negare seipsum non potest*, dicit sic : « Suiipsius negatio est casus à veritate. » Veritas autem existens est et ipse Deus : unde a veritate casus, est ab existente casus : ab existente autem non potest cadere Deus : quia non potest non esse : nec potest esse causa, quod existentia quæ ipse fecit, in nihilum conversa fiant non existentia : quia sic esset prævaricator. Ad Galat. II, 18 : *Si ea quæ destruxi, iterum hæc ædifico, prævaricatorem me constituo.* Hæc enim omnia summæ impotentiæ sunt, et sicut dicit Anselmus in libro de *Libero arbitrio :* « Qui potest id quod sibi non prodest et sibi non expedit, quanto magis potest hoc, tanto magis adversitas et perversitas possunt in eum : » quanto autem magis adversitas et perversitas possunt in aliquem, tanto impotentior est : ergo a primo ad ultimum, quanto aliquis potest quod sibi non prodest nec expedit, tanto impotentior est.

His habitis, facile est respondere ad objecta.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod omnipotentia Dei a duobus determinatur, scilicet secundum quod est respectu possibilis, et secundum quod est in potente. Secundum quod est respectu possibilis, sic determinatur ab universalitate, scilicet quod omnia possit quæcumque posse potentiæ est, et non impotentiæ. Secundum autem quod est in potente, tunc determinatur, quod potest quæcumque vult, ita scilicet quod non potest cogi, quod non potest impediri, quod sine indigentia materiæ instrumenti exemplaris extra se respiciendi potest facere quæcumque vult : et sic solus Deus est omnipotens, et hoc intendit Augustinus.

Ad aliud dicendum, quod omnia potest Deus quæ facere potentiæ sunt, et non impotentiæ. Non enim esset rationabilis voluntas, si ea faceret quæ impotentiæ sunt : et hoc intendit Augustinus, et non aliud. Ad

Ad aliud dicendum, quod omnia potest vel in se vel in alio quæcumque potentiæ sunt et non impotentiæ : et hoc vocat Richardus potentiæ plenitudinem. Quia facere ea quæ impotentiæ sunt, non est potentiæ plenæ, sed potentiæ quæ impotentiæ permixta est. Ad

Ad instantias quas ponit Magister, jam patet solutio. Corporalia enim quæ de facili impediuntur ab effectu, imperfectionem potentiæ dicunt in potente : repugnant enim potentiæ perfectissimæ : et ideo Deus ea non potest in se : quidquid tamen hæ dicunt potentiæ in aliis, hoc totum fluit a perfectissima potentia divina : sed in Deo sunt secundum potentiæ plenitudinem et causaliter, in creatura autem secundum potentiæ participationem : et ideo secundum partem unicuique proportionabilem, et non secundum plenitudinem. Ad in[stan]tii[as]

Ad aliud dicendum, quod hæc posse potentiæ est participativæ : sed hæc posse non est potentiæ secundum plenitudinem dictæ, nisi causaliter, ut dictum est. Ad o[bj]

Ad aliud dicendum, quod posse peccare nullo modo potentiæ est, sed impotentiæ maximæ, et perversæ potentiæ quæ impotentiæ permixta est : et ideo Ad [ ]

Deus non potest peccare : et ex hoc non est impotentior, sed potentior est, ut dictum est.

Et ad dictum Augustini dicendum, quod Augustinus non intendit, quod aliqua natura melior sit ex potentia peccandi propter ipsam peccandi potentiam, sed propter consequens : quia scilicet omne peccatum in libero arbitrio est, et omne quod liberi est arbitrii, potest facere quod vult : et omne quod potest facere quod vult, dominum habet suorum actuum : et propter hoc natura hoc habens, melior est quam illa quæ non habet, ut vegetabilis, et brutalis. Vegetabilis enim subjacet necessitati : bruta autem, ut dicit Damascenus, aguntur potius quam agant. Unde propter libertatem agendi quod vult, naturam dicit esse meliorem, et non propter peccandi potestatem.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod nullo modo Christus vel Deus potuit mentiri vel peccare. Et quod dixit Christus : *Si dixero quia non scio eum, ero similis vobis, mendax* [1] : sensus est, si dicendo hoc, recessero a divinitate, quod tamen impossibile est : ero similis vobis, per hoc scilicet quod habebo potentiam permixtam impotentiæ et perversitati : et sic per consequens ero mendax. Unde ex hypothesi impossibili procedit verbum Christi. Dicit enim Damascenus in libro IV de *Fide orthodoxa*, quod « peccatum est recessus ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam [2]. » Et id quod objicitur, quod Christus potuit dicere hoc, id est, syllabas et litteras proferre, dicendum quod prolatio duplex est, scilicet vocis articulatæ simpliciter sive materialiter : et hoc modo Christus potuit proferre verba. Et est prolatio vocis articulatæ et litteratæ secundum ordinem ad rei significationem : et hoc modo Christus vel etiam Deus hæc verba proferre non potuit : quia non potuit intendere mentiri. Numer. xxiii, 19 : *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur.* Ad Roman. iii, 4 : *Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax.* Ad Titum, i, 1 et 2 : *Secundum fidem electorum Dei, et agnitionem veritatis quæ secundum pietatem est, in spem vitæ æternæ, quam promisit qui non mentitur Deus.*

Ad aliud dicendum, quod talia privativa et defectiva expresse dicunt impotentiam, et derogant ex seipsis potentiæ dictæ secundum plenitudinem : et ideo in Deum cadere non possunt. Sed secundum quod sunt in nobis ut inflicta a judice : sic attestantur judiciariæ potestati, et sunt a Deo subjecta potentiæ divinæ, et non aliter : sic enim, ut dicit Augustinus [3], commendant justitiam divinam. Ad object. 4.

Ad aliud dicendum, quod illo modo determinatur divinæ potentiæ eminentia et plenitudo, prout est in Deo potente, qui nec cogi nec impediri nec contraria pati potest, nec indiget aliquo ut materia subjecta sive instrumento sive exemplari extrinseco ad quod respiciat, sicut paulo ante determinatum est. Ad object. 5.

Ad aliud dicendum, quod dictum Augustini tenendum est sicut jacet : quia determinat omnipotentiam per universalitatem in comparatione ad objecta, et secundum perfectionem secundum quod est in potente Deo. Ad object. 6.

Similiter etiam accipiendum est dictum Chrysostomi : sed hoc determinat perfectionem potentiæ ex parte potentis. Ad object. 7.

Ad aliud dicendum, quod signum distributivum pro omnibus distribuit quæ facere posse est, et quæ facere potentiæ est et non impotentiæ : unde etiam pro malis distribuit secundum potentiam ordinationis quæ est circa mala, quæ est judicium judiciariæ potestatis, ut dictum est : non enim posset comprimere mala et ordinare, nisi esset perfectus in judiciaria potestare. Eccli. vii, 6 : *Noli quæ-*

[1] Joan. viii, 55.
[2] S. J. Damascenus, Lib. IV de Fide orthodoxa, cap. 21.
[3] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 11.

rere fieri judex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates: ne forte extimescas faciem potentis, et ponas scandalum in æquitate tua.

Ad object. 8. Ad aliud dicendum, quod Angeli et anima beata possunt quidquid volunt, non simpliciter fieri, sed cum hac determinatione, quidquid volunt a se fieri. Multa autem volunt simpliciter fieri, quæ non possunt: sicut verbi gratia, volunt omnes homines salvos fieri, sed tamen salutem omnium facere non possunt: sed Deo convenit, quod fiat omne quod vult fieri, sive per se, sive per alium.

Ad object 9. Ad aliud dicendum, quod non dicitur omnivolens sicut omnisciens et omnipotens: quia voluntas ejus cum effectu et sine impedimento contrarii non refertur ad omne volitum sive voluntabile, ut dicit Damascenus, sicut potentia refertur ad omne possibile, et scientia ad omne scibile. Omne enim bonum possibile vult Deus: tamen multa bona quæ vult et quæ possibile est esse, non vult cum effectu: et in multis eorum multa occurrunt impedimenta quæ Deus non vult: et ideo omnivolens dici non potest. Sed in possibilibus et scibilibus nullum invenit impedimentum, quin omnia possit vel ordinando, vel faciendo, et omnia sciat et bona et mala.

Ad object. 10. Ad aliud dicendum, quod potentia Dei faciens et ordinans omnia comprimit sub voluntate Dei vel spontanea vel victa vel coacta: sed hæc non est voluntas Dei antecedens, ut dicit Damascenus, sed consequens ex opere nostro causata: voluntate enim antecedente *Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione vivorum,* ut dicitur, Sapientiæ, I, 13. Et ideo voluntate antecedente non potest dici omnivolens.

Per hoc patet solutio ad sequens dictum Augustini, quod voluntas Dei quæ impletur in malis quando puniuntur, est voluntas consequens, non antecedens, et est voluntas secundum quid, hoc est, ex opere nostro, et non simpliciter. Ad obj. 11.

Ad aliud dicendum, quod illa responsio non est sufficiens, sicut probat objectio: sed ratio quare non dicitur omnivolens, est quæ dicta est. Ad obj. 12.

Ad aliud dicendum, quod potentiam Dei nemo contumax evadere potest, nec etiam voluntatem consequentem: sed voluntas antecedens ex parte voliti non ex parte volentis Dei, multa accipit impedimenta quæ non vult Deus: et ideo omnivolens dici non potest. Ad obj. 13.

Ad aliud dicendum, quod omnia subjacent voluntati signi, quæ est permissio: sed in illis multa fiunt contra voluntatem Dei antecedentem: secundum autem voluntatem antecedentrm oporteret, quod esset omnivolens, si omnium volens diceretur.

Ad ultimum dicendum, quod voluntate beneplaciti vult Deus ordinare mala: sed ad hoc non requiritur, quod nihil fiat in malis ordinatis quod sit contra voluntatem Dei antecedentem, quin potius multa fiant in eis contraria voluntati divinæ, quamvis in ipsis ordinative voluntas divina fiat. Ad obj. 1[illegible]

QUÆSTIO INCIDENS.

Utrum omnipotentia conveniat tribus personis, vel tantum Patri [1]?

Juxta hoc ratione ejus quod dicit Magister in libro I *Sententiarum*, distinctione XLII, cap. II, « Sed forte dices, « Nec Dei Filius potest a se, nec Spiritus « sanctus, sed solus Pater : » quæritur, Utrum omnipotentia conveniat tribus personis, vel sit appropriata tantum Patri?

Et videtur, quod tantum Patri.

1. Conditio enim potentiæ est a se posse, et non est conditio potentiæ ab alio posse. Probatio : Principium maxime in ratione potentiæ determinatur : de principio autem esse, non habet in prima ratione potentiam. Cum ergo Pater principium sit totius divinitatis, non autem Filius, nec Spiritus sanctus, videtur quod soli Patri conveniat omnipotentia.

2. Adhuc, Posse generare dicit quamdam potentiam quæ non convenit Filio, nec Spiritui sancto. Videtur ergo, quod aliqua potentia sit in Patre quæ non est in Filio, nec in Spiritu sancto : ergo videtur quod omnipotentia cui nulla potentia deest, nec Filio convenit, nec Spiritui sancto, sed soli Patri.

3. Si quis solvere velit sicut communiter dicitur, quod posse generare non est posse quid, sed ad aliquid. Contra est : quia in homine in quo fit generatio de parte substantiæ, posse generare est posse quid : ergo multo magis in Deo, ubi fit generatio de tota substantia.

4. Adhuc, Si aliquid per prius et posterius dicitur de pluribus, et in eo de quo dicitur posterius, potentia est, multo magis in eo de quo dicitur per prius, est potentia. Posse generare de Deo et creaturis dicitur, de Deo per prius, de creaturis per posterius. Ergo si in creaturis potentia est, et in Deo potentia est. Probatio : quia per prius de Deo dicitur. Ad Ephes. iii, 14 et 15 : *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cælis et in terra nominatur*. Quod tractans Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, cap. 4, dicit sic, quod « omnis paternitas et filiatio ex qua et deorum patres et deorum filii in cœlo et in terra nominantur, est ex patriarchia et filiarchia super omnia collocata. »

5. Adhuc, Damascenus in libro I de *Fide orthodoxa* : « Oportet scire, quod a nobis ad beatæ deitatis nominationem non est translatum paternitatis et filiationis nomen, sed potius a deitate ad nos [2]. » Et sic habetur propositum, scilicet quod posse generare magis est potentia in Deo quam in homine.

In contrarium est, Sed contra.

1. Quod dicitur, Apocal. i, 8, et filius loquitur de se : *Ego sum Alpha et Omega, principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est, et qui erat, et qui venturus est, Omnipotens*. Ergo Filius est omnipotens.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLII, Art. 10. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. J. Damascenus, Lib. I de Fide orthodoxa, cap. 9.

2. Adhuc, In libro de *Symbolo* Augustinus dicit : « Qui Filium negat omnipotentem esse, et Patrem negabit omnipotentem [1]. »

Omni eodem modo objicitur de Spiritu sancto et pro et contra. Potentia enim spirandi activa, aliqua potentia videtur esse, quæ non est in Spiritu sancto : et sic non videtur potens potentiæ plenitudine.

Sed in contrarium est, quod

1. Cui convenit actus, convenit potentia : Spiritui sancto convenit actus omnipotentiæ : ergo et omnipotentia. Probatio mediæ. Augustinus tractans illud Sapientiæ, I, 7 : *Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia,* dicit : « Replere orbem terrarum et continere omnia, est actus Omnipotentis. » Ergo Spiritus sanctus est omnipotens.

2. Adhuc, Joan. v, 19 : *Quæcumque ille*, scilicet Pater, *fecerit, hæc et Filius similiter facit.* Ergo et Spiritus sanctus : ergo videtur, quod una potentia Pater et Filius et Spiritus sanctus operantur. Sed potentia Deo non attribuitur nisi secundum plenitudinem. Ergo sicut Patri convenit potentiæ plenitudo, ita Filio et Spiritui sancto : et ita Deus trinitas est omnipotens.

Quæst. 1. Et ideo ratione ejus quod tangit Magister in libro primo *Sententiarium,* distinct. XLII, cap. ultimo, ubi plene determinat quare Deus omnipotens dicatur, dicens sic : « Ideo vere et proprie Deus « trinitas omnipotens dicitur, quia per « se, id est, naturali potentia potest « quidquid vult fieri, et quidquid vult « se posse : » quæritur, Utrum soli Deo trinitati conveniat omnipotentia, vel possit etiam communicari creaturis aliquibus, ut animæ Christi, et credentibus per fidem omnipotentiæ [2] ?

1. De anima Christi dicitur, Joan. III, 34 : *Non enim ad mensuram dat Deus spiritum* : Glossa, Filio. Sed donum Spiritus est potentia. Ergo data est Christo non ad mensuram, sed ad plenitudinem : ergo ad omnipotentiam.

2. Adhuc, Ad Colossenses, I, 20 : super illud : *Reconciliare omnia,* Glossa : « Omnia potest per se, ut nihil exceptum sit quod per eum præstari non possit. » Et ibidem alia Glossa super illud, ibidem, ℣. 22 : *Nunc autem reconciliavit* : « Si mortalis et mortuus potest salvare, jam immortalis potest omnia facere. » Et constat, quod hæc de Christo dicuntur secundum humanitatem. Ergo omnipotentia potest convenire Christo homini.

3. Adhuc, Matthæi, XXVIII, 18 : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra.* Habens autem potestatem in cœlo et in terra, est omnipotens. Ergo Christus secundum quod homo, est omnipotens.

4. Hoc etiam videtur convenire credentibus per fidem omnipotentiæ. Marci, IX, 22 : *Omnia possibilia sunt credenti.* Matth. XVII, 19 : *Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic : Transi hinc illuc, et transibit* : *et nihil impossibile erit vobis* [3].

Adhuc, Quare dicitur, quod creaturæ non potest convenire omnipotentia, cum conveniat ei omniscientia ? Quæst.

1. Anima enim Christi omnia scit. Dicit enim Isidorus, quod Trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto. Joan. I, 18 : *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Ad Coloss. II, 3 :

[1] S. Augustinus, Lib. I de Symbolo fidei ad catechumenos, cap. 1.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. III, Art. 6. Tom. XXV novæ editionis nostræ. Cf. etiam, Comment. in II Sentent. Dist. I, Art. 7. Tom. XXVII. Adhuc, Comment. in III Sentent. Dist. XIV, Art. 5. Tom. XXVIII. Adhuc, In IV Sentent. Dist. V, Art. 4. Tom. XXIX. Cf. adhuc supra, Quæst. XXXV, Membrum 1.

[3] Cf. Luc. XVII, 6.

In ipso sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ, scilicet Dei, *absconditi.*

2. Si dicatur, quod propter hoc est, quod creatura finita est, et omnipotentia infinita, et infinitum non potest attribui finito. Contra : Ad Coloss. II, 9 : *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.* Constat, quod plenitudo divinitatis est infinita : et tamen corporaliter est in Christo.

3. Adhuc, Sicut infinita est omnipotentia, ita infinita est omniscientia : et omniscientia convenit animæ Christi : ergo et omnipotentia potest ei convenire.

ntra. In contrarium hujus est, quod

1. Nihil est principium suiipsius : creatio quæ est deductio rerum ad esse de nihilo, principium est esse omnis creati : et creatio est actus omnipotentiæ, ut dicit Augustinus : ergo videtur, quod nihil creatum possit habere potentiam creandi : quia per potentiam creandi efficeretur principium suiipsius esse.

2. Adhuc, Omnis potentia cujuscumque sit, vel creati, vel increati, fundatur super esse potentis, et est consequens ipsum secundum rationem intelligendi : quod est ante esse, non potest subjacere potentiæ : sed potentia creandi est ante esse : ergo potentia creandi potentiæ creati subjacere non potest.

Solutio. Ad primam partem quæstionis dicendum, quod Deus trinitas est omnipotens, ut dicit Magister. Et ideo dicitur in symbolo : « Credo in unum Deum Patrem omnipotentem. » Pater enim ibi dicitur creatione : et sic Deus trinitas est pater.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Magister in *Sententiis* [1], principium multiplicem notat relationem. Et aliquando dicitur essentialiter, et aliquando notionaliter. Et quando dicitur essentialiter, tunc significat potentiam essentialem quæ quid est in potente : et sic potentia principii non est potentia principiati. Quando autem dicitur notionaliter, non significat nisi relationem originis ad alium, et non dicit conditionem potentiæ alicujus essentialem, et sic dicitur de Patre, qui est principium non de principio, sicut in præhabitis quæstione de hoc nomine, *Principium*, determinatum est. Unde cum dicitur, Pater est principium totius divinitatis, non notatur principii relatio ad divinitatem, sed ad Filium in quo est tota divinitas, et ad Spiritum sanctum in quo est tota divinitas, ut dicunt Sancti. Et cum potentia radicetur in substantia divinitatis, et potentia commensuretur substantiæ, sequitur necessario, quod sicut in Filio est plenitudo essentiæ divinitatis, et similiter in Spiritu sancto, quod ita sit in eis plenitudo potentiæ. Aliter enim sequeretur, quod essentia sua potentia destitueretur, quod impossibile est et Ariana hæresis, ut dicit Hilarius [2] : et inducitur a Magistro in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLII, cap. *Ad quod dicimus*, ubi sic Hilarius dicit : « Naturæ, inquit, « cui contradicis, hæretice, hæc unitas « est, ut ita per se agat Filius, ut non a « se agat : et ita non a se agit, ut per se « agat. Per se autem dicitur agere et po- « tens esse, quia naturalem habet poten- « tiam eamdem quam et Pater, qua « potens est et operatur : sed quia illam « habet a Patre, non a se, ideo a Patre « et non a se dicitur posse et agere [3]. »

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod posse generare est posse determinatum ad generare, et hoc est notionale : quia hoc verbum, *posse*, ad notionem trahitur per adjunctum quod est generare : unde posse generare, est posse esse Patrem, et non differt ab eo nisi modo significandi : quia scilicet cum dicitur, *posse*

[1] Cf. I Sententiarum, Dist. XXIX, cap. *Est præterea*.

[2] S. Hilarius, Lib. IX de Trinitate.

[3] Cf. I Sententiarum. Dist. XLII, cap. H. post initium. Tom. XXVI hujusce novæ editionis, pag. 373.

generare, notio significatur ut actus: cum autem dicitur, *posse esse Patrem*, notio significatur ut proprietas Patris. Hoc igitur modo posse generare in solo Patre est: sed non est in eo posse quid, sed ad aliquid: et ideo non sequitur, quod aliquod posse sit in Patre quod non est in Filio, vel Spiritu sancto, sed quod aliqua notio sit in Patre, quæ non est in Filio et Spiritu sancto.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod non est simile de Deo et de homine: quia homo generat ex parte substantiæ, sive ex divisione substantiæ, et ad divisionem substantiæ sequitur divisio potentiæ: quia potentia naturalis proprietas substantiæ est: et ideo alia potentia et aliud secundum substantiam posse in humanis est in patre, et aliud in filio. Sed in divinis generatio est ex tota substantia: et ideo sicut tota substantia est in Patre et in Filio et eadem, ideo tota et eadem potentia est in utroque: eo quod potentia proprietas substantiæ est, ut dictum est. Et hoc est quod dicit Hilarius, quod « Filius per se potens est, et agit sicut Pater. » Joannis, v, 26: *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso.* Et, Joannis, x, 30: *Ego et Pater unum sumus.*

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod in veritate si quid potentiæ est in eo cui per posterius convenit, est etiam potentia in eo cui convenit per prius, quando secundum unum et eumdem modum convenit priori et posteriori. Sed hic non est ita: quia sicut dictum est, generatio in divinis est ex tota substantia et in totam substantiam, et hæc impedit divisionem potentiæ. In humanis autem opposito modo est: et ideo dividitur potentia essentialis. Licet autem generatio divina æterna sit, et ideo prima et principalis: tamen ex hoc non potest probari, quod posse generare sit aliquid vel aliquod posse in Patre, quod non sit in Filio, sed quod sit ad aliquid in Patre, ad quod non est in Filio.

Ad 5. In idem redit dictum Damasceni: quia hoc non inducitur nisi ad confirmationem istius. Et si sic arguatur: Posse generare est in Patre, et non est in Filio: ergo aliqua potentia est in Patre, quæ non est in Filio: incidit fallacia figuræ dictionis: eo quod mutatur ad aliquid in quid, vel quid in ad aliquid.

Ad obj. Ad duo quæ adducuntur in contrarium, concedendum est.

Ad 1. Omni eodem modo solvenda sunt quæ de Spiritu sancto inducuntur. Posse enim spirare non est aliquid posse, sed ad aliquid, sicut posse generare.

Et quod dicit Augustinus, quod qui negat Filium esse omnipotentem, negat et Patrem, non est causa dicti quam dicunt quidam, quod Pater ducat in Filium, et Filius in Patrem: quia Pater potest intelligi ut innascibilis, et non ut Pater: et sic adhuc erit omnipotens: et negato Filio, non negatur Pater. Sed causa dicti est, quæ paulo ante dicta est: quia scilicet generatio et processio in divinis non possunt esse secundum divisionem substantiæ, et ad indivisam substantiam sequitur indivisa potentia, et ad negationem unius sequitur negatio alterius.

Per hoc ita patet totum quod est circa duas particulas hujus quæstionis incidentis.

Quæst. Ad id quod ulterius quæritur, Utrum soli Deo trinitati conveniat omnipotentia, vel etiam communicabilis sit creaturæ, ut animæ Christi, vel fidei credentium?

Dicendum, quod soli Deo trinitati convenit, maxime secundum quod omnipotentia consideratur in potentia creandi mundum et ea quæ in mundo sunt sine coactione, sine impedimento, sine subjecta materia, sine instrumento, sine exemplari extrinseco: hoc enim creaturæ communicari non potest: eo quod nulla creatura talis potentiæ est susceptibilis. Et hujus causa vera est, quod omnis

creatura operatur per subjectam materiam: quia, sicut dicit Aristoteles in primo *Physicorum*, quod omnes Philosophi convenerunt in hoc, quod operatione naturæ ex nihilo nihil fit. Et similiter de operatione artis. Omnis enim ars super determinatam materiam operatur sicut præjacentem. Est etiam causa, quod omnis essentia creati finita est limitata propriis terminis: et ideo impossibile est eam referri ad omnia. Limitatam autem essentiam non sequitur proprietas infinita. Unde cum potentia naturalis proprietas sit essentiæ, impossibile est potentiam infinitam sequi essentiam finitam. Unde licet Christus omnipotens sit secundum quod est Deus, tamen non est omnipotens secundum quod est homo.

Ad 1. Ad primum ergo dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur Christo non esse datus ad mensuram [1]: quia et in modo dandi Spiritum et in donis datis non datur sibi ad mensuram aliorum: secundum enim modum datur Christo per gratiam unionis, aliis autem per gratiam adoptionis. In donis autem Christo datur ad copiam et supereffluentiam: eo quod redemptor est, et conveniebat gratiam et Spiritum ab ipso fluere in omnes alios. Joannis, I, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia*. Aliis autem ad mensuram sui ministerii et operum datur. Ad Ephes. IV, 11 et 12: *Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores, et doctores: ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in ædificationem corporis Christi*. Et propter hoc dicit, I ad Corinth. XII, 4: *Divisiones gratiarum sunt*. Christus autem habet Spiritum indivisum, ut omnes de plenitudine ejus possint accipere. Omnipotentia autem non est de donis pertinentibus ad Spiritum, sed potius est proprietas naturalis consequens plenitudinem divinæ naturæ in tribus personis.

Ad aliud dicendum, quod in illis duabus Glossis accommodata est distributio: et intelligitur, quod omnia concessa sunt ei, et quod potest omnia facere quæ pertinent ad opus redemptionis, sicut reconciliare Patri, debitum solvere, a morte et inferno redimere, virtutem sacramenti ad justificationem hominis conferre, et hujusmodi. Ad 2.

Ad aliud solvendum est per idem. Potestas enim omnis dicitur ibi quantum ad subjectionem omnium omnibus gentibus, a qua nullus excipitur de salvandis. Unde statim ibidem, Matth. XXVIII, 19, sequitur: *Euntes ergo, docete omnes gentes*. Et hoc est quod dicitur, ad Roman. I, 5: *Per quem accepimus gratiam et apostolatum, ad obediendum fidei in omnibus gentibus*. Isaiæ, XLIX, 6: *Parum est ut sis mihi servus ad suscitanda tribus Jacob, et fæces Israel convertendas: ecce dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea ad extremum terræ*. Ad 3.

Ad id quod ulterius objicitur de fide credentium, dicendum quod omnipotentia non sequitur fidem credentium, sed divinitatis plenitudinem, ut dictum est. Sicut enim paulo ante habitum est in verbis Hilarii, omnipotentis est ex proprietate naturæ propriæ omnia posse, etiam quæ sunt potentiæ infinitæ, ut creatio cœli et terræ: fidei autem credentium non datur aliquid ex se posse, sed per supplicationem impetrare, quod Deus faciat miracula. Unde cum dicitur, *Omnia possibilia sunt credenti* [2], accommodata est distributio, et non distribuit nisi pro miraculis dicto modo impetrandis. Unde etiam frequenter non fuit merito fidei impetrantis, sed merito fidei Ecclesiæ, ad cujus ædificationem et sanctitatis demonstrationem facit Deus aliquando miracula, ut dicit Gregorius. Ad 4.

Et per idem patet etiam solutio ad id quod inducitur, Matth. XVII, 19.

[1] Joan. III, 34: *Non enim ad mensuram dat Deus spiritus.*

[2] Marc. IX, 22.

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur, Quare creatura non sit susceptibilis omnipotentiæ?

Ad 1. Dicendum quod jam paulo ante dicta est causa duplex. Indigere enim subjecta materia derogat omnipotentiæ. Similiter ex quo omnipotentia est proprietas plenitudinem divinæ naturæ consequens secundum Hilarium, et proprietas nulla derelinquit proprium subjectum, non potest convenire essentiæ creatæ.

Et quod objicitur de omniscientia, non est simile. Anima enim facta ad imaginem Dei, naturaliter capax est scientiæ omnium aliquo modo, quamvis non per comprehensionem. Unde Philosophus in III de *Anima* dicit, quod intellectus possibilis in anima est, quo est omnia fieri. Et hoc est ideo, quia omniscientia est ex motu specierum scibilium ad animam passive et susceptive : omnipotentia autem est activa ex virtute propriæ naturæ posse omnia, et dicit motum ab anima. Et cum anima sit, ut dicit Philosophus, sicut tabula rasa ad scibilia, ex potentia naturali possibilis est ad omniscientiam, sed non ad omnipotentiam, quæ soli naturæ divinæ convenit. Et hoc est quod dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* : « Omnipotens dicitur propter hoc, quod omnium ipse est sessio, continens et circuiens tota, et collocans et fundans et circumstringens et firmum in seipso omne perficiens, et ex seipso tota sive universa quemadmodum ex radice omnitenente producens, et ad seipsum omnia quemadmodum ad plantationem omnitenentem convertens, et continens ipsa sicut omnium sessio omnitenens, contenta omnia secundum unam excedentem omnia continentiam firmans, et non dimitens ipsa decidentia a seipsa sicut ex essentia perfecta mota destrui [1]. »

Ad 2. Ad id quod objicitur, quod *in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* [2], dicendum secundum Glossam, quod dicitur *inhabitare in ipso*, quia non transit sicut ab aliis. *Et plenitudo divinitatis* dicitur secundum Glossam, quia habitat quantum ad omnia dona virtutis et gratiæ ad copiam et effluentiam in omnes. Et *corporaliter* dicitur *inhabitare* duobus modis, scilicet quantum ad ipsum quem inhabitat plenitudo divinitatis : et sic dicit Glossa, quod corporaliter inhabitat, quia habitat in corpore quod assumpsit de Virgine. Et quantum ad modum inhabitandi, secundum quod corpus opponitur umbræ : corpus enim solidum est et verum, umbra vero nec solida nec vera, sed obscuram habens figuram corporis. Sic Christus gratiam contulit solidam et veram, in quo solide et vere habitavit plenitudo divinitatis. In Veteri vero Testamento umbraliter habitavit : quia lex vetus, ut dicitur, ad Hebr. VII, 19, *nihil ad perfectum adduxit* : eo quod non veram et solidam gratiam contulit, sed gratiæ umbram. Unde in Christo fuit vere imago gratiæ sicut in corpore, in veteri lege sicut in umbra. Ad Hebr. x, 4 : *Umbram habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum.* Ex dicto Dionysii inducto patet, quod omnipotentia in ratione sua, et omnium eductionem de nihilo, et omnium tenentiam sive conservationem in esse, et omnium gubernationem in se habet. Et non vult dicere Apostolus, quod humana natura ad infinitum posse extendatur per hoc, quod divinitas habitat in ea corporaliter.

Ad ALIUD dicendum, quod omniscientia ex parte scientis est infinita, ex parte autem scibilium non est infinita : tamen si esset infinita, sicut in præhabitis dictum est, Deo non esset infinita : quia scientiæ ejus non est numerus. Ad

Ad object. ILLA duo quæ in contrarium adducuntur, simpliciter concedenda sunt : quia argumentationes procedunt et verum concludunt.

[1] S. DIONYSIUS, Lib. de Divinis nominibus, cap. 10.

[2] Ad Coloss. II, 9.

MEMBRUM II.

De limitatione potentiæ, utrum sit immensa aliquo modo[1] *?*

Deinde quæritur de immensitate potentiæ divinæ, de qua et agit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLIII.

Et quæritur, Utrum limitanda sit, vel coarctanda Dei potentia?

Ad hoc enim inducit Magister ibidem quorumdam de sensu suo gloriantium sex rationes, et solvit eas per ordinem.

Prima sumitur ex hoc quod dicunt : Non potest Deus aliud facere quam facit, nec melius facere id quod facit, nec aliquid prætermittere de his quæ facit.

Et ad hujus confirmationes potest objici sic :

Ponamus nos esse ante rerum creationem : et sit a instans primum in quo fit creatio : quæritur igitur, An Deus in a possit creare omne creabile, vel non? Si non, habent propositum : quia limitata est potentia creandi. Si sic : ponamus, quod in a creet omne creabile : sed in creabili intelligitur omne quod potest creari a Deo : ergo si omne quod potest creari, creatur in a, post a nihil potest creari a Deo : ergo potentia creandi limitata est ad unum instans.

2. Adhuc, Ex supra dictis habetur, quod Deus potest facere quæcumque posse potentiæ est. Ponamus ergo, quod omnia illa faciat simul : demonstratis ergo illis verum erit dicere, quod ista sunt quæcumque Deus creare potest, et extra ista nihil creare potest : ergo potentia sua limitata est ad numerum illorum.

3. Ulterius ponit Magister rationes istorum ex parte boni et justi et exigentiæ justitiæ et debito justitiæ sumptas, quarum prima est quam ponit Magister in his verbis : « Non potest Deus facere « nisi quod bonum est et justum fieri ab « eo. » Non est autem justum et bonum ab eo fieri nisi quod facit : aliter enim sequeretur, quod non omne quod bonum et justum est eum facere, faceret, quod est præsumptio. Dicere ergo ad bonum et justum limitatur ejus potentia.

Secunda ratio ab eodem sumpta ponitur a Magistro sic :

1. Non potest facere Deus nisi quod ejus exigit justitia, ut faciat : sed non exigit ejus justitia, ut faciat nisi quod facit : non ergo potest facere nisi quod facit. Et addunt sub eadem ratione : justitia Dei exigit ut id non faciat quod, non facit : non autem potest facere contra justitiam : non ergo potest facere aliquid eorum quæ dimittit : ergo ad exigentiam justitiæ limitatur potentia ejus. Et sub eodem medio rationis adhuc objiciunt sic : Non potest Deus facere nisi quod debet : non autem debet facere nisi quæ facit. Si enim debet alia facere, non ergo facit omne quod debet. Si vero facit omne quod debet, nec debet facere nisi quod debet, non ergo potest facere nisi quod facit : et sic videtur, quod potentia ejus limitetur ad debitum.

2. Adhuc, Sub eodem medio addunt : aut debet dimittere quod dimittit ne faciat, aut non debet. Si non debet, non recte dimittit. Si vero debet dimittere, ergo non debet facere. Si autem non debet, nec decet, nec oportet eum facere : ergo non potest facere : non ergo potest facere nisi quod facit, nec potest illud dimittere quod facit quin faciat.

Tertia ratio est quam inducunt a voluntate, et fundant se super auctoritatem Augustini in libro de *Symbolo*, ubi sic

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLIII, Art. 1. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

dicit : « Hoc solum non potest Deus quod non vult[1]. » Et ex hoc arguunt sic : Non potest nisi quod vult : sed non vult nisi quod facit : ergo non potest nisi quod facit : et ita videtur, quod ad subjecta voluntati restringatur potentia ejus.

Quarto, Adducunt ex parte rationis operum sic : Ratio est eum facere quæ facit, et non alia : et non potest facere nisi quod ratio est eum facere : ergo non potest facere nisi quod facit. Et sub eodem ulterius arguunt : Ratio est eum dimittere quod dimittit : et non potest non dimittere quod ratio est eum dimittere : ergo non potest non dimittere quod dimittit.

Quinto, Arguunt a præscientia sic, deducendo ad inconveniens : Si potest Deus aliud facere quam facit, potest ergo facere quod non præscivit : et si potest facere quod non præscivit, potest sine præscientia operari : quia omne quod facturum se præscivit, facit : nec facit aliquid quod non præscivit : quia si præter scientiam ejus aliquid fieri impossibile est, omne quod præscitum est fieri, necesse est fieri : ergo aliud fieri quam fit, nulla ratione possibile est : non ergo potest a Deo fieri nisi quod fit.

Sexto, Arguunt ex comparatione voluntatis ad potentiam, fundantes se super verbum Augustini in libro VII *Confessionum*, ubi ad Deum loquens sic dicit : « Non cogeris invitus ad aliquod, quia voluntas non est major quam potentia tua : esset autem major, si teipso tuipse major esses[2]. » Ex hoc arguunt : Si æquales sunt potentia et voluntas, sequitur quod Deus non possit plura quam vult, sicut non vult plura quam potest.

Contra hæc omnia expressam Magister inducit instantiam Matthæi, xxvi, 53 : *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones Angelorum ?* Ergo et Filius poterat rogare quod non rogabat, et Pater poterat exhibere quod non exhibebat. Sed con

2. Hoc etiam confirmat per Augustinum in *Enchiridion*, ubi sic dicit : « Omnipotentis voluntas multa potest facere quæ non vult, nec facit[3]. » Ergo videtur, quod ad voluntatem ejus non restringitur potentia ejus.

3. Adhuc inducit Magister Augustinum, ibidem, « Cur apud quosdam non factæ sunt virtutes, quæ si factæ fuissent, egissent illi homines pœnitentiam[4] : et factæ sunt apud eos qui non erant credituri ? Tunc non latebit quod nunc latet. Nec utique Deus injuste noluit salvos fieri, cum possent salvi esse si vellet. Tunc in clarissima sapientiæ luce videbitur, quod nunc piorum fides habet, antequam manifesta cognitione videatur quam certa et immutabilis et efficacissima sit voluntas Dei : quæ multa possit et non velit, nihil autem quod non possit velit. »

4. Adhuc, Ad idem inducit Augustinum in libro de *Natura et gratia*, dicentem sic : « Dominus Lazarum suscitavit in corpore. Numquid dicendum est, non potuit Judam suscitare in mente ? Potuit quidem, sed noluit[5]. »

Gratia hujus quæritur, Si Deus aliquid potest de potentia, quod non potest de justitia[6] ? Quæ

Et videtur quod sic.

Genes. xix, 22, super illud : *Non potero facere quidquam, donec ingrediaris illuc*, Glossa Augustini : « Po-

[1] S. Augustinus, Lib. I de Symbolo fidei ad catechumenos, cap. 1.

[2] Idem, Lib. VII Confessionum, cap. 4.

[3] Idem, In Enchiridion, cap. 95.

[4] Cf. Matth. xi, 23 et 24.

[5] S. Augustinus, Lib. de Natura et gratia, cap. 7.

[6] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLIII, Art. 3. Tom. XXVI novæ editionis nostræ.

tuit quidem de potentia, sed non potuit de justitia : non enim justum fuit perdere justum cum impiis. » Ergo potest aliquid de potentia, quod non potest de justitia.

Sed contra.

IN CONTRARIUM hujus est,

1. Ad Galat. IV, 15, super illud : *Si fieri posset, oculos vestros eruissetis, et dedissetis mihi,* Glossa : « Non potest fieri quod juste non fit. »

2. Adhuc, Verbum legis est : « Hoc solum possumus quod de jure possumus. »

3. Adhuc, Ordinatior est potentia divina quam humana : humana autem recipit ordinem justitiæ : ergo et divina multo magis. Deuter. XXXII, 4 : *Deus fidelis, et absque ulla iniquitate, justus et rectus.*

4. Adhuc, Si potest aliquid de potentia, quod non potest de justitia, exeat illa potentia ad actum. Id quod sic factum est, aut est justum, aut injustum. Si injustum : tunc Deus auctor est et actor injustitiæ, et sic auctor et actor est mali, quod est contra Augustinum, qui dicit, quod causa mali esse non potest. Si justum : tunc sequitur, quod nihil potest facere de potentia, nisi quod potest facere de justitia.

Quæst. 2.

ULTERIUS hic antiqui quæsierunt, Si Deus de potentia potest salvare damnatum in inferno, ut Judam, et damnare salvatum, ut Petrum [1] ?

Et videtur, quod non.

1. II ad Timoth. II, 13, super illud : *Si non credimus, ille fidelis permanet : negare seipsum non potest,* Glossa Augustini : « Seipsum negaret, si suam justitiam negaret. » Unde quod seipsum negare non potest, laus est voluntatis divinæ : sicut quod quidam credere non potuerunt, culpa fuit voluntatis humanæ. Sed justitia divina est reddere unicuique secundum merita : sed si salvaret damnatum, et damnaret salvatum, negaret justitiam suam : quia non redderet unicuique secundum merita : ergo non potest damnatum salvare, nec salvatum damnare.

2. Adhuc, Hoc cantat Ecclesia : « In inferno nulla est redemptio. »

3. Adhuc, Expresse dicit Evangelium Lucæ, XVI, 26 : *In his omnibus, inter nos et vos chaos magnum firmatum est, ut hi qui volunt hinc transire ad vos, non possint, neque inde huc transmeare.* Ex hoc enim accipitur, quod nec salvati sociari possint damnatis, nec e converso damnati salvatis.

Sed contra.

IN CONTRARIUM hujus est quod legitur in vita beati Gregorii Papæ, quod ad preces ejus suscitatus est mortuus Trajanus imperator, qui infidelis et idololatra mortuus fuit : et propter hoc constat eum esse damnatum. Si enim suscitavit eum : tunc ad vitam istam revocatus fuit, et in vita ista potuit acquirere gratiam et mereri et perseverare in gratia, et per consequens salvari, et sic de damnatis transferri inter salvandos.

Quæst. 3.

QUÆRUNT etiam quidam, Quæ justitia sit, inter æquales unum assumere, et alterum relinquere, sicut Jacob assumpsit, Esau reliquit [2] ? »

Solutio.

SOLUTIO. Secundum Catholicam fidem dicendum, quod omnipotentia Dei nec mensuratur actu sive limitatur, nec bono, nec justo, nec voluntate, nec ratione, nec scientia, sed transcendit hæc omnia. Et hoc est quod dicit Magister Hugo de sancto Victore in *Sententiis :* « Sicut æternitatem Dei non æquat tempus, nec immensitatem locus, nec sapientiam sensus sive intellectus, nec bonitatem virtus : sic nec potentiam opus : excedit enim in infinitum potentia opus. Et hæc

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLIII, Art. 3 ad quæst. 2. Tom. XXVI hujusce novæ editionis, pag. 381.

[2] Malach. I, 2 et 3 : *Nonne frater erat Esau Jacob ? dicit Dominus : et dilexi Jacob, Esau autem odio habui,* etc.

est confessio fidei Catholicæ. » Unde nullo limitatur ultra quod non possit.

Ad rationem 1. Ad primum ergo dicendum, quod falsum est hoc quod illi dicunt, quod non possit facere nisi quod facit.

Ad 1. Ad objectum dicendum, quod tali positione facta, quod simus in instanti creationis, si quæritur, Utrum Deus possit creare omne quod creabile est? Distinguendum est : quia aut quærit de potentia absoluta, aut quærit de potentia disposita et ordinata. Sicut enim materia indisposita infinita potentia sive indeterminata habet se ad omnem formam, et numquam recipit tot quin possit habere plures, nec sistit potentia ejus ad unam formam vel plures, nec ad unam rationem formæ vel plures, nec ad unum modum vel plures, nec ad unum ordinem vel plures, sed potentialitas ejus excedit omnia hæc, materia autem disposita et ordinata stat ad formam ad quam disposita est, ita quod potentia ejus in nullo excedit eam : ita est de potentia primi agentis, quod potentia sua absoluta activa excedit omne quod est : sed potentia disposita per ordinem providentiæ ad hoc vel illud, stat in effectu quem producit vel in opere, ita quod nec excedit ipsum, nec exceditur ab ipso. Unde cum quæritur, Si omne creabile possit Deus creare in uno instanti? si creabile dicit potens creari de potentia absoluta, dicendum quod in uno instanti omne creabile creari non potest : quia si omnis creatura in uno instanti crearetur, finiretur potentia ejus ad opus unius instantis, quod impossibile est : hæc enim potentia infinita est : infinitum autem ad finitum finiri non potest, ut dicit Aristoteles in III *Physicorum*. Si autem creabile dicitur a potentia creantis disposita per providentiam et præordinationem, illa potentia finita est ad hoc quod provisum et præordinatum fuit : et de hac potest concedi, quod omne creabile illa potentia, in instanti creari potest.

Ad 2. Ad aliud eodem modo dicendum est, quod quæcumque potest facere, et quæ potentiæ est facere dispositæ et ordinatæ ad providentiam, universa potest facere simul, et extra illa tali potentia nihil potest facere : sed quæcumque potest facere potentia absoluta, hæc nec simul possunt universa fieri, nec Deus ea simul potest facere : quia si faceret, derogaret potentiæ suæ : numquam enim possunt tot accipi, quin potentia absoluta infinita extendat se ad infinitum plura et ad infinitum majora quæ subjiciuntur potentiæ infinitæ absolutæ.

Ad 3. Ad rationem istam solvit Magister sic, quod duplex est intellectus hujus propositionis. Non potest Deus facere nisi quod bonum est et justum. Si enim sic intelligatur, non potest Deus facere nisi illud quod et faceret, bonum et justum esset, verum est quod dicitur. Si autem sic intelligatur, non potest facere nisi quod nunc actu bonum et justum, falsum est : quia multa potest facere, quæ nec actu sunt, nec erunt, nec fuerunt : quæ autem nec fuerunt, nec sunt, nec fient, nec bona nec justa sunt : et ita multa potest, quæ nec bona nec justa sunt. Et videtur inartificialis solutio : sed ad artem sic redigenda est : quia cum dicitur, non potest Deus facere nisi quod bonum et justum est, secundum regulam logicam in sophisticis datam, hoc verbum, *potest*, vim habet ampliandi suppositum ejus super quod transit. Cum enim dicitur, possum aliquid facere, hoc quod dico, *aliquid*, non supponit pro præsenti tantum, sed ampliatur ad quodlibet quod in tempore a me potest fieri : et hoc vocatur præsens confusum. Unde cum dicitur, non potest Deus facere nisi quod bonum et justum est eum facere vel fieri ab ipso : si hoc quod dico, *bonum et justum*, recipiat transitum hujus verbi, *potest*, antequam restringatur ad præsens nunc a verbo, *est*, cui supponit, tunc verbum, *est*, cui supponit, non potest dicere nisi præsens confusum, propter ampliationem suppositi ejus quod est bonum et justum : et tunc sensus est, non potest facere nisi

quod bonum et justum esset si fieret ab eo. Si autem contra hoc quod dico, *bonum et justum*, a verbo præsentis temporis *est*, intelligatur primo restringi ad nunc præsens quod in actu est : tunc non potest suscipere ampliationem hujus verbi, *potest*, ad standum pro aliis quam illis quæ nunc in actu sunt bona et justa : et sic falsa est propositio : Deus enim multa potest facere, quæ nunc in actu nec bona nec justa sunt. Et iste est intellectus solutionis Magistri.

Ad hoc ergo dicendum, quod consequentia non valet, propter eamdem causam quæ dicta est: quia cum dicitur, non potest facere nisi quod justitia exigit, hoc ipsum quod dico, *quod justitia exigit*, potest recipere transitum verbi, *potest*, ante restrictionem ad præsens vel post restrictionem. Unde duplex est propositio sicut in prima : et in uno sensu est vera, et in alio falsa. Tamen dicit Magister et bene, quod verbum exactionis non proprie dicitur de Deo : quia coactionem et obligationem quamdam sonat, quæ in Deum cadere non potest : nisi forte (ut dicit Anselmus) exigentia justitiæ dicatur congruentia et condecentia divinæ bonitatis : bonitas enim divina potentiam operativam in Deo movet ad faciendum omnia quæ facit : quia etiam ordinare malum ne inordinatum aliquid remaneat, bonitatis divinæ est.

[Ad rati]onem [A] 1. Omni eodem modo solvendum est ad sequens, præter hoc quod hoc verbum, *debet*, non proprie de Deo dicitur. Deus enim nulli aliquid debet ex commisso, sed forte debet ex promisso : quia promissum est ex seipso, non ex alio : et si obligat, ex seipso obligat, sicut dicitur, Isaiæ, II, 5 : *Quid ultra debui facere vineæ meæ, et non feci ?* et in Psalmo L, 6 : *Ut justificeris in sermonibus tuis,* hoc est, in promissis justus appareas et verax.

[A] 2. Ad sequens eodem modo dicendum et per eamdem distinctionem. Sicut enim dictum est, debitum justitiæ decentia bonitatis est : nec oportet Deum aliquid facere vel dimittere ex necessitate, sed ex decentia suæ veritatis et bonitatis.

Ad id quod tertia ratione objiciunt, quod non potest nisi quod vult, dicendum quod hoc verbum, *vult*, potest dicere voluntatem comparatam ad volitum ut nunc, vel voluntatem comparatam ad volitum simpliciter. Si primo modo : tunc cum dicitur, non potest Deus facere nisi quod vult, sensus est, nisi quod nunc vult : et tunc falsa est propositio : multa enim potest facere quæ nunc non vult, quia non sunt. Si secundo modo : tunc vera est : quia tunc sensus est, non potest Deus facere nisi quæ vult se posse et velle. Ad rationem 3.

Ad quartum quod objiciunt de ratione, fere eodem modo dicendum est. Si enim dicitur, quod ratio est eum facere quod facit ut nunc, et non potest aliud facere, falsum est : multa enim potest facere de quibus non est ratio ut faciat nunc : quia nec sunt, nec poterunt esse secundum rationem facta. Si autem ratio dicat rationem factorum simpliciter : tunc sensus est, quod non fit ab eo nisi rationabiliter fiat ab eo : et hoc verum est. Si autem sic inferat : potest facere de quo non est ratio ut fiat : ergo potest irrationabiliter facere : procedit a divisa ad compositam, et incidit fallacia compositionis. Ad rationem 4.

Ad quintum quod de præscientia objiciunt, eodem modo dicendum est, scilicet quod præscivit ut nunc, vel quod præscivit simpliciter. Multa enim potest facere quæ non præscivit ut nunc facienda : sed nulla potest facere, quæ non præscivit simpliciter facienda : quæ si facturus esset, præscivisset esse facienda. Et si ex hoc inferat : ergo potest facere aliqua sine præscientia : fit processus a divisa ad compositam, sicut hic : potest videre qui non habet oculos, scilicet conceptus cujus oculi firmati non sunt : ergo potest aliquis videre sine oculis. Et Ad rationem 5.

similiter hic : potest te docere litteras qui non scit litteras, quas modo non scit, et postea te docebit : ergo nesciens litteras, potest te docere litteras. Et similiter hic : potest equitare qui non habet equum : ergo aliquis sine equo potest equitare.

Ad rationem 6. Ad sextam rationem dicendum, quod Deus non cogitur ad aliquid. Et cum dicitur, voluntas tua non est major quam potentia tua, *voluntas* aut comparatur ad æternum per identitatem substantiæ, aut comparatur ad temporale sicut ad volitum. Si primo modo : tunc æqualia sunt voluntas et potentia : quia eadem sunt : et in divinis identitas causa est æqualitatis. Si autem secundo modo fiat comparatio voluntatis ad volita temporaliter : tunc sicut dicit Magister, nihil prohibet plura esse subjecta potentiæ quam voluntati : voluntati enim non sunt subjecta nisi bona quæ actu sunt : potentiæ autem facienti et ordinanti subjecta sunt bona et mala, et ea quæ sunt actu, et ea quæ sunt potentia : et sic non sequitur, quin multo plura possit quam velit.

Ad object. 1. Quod autem Magister in contrarium adducit, simpliciter concedendum est.

Ad object. 2. Ad id quod ulterius de Augustino objicitur, similiter concedendum est.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod occultum Dei judicium est, quare miracula convertentia homines ad fidem et ad pœnitentiam fecit apud quosdam qui non erant credituri, sicut apud Corozain et Bethsaidam, et non fecerit apud eos qui si vidissent, credidissent, sicut apud Tyrum et Sidonem [1]. Et ad hoc potest dici, quod nulla causa fuit, nisi quia voluit apud istos facere, et apud illos non voluit, cum tamen apud utrosque potuisset si voluisset. Quæ tamen voluntas irrationabilis esse non potuit, nec injusta : quia apud quos non fecit, indigni fuerunt ut apud eos faceret : sicut vas luti indignum est ut fiat ad honorem a figulo, ex ipsa luti vilitate. Apud quos autem fecit, in decentiam suæ bonitatis fecit, ut ostenderetur quod nihil omisit eorum quæ pertinebant ad conversionem eorum : et ideo si non crederent, justior esset eorum condemnatio. Sicut figulus quia de luto facit vas in honorem, non facit hoc propter vilitatem luti, sed in demonstrationem potentiæ suæ artis.

Ad aliud dicendum, quod Judam potuit suscitare de potentia absoluta, sed non potuit de potentia præordinata et disposita : utramque enim istarum potentiarum potuit copulare hoc verbum, *potuit* : de potentia enim præordinata et disposita vult reddere unicuique secundum merita. Ad obje

Ad aliud dicendum, quod cum dicitur, Deus potest aliquid de potentia quod non potest de justitia, intelligitur de potentia absoluta : et sic verum est, quod justitia supponit potentiam dispositam per ordinem justitiæ, qua non omnia potest Deus, sed qua reddit unicuique secundum merita. Ad quæ

Ad duo quæ objiciuntur in contrarium, dicendum quod loquuntur de justitia humana. Justitia enim hominis actus est ejus, quæ jure regulatur : justitia autem Dei essentia sua est, quæ regula omnium est, et nullo regulatur. Et in primo quidem de Genesi est prosopopœia quæ *anthropospathos* dicitur. Secundum autem et tertium loquuntur de humana justitia. Ad ob ... et

Ad id quod objicitur, quod ordinatior est potentia divina quam humana, dicendum quod ex hoc debet inferri oppositum : quia enim ordinatissima est in se, propter hoc non indiget ordinante : ordo enim ordinante non indiget. Ad obj

Ad aliud dicendum, quod si illa potentia exibit in actum, justum erit quod fit, secundum quod justitia dicitur decentia divinæ bonitatis : sed non oportet, quod justum sit secundum quod justitia sit redditio secundum congruitatem me- Ad ob

[1] Cf. Matth. xi, 24 et 25.

ritorum : eo quod plura subjiciuntur potentiæ absolute dictæ, quam justitiæ quæ est redditio secundum congruitatem meritorum.

t 2. Ad id quod ulterius quæritur. Si damnatus possit salvari, vel salvatus damnari? Dicendum, quod utrumque possibile est Deo de potentia, sed non de justitia. Et quod objicitur de Glossa super epistolam secundum ad Timotheum, II, 13, dictum est propter hoc, ut dicit Augustinus in libro VIII de *Trinitate,* quia « rectitudo ordinis justitiæ prima sicut exemplar est rectitudo mentis divinæ, exemplatum ab illa est rectitudo justitiæ scripta in mente angelica et humana : et ulterius exemplatum ab illa, est rectitudo descripta in legibus et canone. Et id quod est contra exemplatum, est contra exemplar. » Et ideo dicit Augustinus, quod « sicut Deus non potest facere contra seipsum, sive negare seipsum, ita non potest facere contra justitiam suam quam impressit in mente Angeli et hominis et expressit in canonibus. » Ex hoc tamen non sequitur, quod potentia absoluta tali justitia commensuretur : quia multo plura subjecta sunt tali potentiæ quam ordini talis justitiæ.

Ad aliud dicendum, quod non cantat Ecclesia, quod in inferno de potentia absoluta Dei nulla possit esse redemptio, sed nulla sit redemptio de potentia ordinata per justitiam quæ est redditio secundum merita.

Ad aliud dicicendum, quod choas magnum profunditas est et infinitas judiciorum Dei, quæ sunt secundum ordinem justitiæ retribuentis pro meritis : sed ex hoc non sequitur, quin de potentia absoluta possit transferre istos ad illos, et e converso illos ad istos.

Ad id quod in contrarium objicitur [1], dixerunt antiqui, quod Trajanus non sententialiter et finaliter condemnatus fuit mortuus, sed potius ut manifestentur opera misericordiæ Dei in ipso, sicut in cæco nato [2]. Unde potuit suscitari a Gregorio : quia prædestinatio juvatur orationibus Sanctorum, ut in præhabitis determinatum est. Sed si finalem sententiam condemnationis per justitiam, quæ est retributio pro meritis, accepisset, suscitari non potuisset, nec revocari ad viam pœnitentiæ. Et hoc mihi videtur.

Ad id quod quidam quærunt. Quæ justitia sit, quod quosdam assumit, et quosdam non ? Ad quæst. 3.

Respondet Anselmus in *Prosologio* [3], dicens quod hoc non facit de potentia, sed de justitia. Sed duplex est justitia, scilicet condecentia divinæ bonitatis, et retributio pro meritis. Et dicit sic : « Si parcis peccatoribus, justum est : hoc enim decet tuam bonitatem. Si punis peccatores, justum est : hoc enim competit meritis eorum. » In primo justitia Dei est : in secundo justitia hominum. Unde quærere, quare unum assumit, et alterum reprobat, est quærere, quare sicut dicitur, ad Roman. IX, 29, potestatem habens figulus luti, ex eodem luto aliud vas facit in honorem, et aliud in contumeliam, cum utrumque justum sit : sed quod facit in contumeliam, hoc debetur luti vilitati : quod autem facit in honorem, debetur suæ artis speciositati. « Ei enim cujus, ut dicit Gregorius, esse est bonitas, natura dulcedo, proprium misereri et parcere, debetur ut conversis ad se parcat, ut sciatur quid valet bonitas in opifice : peccatori autem debetur reprobatio et pœna, ut sciatur quid valet justitia. »

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLIII, Art. 3 ad quæst. 2. Tom. XXVI novæ editionis nostræ. Cf. etiam comment. in IV Sentent. Dist. XLV, Art. 3. Tom. XXX ejusdem editionis.

[2] Cf. Joan. IX, 3.

[3] S. Anselmus, In Prosologio, cap. 9.

MEMBRUM III.

De perfectione operis Dei secundum quam dicitur optime facere quidquid facit.

Deinde quæritur de perfectione in opere secundum quam Deus dicitur facere optime quidquid facit. Hanc enim quæstionem tractat Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLIV.

Et videtur eam dividere in tres.

Primo enim quærit, Si res meliores possit facere quam fecit in genere?

Secundo, Utrum possit facere universum melius quam fecit? Et sub eodem comprehendit, Utrum melius potuit facere hominem, qui aliquid universi est.

Tertio quærit, Utrum meliori modo potuit facere quam fecit? et in hoc finit quæstionem istam.

Quarto ex incidenti adjungit, Utrum Deus semper possit omne quod olim potuit, ita quod potentia ejus invariabilis sit?

MEMBRI TERTII

ARTICULUS I.

Utrum Deus res meliores potuit facere quam fecit[1]?

Ad primum disputat secundum hunc modum, dicens quod solent scrutatores majestatis dicere, quod ea quæ fecit Deus, non potuit meliora facere.

Et ponunt rationem ex divisione. Quia aut potuit et voluit meliora facere, aut nec potuit nec voluit, aut potuit, sed non voluit, aut voluit, sed non potuit. His enim quatuor modis vel aliquo illorum omnis artifex per voluntatem operans, se habet ad opus suum.

1. Si autem potuit et voluit : ergo et fecit : cum impedimentum in opere habere non possit. Psal. cxxxiv, 6 *: Omnia quæcumque voluit Dominus fecit, in cælo, in terra, in mari et in omnibus abyssis.* Sed res sunt in bonitate in qua fecit eas Deus. Ergo si meliores fecit quam sunt, tunc meliores sunt quam sunt : quod est impossibile. Ergo primum est impossibile, quod potuit et voluit facere meliores res quam fecit.

Si autem nec potuit nec voluit : tunc habetur propositum, quod non potuit facere meliores quam fecit.

Si vero potuit sed non voluit, sequitur quod invidens fuit : quia facturæ suæ invidit bonum quod communicare potuit. Et quod hoc sequatur, confirmant auctoritate Augustini in libro LXXXIII *Quæstionum*, ubi sic dicit : « Deus quem genuit, quoniam meliorem generare se non potuit (nihil enim Deo melius est) debuit æqualem[2]. »

Si autem voluit sed non potuit, infirmus fuit, sicut si potuit et non voluit, invidus. A simili volunt objicere de mundo. Sed hoc est impossibile, quod Deus sit invidus. Dicitur enim in prima parte *Timæi* Platonis, quod omnis invidia a Deo longe relegata est. Ergo et hoc falsum est, quod Deus potuit, sed non voluit res meliores facere. Si autem voluit, sed non potuit, sequitur quod infirmus fuit secundum Augustinum : et si infirmus fuit, omnipotens non fuit : et hoc etiam impossibile est, sicut in ante habitis probatum est : ergo hoc impossibile, quod voluit, sed non potuit : re-

[1] Cf. Opp B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLIV, Art. 2 et 4. Tom. XXVI hujusce novæ editionis nostræ.

[2] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 50.

linquitur ergo, quod non potuit res meliores facere quam fecit.

Si quis velit ad hoc respondere, sicut Magister respondet in fine ejusdem capituli sic dicens : « Sed non valet hujus « similitudinis inductio, quia Filium ge- « nuit de substantia sua : ideoque si « posset gignere æqualem et non gigne- « ret, invidus esset : alia vero quæ non « de substantia sua fecit, meliora facere « potest. » Contra hoc esse videtur quod dicit Augustinus *super Genesim ad litteram :* « Si bona facere non posset, nulla esset potentia : si posset et nollet, magna esset invidentia : quia ergo summe potens et summe bonus est, singula fecit valde bona. » Ergo hæc similitudo etiam in creaturis tenet.

2. Adhuc, Objicitur a similitudine sapientiæ : quia non dicitur aliquid sapientissime aliquid facere, nisi summa sua sapientia reluceat in opere : ergo a simili non dicetur optime facere, nisi summa sua bonitas reluceat in opere. Sed Deus optime singula facit. Ergo summa sua bonitas relucet in singulis. Sed optimum est in quo relucet bonitas summa, sicut albissimum est in quo relucet summa albedo. Ergo omnis creatura est optima : optimo autem non potest fieri melius : ergo nulla creatura potest fieri melior quam est : ergo nec Deus potest eam meliorem facere.

3. Adhuc, Dionysius in libro de *Divinis nominibus :* « Optimi est optima adducere [1]. » Sed Deus optimus est, qui per creationem res in esse adducit. Ergo per creationem unumquodque adducit optimum, et sic non potest melius facere.

Sed contra. In contrarium est, si non potest unumquodque melius facere quam facit, sequitur inevitabiliter, quod potentia ejus limitatur ad opus, quod est contra prædicta, et contra Magistrum Hugonem in *Sententiis*, qui dicit, quod « sicut æternitatem non æquat tempus, nec immensitatem locus, nec sapientiam sensus vel intellectus, ita nec potentiam opus. »

Solutio. Solutio. Dicendum, quod confessio fidei est, quod nulla creatura facta est a Deo, quin Deus possit eam facere meliorem : quia aliter finitum opus (omnis enim creatura finitum opus est et finitæ bonitatis) æquaret potentiam infinitam : quod impossibile est : quia, sicut præhabitum est in III *Physicorum*, probat Aristoteles quod « infinitum non mensuratur finito quantumcumque multiplicetur. »

Unde dicendum, quod cum dicitur, aut potuit et voluit facere, etc., concedendum est, quod potuit, sed non voluit. Ad 1.

Et solutio Magistri bona est, quod scilicet similitudo inducta de generatione Filii non valet : quia in generatione Filii duo sunt secundum rationem intelligentiæ, scilicet quod Pater et potuit et voluit eum generare æqualem, ut dicit Augustinus : et ex parte Filii geniti, quia cum eadem substantia est cum Patre, potuit fieri per generationem æqualis : et idcirco si potuisset et non voluisset, invidus fuisset. Sic autem non est in creatura : quia licet creator ex omnipotentia sua posset facere meliora quæ sunt, tamen hæc creatura in potentia sua non habet ut possint fieri. Et hoc patet per Aristotelem in fine primi *Physicorum*, ubi dicit, quod « materia appetit formam ut fœmina masculum, et turpe bonum : » unde capax non est boni nisi sibi proportionati. Et hoc non est in summo bono, cui non potest fieri additio. Unde ex parte facientis non est dubium, quin Deus possit facere singula meliora quam sunt : quia potest eis ampliare capacitatem boni : potest etiam superaddere bonitatem eorum.

Ex parte autem creaturæ factæ triplex est consideratio. Potest enim considerari

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

secundum bonum inhærens sibi. Potest etiam considerari secundum comparationem ad bonum a quo denominatur. Et potest considerari in se, vel in comparatione ad universum. Si consideratur in se et secundum bonum formaliter sibi inhærens, non est dubium, quin omne creatum possit fieri melius quam est. Omne enim finitum habet quo crescat : bonum enim dicitur per modum, speciem, et ordinem, ut dicit Augustinus : et potest habere meliorem speciem, meliorem modum, et meliorem ordinem. Si autem consideratur secundum comparationem ad bonum a quo denominatur : tunc sicut in tractatu de *bono* determinatum est, bonum dicitur quod a bono est, plantatum in bono, et ordinatum ad bonum : et quia est a bono est bonum, ut dicit Boetius : et quia plantatum in bono, est valde bonum. Genesis, I, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat : et erant valde bona.* Et quia ordinatum ad bonum, est perfectum bonum, ut dicit Dionysius. Si autem consideretur in se, melius fieri potest, ut dictum est. In priori autem consideratione quæ dicta est, et in comparatione ad universum, melior esse non potest nec fieri : non enim potest denominari a meliori quam est primum et summum bonum : sic enim fit ab optima sapientia, et efficacissima potentia, et dulcissima voluntate creatoris, quibus majus et melius nihil cogitari potest. In comparatione autem ad universum, optimum est : et melius fieri non potsst secundum statum et ordinem et actum suum quem habet in universo, et quo congruit universo. Sic enim bonum universi, ut dicit Aristoteles in X *primæ philosophiæ*, est in primo omnium principio sicut in duce exercitus. Dux enim exercitus non sequitur bonum victoriæ et gloriam nisi per pugnam militis : miles non pugnat nisi habeat arma impugnationis et defensionis, quæ fiunt et optantur militi ab armorum opifice : nec vehitur in pugna nisi equo præparato, qui paratur ab equestri potentia, quæ a civili philosopho vocatur *marescalcia* : nec confortatur viribus nisi cibo præparato a coquo. Unde unumquodque istorum in ordine exercitus optimum est in statu suo, nec posset esse melius : sine quolibet enim isto perit bonum ducis exercitus. Et ita est in ordine universi, unumquodque optimum suo loco et suo ordine positum, nec posset esse melius quam est secundum ordinem illum.

Ad id quod objicitur de summa sapientia, dicendum quod quantum ad denominationem non potest denominari a meliori quam denominatum est, ut dictum est. Sed quod dicit, quod summa sapientia debet relucere in opere per inhærentiam, dicendum quod falsum est : quia quod in artifice est eminenter et ut participatio, ut dicit Dionysius, hoc in opere est participatum secundum analogiam et potentiam operis sive capacitatem : et cum relucet summum in eo quod non summum bonum est, sed secundum analogiam sui quod participat, declarat et ostendit id quod summum bonum est, sed ostendit in alio esse summum quod in se est participatum : et similiter de bonitate summa quæ relucet in bonitate participata.

Ad id quod objicitur de Dionysio, quod optimi est optima adducere, dicendum quod hoc intelligitur, quod adducit optima secundum analogiam adductorum : sic enim Dionysius exponit seipsum.

Quod autem in contrarium objicitur, procedit.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS II.

Utrum Deus possit facere universum melius quam fecit? et, Utrum melius potuit facere hominem qui aliquid universi est[1] *?*

Secundo quæritur, Utrum possit facere universum melius quam fecit?

Et sub eodem comprehendit, Utrum melius potuit facere hominem qui aliquid universi est?

Ad primum disputat sic:

1. Si universum melius fieri quam est non potest, hoc contingit ex altera duarum causarum, scilicet quod ita bonum est, quod nulla omnino perfectio boni ei deest. Vel ideo, quia majus bonum quod ei deest, capere non potest. Si primo modo, sequitur, quod creatura æquabitur creatori: quod impossibile est: solus enim Deus est, cui nulla perfectio boni deest: et si universum tale est, quod nulla perfectio boni ei deest, æqualia sunt Deus et universum, quod impossibile est.

2. Adhuc, Quælibet pars universitatis potest esse melior: ergo et ipsa tota universitas melior esse potest.

3. Adhuc, Aristoteles in primo *Ethicorum* dicit, quod licet felicitas summum bonum sit, tamen cum minimo bonorum efficitur melior et magis appetenda. Omne autem cui aliquid addibile est in bono, potest esse melius. Universo aliquid addibile est in bono. Ergo universitas potest esse melior quam est.

In contrarium hujus est, quod Sed contra.

1. Universitas est congregatio omnium bonorum. Extra congregationem omnium bonorum nullum bonum est. Illud autem bonum extra quod nullum bonum est, summum bonum est. Ergo universum summum bonum est: summum bonum non potest fieri melius: ergo universum non potest fieri melius.

Gratia hujus inducit Magister Augustinum in libro XI *super Genesim ad litteram* sic dicentem: « Talem potuit Deus hominem fecisse, qui nec peccare posset, nec vellet: et si talem fecisset, quis dubitat eum meliorem fuisse[2]?» Sed contra hoc videtur Augustinus esse, qui dicit in libro XII de *Civitate Dei* sic: « Nobilior est creatura quæ peccare potest, quam quæ peccare non potest. »

2. Adhuc, II ad Timoth. II, 5: *Non coronatur nisi qui legitime certaverit.* Sed certamen non est nisi ubi est pugna. Pugna autem non est nisi ubi potentia est et appetitus pugnandi. Ergo nec coronatur quis sine potentia et appetitu peccandi: sed melius est coronari, quam non coronari: ergo melius est habere potentiam et appetitum peccandi, quam non habere, quod est contra Augustinum.

3. Adhuc, Ecclesiastici, XXXI, 10 et 9: *Qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit. Quis est hic? et laudabimus eum.* Ergo de laudabilibus bonis est non transgredi cum possit. Melior ergo est natura quæ potest transgredi et non transgreditur, quam illa quæ nec potest transgredi, nec transgreditur.

4. Adhuc, Qui peccare non potest, in necessitate habet, quod sit bonus: meritum autem nullum in necessitate est, sed in voluntatis libertate: ergo qui peccare non potest, mereri non potest: melior est autem natura quæ mereri potest, quam

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLIV, Art. 3. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, Lib. XI super Genesim ad litteram, cap. 7.

quæ mereri non potest : ergo melior est natura quæ peccare potest, quam quæ peccare non potest : quod iterum est contra Augustinum.

Solutio. Solutio. Ad primum dicendum sicut etiam antiqui solverunt, quod dupliciter est loqui de universitate, scilicet simpliciter, et de hoc. Et hoc est dictum, quod est loqui de universitate secundum rationem universitatis, et est loqui de universitate secundum rem quæ est universitas. Si loquimur de universitate simpliciter et secundum rationem universitatis : tunc universitas comprehendit omne bonum, et bonum per essentiam dictum, et bonum dictum per participationem : et sic universitate nihil melius esse potest. Si autem loquimur de universitate secundum rem, quælibet res universitatis potest esse melior : et sic de universitate loquitur Magister.

Primo autem modo procedunt argumenta in contrarium : et sic patet solutio ad omnia ea quæ quæsita sunt de hoc.

Ad Augustinus. Ad id quod ulterius quæritur de verbo Augustini, dicentis quod melior esset homo, si nec peccare posset, nec vellet, quam est cum peccare posset, dicendum secundum prædicta, quod bonitas dupliciter consideratur, scilicet in se, et in ordine ad bonum universi. In se considerando hominem, melior esset si peccare non posset, nec vellet : et sic intelligitur dictum Augustini. In ordine ad bonum universi, melior est qui peccare potest, quam qui peccare non potest. Si enim peccare non posset, ab universo perirent multa bona, pugna scilicet contra malum, victoria super malum, corona (sicut dicit Damascenus) athletice pugnantium, et (sicut dicit Augustinus) eminentior commendatio boni, et etiam quod omnibus his melius est, efficacia meriti. Et sic dicit Magister Hugo de sancto Victore : « Bonum universi semper præjudicat bono privato. » Et hoc modo considerando melius est fecisse hominem talem qui peccare posset.

Et quod inducitur de Augustino in libro de *Civitate Dei*, dicendum quod Augustinus dicit meliorem illam naturam quæ peccare potest, sicut in præhabitis solutum est, ita tenendum est, quod scilicet non propter potentiam peccandi dicit meliorem, sed propter consequens, scilicet quia natura est domina sui actus : quæ autem peccare non potest, necessitati obligata est, sicut brutalis.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS III.

Utrum Deus illa quæ fecit, meliori modo potuit facere quam fecit [1] *?*

Tertio quæritur, Utrum illa quæ fecit, meliori modo potuit facere quam fecit ? Hoc enim quærit Magister in libro I *Sententiarum*, Distinct. XLIV, cap. *Post hæc considerandum est.*

Et ad hanc quæstionem non disputat, sed statim determinat eam. Potest tamen objici sic :

1. Opprobrium sapientissimi artificis est opus suum non meliori modo facere quo fieri potest. Cum ergo Deus sit sapientissimus, et nullum possit in eum cadere opprobrium, omne quod facit, meliori modo facit quo fieri potest.

2. Adhuc, Hugo in *Sententiis :* « Quidquid facit Deus, si melius potest facere quam facit, in hoc ipso non bene facit, quod non optime facit quod facit. » Facere quippe et nolle melius facere quod bonum est, etiam facienti est male fa-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLIV, Art. 5. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

cere. Sed male facere absurdum est dicere de Deo. Ergo omnia quæ facit Deus, meliori modo facit quo potest facere.

tra. In contrarium est, quod si meliori modo facit quam potest facere omne quod facit, potentia limitatur ad opus, ita quod ultra bonitatem operis nihil potest, quod absurdum est.

1. Gratia hujus quæritur ulterius de hoc quod inducit Magister in eodem capitulo de Augustino in libro XIII de *Trinitate*, cap. 10, ubi sic dicit, quod fuit et alius modus nostræ liberationis possibilis Deo, qui omnia potest : sed nullus alius modus nostræ miseriæ sanandæ fuit convenientior. Hoc enim falsum videtur : quia quocumque modo hominem liberasset, ille modus fuisset optimus : quia optimi et sapientissimi non est facere nisi optime et convenientissime.

2. Gratia iterum hujus quæritur, Si Christus secundum humanam naturam potuit fieri meliori modo quam factus est?

Et videtur, quod non.

1. Joan. I, 14 : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre.* Super hoc verbo dicit sic Basilius : « *Unigeniti* dicit qui cum secundo genito gloriam paternam non divisit, sed totam possedit. » Sed ultra totum nihil est in bonitate. Ergo Christus in meliori modo vel melior fieri non potuit.

2. Adhuc, In participatione bonitatis divinæ nihil potest intelligi melius quam gratia vel participatio per unionem ad Deum. Christus autem sic participavit bonitatem divinam. Ergo non potest intelligi, quod meliori modo potuit fieri.

ra. In contrarium est, quod Christus pars universitatis est : et jam habitum est, quod quælibet pars universitatis potest fieri melior et meliori modo.

3. Ulterius quæritur de beata Virgine, Utrum potuit fieri meliori modo?

Et videtur, quod non.

1. Anselmus in libro de *Conceptu virginali* : « Decebat ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret. Nempe decens erat, ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo æqualem sibi genitum, tamquam seipsum diligebat, ita dare disponebat, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis Filius : et quam ipse Filius substantialiter sibi matrem facere eligebat, et de qua Spiritus sanctus volebat et operaturus erat, ut conciperetur et nasceretur ille de quo ipse procedebat [1]. » Ergo videtur, quod meliori modo non potuerit fieri.

2. Adhuc, Hieronymus in sermone de assumptione, *Cogitis me*, dicit quod « de sola Virgine credendum est, quod exaltata est super choros Angelorum ad cœlestia regna. » Sed sicut se habet præmium ad præmium, ita se habet gratia merendi ad gratiam merendi. Cum ergo in præmio superet omnem creaturam, etiam in gratia omnem creaturam puram superavit. Ergo meliori modo fieri non potuit.

3. Adhuc, Luc, I, 28 : *Ave, gratia plena.* Ergo gratiam in plenitudine habuit. Sed sicut dicit Philosophus in IV *Physicorum*, plenum est, quod nihil amplius suscipere potest. Ergo in bono gratiæ datum est ei tantum, quantum aliqua creatura suscipere potuit. Ergo meliori modo fieri non potuit.

In contrarium hujus est, quod gratia beatæ Virginis finita fuit : omni autem finito potest addi : ergo bonitati beatæ Virginis aliquid addi potuit. Et constat, quod si addatur in bonitate, melius sit cui additur, quam prius fuit. Ergo beata Virgo melior fieri potuit et meliori modo. Sed contra.

Solutio. Primam partem quæstionis Solutio.

[1] S. Anselmus, Lib. de Conceptu virginali, cap. 18.

solvit Magister sic, quod si referatur modus ad facientem, non potuit Deus meliori modo facere ea quæ fecit quam fecit, et non potuit meliori sapientia intellectus et meliori bonitate voluntatis et efficaciori potentia operationis facere quam fecit. Si autem referatur modus ad factum, sive secundum bonitatem naturæ, quæ est vestigium et imago : sive secundum bonitatem gratiæ adoptionis in virtutibus et donis et sanctificatione sacramentorum, quæ est bonitas hominis justificati et sanctificati : sive etiam in bono gloriæ beatorum : nihil est in omnibus a Deo factis quod non potuerit Deus melius facere. Et hæc solutio bona est. Et per istam distinctionem patet solutio ad objecta circa partem illam : quia omnia objecta pro et contra procedunt secundum distinctionem illam.

Ad 1 et 2. AD PRIMUM ergo dicendum, quod hoc fundatur super falsum. Et similiter dictum Magistri Hugonis. Non enim tenet nisi in illis artificibus in quibus artifex ex debito artis obligatur operi. Deus autem nulli obligatur, ut dicit Anselmus, et nulli aliquid debet, sicut paulo ante determinatum est. Et si salvari debeat dictum, oportet quod modus referatur ad facientem et non ad factum. Tamen meo judicio non est tutum dicere, quod Deus quocumque modo faciat, possit male facere.

Ad object. ID QUOD in contrarium adducitur, procedit : procedit enim secundum modum operis, et non secundum modum facientis.

Ad quæst. 1. AD ID quod ulterius quæritur de reconciliatione facta per Christum, dicendum quod alius modus possibilis fuit quantum ad facientem, et quicumque ille fuisset, optimus et convenientissimus esset quantum ad facientem : quia nec majori sapientia, nec majori bonitate, nec majori potentia poterat fieri. Si autem referatur modus ad factum : tunc ad miseriam nostram sanandum nullus potuit fieri convenientior : isto enim modo solo solutione pretii redemptus est homo, et humilitate solventis sanata est superbia primæ prævaricationis, ut dicit Augustinus.

AD ID quod ulterius quæritur de Christo, dicendum quod bonitas et gratia Christi dupliciter consideratur, scilicet secundum esse quod habet in se : et sic potest fieri melior : quia finita est gratia : licet maxime sit superexcellens omnem gratiam aliorum sanctorum : sic enim est gratia unigeniti qui cum secundo genito non divisit. Potest etiam considerari secundum ordinem ad opus redemptionis : et sic melior fieri non potuit. Ad qu... Ad

AD ALIUD dicendum, quod hoc procedit secundum ordinem ad opus redemptionis, et ideo verum concludit. Ad

ID QUOD in contrarium adducitur, procedit. Ad

AD ID quod quæritur de beata Virgine, similiter respondendum est. Quia si consideretur gratia beatæ Virginis in se, finita est et crescere potuit. Si autem consideretur in ordine ad conceptum et partum redemptoris, quoad hoc melior esse non potuit, ut dicit Anselmus. Et quoad hoc est gratia plena, et per consequens gloria plena super omnem creaturam puram : quia quoad hoc nihil ei defuit nec aliquid addibile fuit. Ad qu...

Et per hoc patet solutio ad totum.

MEMBRI TERTII

ARTICULUS IV.

Utrum Deus possit omne quod olim potuit, ita quod potentia ejus invariabilis sit?

Quarto quæritur ex incidenti, Utrum

Deus semper possit quod olim potuit, ita quod potentia ejus invariabilis sit?

De hoc enim quærit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLIV, cap. *Præterea solet quæri. Utrum Deus possit semper omne quod olim potuit.*

Et videtur, quod sic.

1. Invariabilis enim est ejus potentia et uno modo se habens. Invariabile autem et uno modo se habens, quidquid semel potuit, semper potest: dicit enim Aristoteles in II de *Generatione et Corruptione*, quod « idem eodem modo se habens semper facit idem. » Ergo videtur, quod quidquid olim potuit, modo potest.

2. Adhuc, Habitum est in tractatu de *immutabilitate Dei*, quod tanta est immutabilitas divina, quod nec mutatur loco, nec forma, nec etiam de habitu in actum, sicut mutatur sciens quando de non considerante fit actu sciens: nec mutatur vicissitudine, sicut intellectus mutatur per intelligibilia, et voluntas per volita. Cum igitur potentia Dei sit essentia Dei, nullo istorum modorum mutabitur potentia. Sed si non posset modo quod aliquando potuit, de necessitate mutatus esset aliqua causarum mutationum, et sic mutabilis esset, quod est impossibile. Ergo impossibile est, quod aliquid non possit modo quod aliquando potuit.

3. Adhuc, Quidquid in Deo est, in actu est, et actus est: eo quod potentia imperfectum quid est, actus autem perfectum. Quod autem in eisdem actu semper est, semper potest et facit quod aliquando potuit et fecit. Cum ergo in tali actu sit potentia Dei, sequitur de necessitate, quod quidquid aliquando potuit et fecit, hoc et modo potest et facit.

4. Adhuc, Si sol sicut in potestate habet illuminare, ita in potestate haberet perspicuum sibi semper præsenter tenere, sequeretur quod sicut ex se semper illuminat et semper unam potentiam illuminandi habet, ita semper unam in perspicuo faceret illuminationem, et in perspicuo semper una et eadem illuminatio et potentia illuminationis ad unam et eamdem illuminationem remaneret. Sed quia sol non habet potentiam ad tenendum perspicuum idem numero, propter hoc motu circuli variato super partes perspicui diversas facit illuminationes. Cum ergo Deus ex se non varietur secundum potentiam, et uno modo se habeat ad res circa quas potentia operatur, videtur quod cum possit facere aliquid aliquando, quod hoc semper possit eodem modo et in se et in creatura circa quam operatur: et sic quidquid olim potuit facere, potest facere et modo.

5. Adhuc, Dicit Anselmus in *Monologio*[1], quod sicut præsens nunc temporis complectitur omnem locum et quidquid in loco est, ita præsens æternitatis quod nunc æternitas vocatur, complectitur omne tempus et quidquid in tempore est: et ideo Deo nihil præterit, nihil futurum est, sed omnia præsentia. Sicut autem hoc est in Deo et in scientia Dei, ita est in potentia. Ergo potentiæ Dei nihil præterit, nihil futurum est: et ita quidquid olim potuit, et quidquid facere potuit, nunc præsenter potest et facere potest.

IN CONTRARIUM hujus, Sed contra.

1. Ponit Magister instantias sic dicens: Potuit Deus incarnari, potuit mori, potuit resurgere, potuit mundum non fecisse, potuit fecisse quod ego non essem natus, et alia hujusmodi quæ modo non potest. Non ergo verum est, quod modo possit quod aliquando potuit.

2. Adhuc, Augustinus in *Enchiridion*: « Potentiæ Dei non potest effectus impediri: et ideo veraciter omnipotens dicitur[2]. » Potentia autem cujus non potest impediri effectus, semper potest elicere suum effectum. Sed constat, quod habuit aliquando potentiam creandi mundum, et creavit eliciendo effectum.

[1] S. ANSELMUS, In Monologio, cap. 21.

[2] S. AUGUSTINUS, In Enchiridion, cap. 96.

Cum ergo adhuc habeat eamdem potentiam, adhuc eumdem potest elicere effectum. Ergo modo potest creare mundum creatum. Simile est: Potuit assumere carnem: ergo et modo potest elicere eumdem effectum assumendo carnem.

3. Idem est quod quidam objiciunt: Ad quemcumque actum extendere se potuit aliquando potentia Dei, ad eumdem actum potest se modo extendere. Sed potuit se extendere potentia Dei ad creandum mundum in hoc instanti sive hodie, et ad assumendam carnem in hoc instanti sive hodie. Ergo in hoc instanti sive hodie potest creare mundum sive assumere carnem.

4. Si quis dicat, quod in hujusmodi argumentationibus mutatur quid in quando, et sic incidit fallacia figuræ dictionis, sicut si sic arguam: Quidquid potuisti, potes: sed potuisti heri currere: ergo potes heri vel modo currere. Similiter: Quidquid potuit Deus, potest: sed potuit in hoc instanti mundum creasse: ergo in hoc instanti potest mundum creare. Cum enim dicitur, quidquid potuit, *quidquid* distribuit pro rebus quæ sunt quid, et sub illo assumitur quando in minori, cum dicit: sed potuit in hoc instanti mundum creasse: sicut in paralogismo Aristotelis, quem ponit in *Elenchis* [1]: Quidquid ambulas, calcas: sed ambulas totam diem: ergo calcas totam diem. Contra est, quod si sic formetur argumentatio, quandocumque Deus aliquid potuit, semper illud potest, hoc est, in omni tempore et in omni instanti: sed potuit mundum creare in hoc instanti: ergo modo potest mundum creatum creare in hoc instanti: constat, quod hic assumptio fit directe et in eodem genere: quia quando sub quando: et sic procedit argumentatio, ut videtur.

5. Si forte dicat aliquis, quod in ista argumentatione: Quidquid Deus aliquando potuit facere, etc., propositio ista falsa est, quidquid Deus aliquando potuit facere, modo potest facere. Contra est, quod sicut divina potentia non limitatur actu, ita nec tempore limitatur: limitaretur autem ad tempus præteritum si aliquando facere potuisset quod modo facere non posset: ergo videtur, quod propositio sit vera, quidquid aliquando potuit facere, modo possit facere.

Ulterius quæritur, Si Deus potuit facere mundum ab æterno? Quæst

Et videtur, quod sic.

1. Constat enim, quod potuit ante instans in quo creavit: et si sumatur instans ante illud, et vocetur A instans quod fuit ante instans creationis mundi, constat quod iterum ante A potuit, et hoc vocetur B, et iterum ante B potuit, et hoc vocetur C, adhuc ante C potuit: et sic anteriorando semper, tandem devenitur ad hoc quod ab æterno potuit facere, ita quod hæc determinatio, *ab æterno*, determinet hoc verbum, *facere*, et non hoc verbum, *potuit*: quia si determinaret hoc verbum, *potuit*, tunc non esset dubitatio. Et in hoc sensu etiam procedit objectio.

2. Adhuc, Si sic arguatur: Non aliqua scibilia sciuntur ab isto quin plura sciantur, nec aliqua operabilia fiunt ab isto artifice quin plura fiant ab ipso: sequitur quod ille sciat infinita, et ille faciat infinita. Ergo a simili, non aliquot instantia sumi possunt ante primum instans creationis mundi, in quibus Deus potuit creare mundum, quin plura possint sumi in quibus Deus potuit mundum creare. Ergo infinitum ante hoc instans potuit creare mundum. Sed non est infinitum ante nisi æternitatis. Ergo potuit mundum facere ab æterno, ita quod determinatio ab æterno referatur ad facere.

Sed in contrarium est, quod Sed cont

1. Si mundum jam creatum potest creare: ergo factum potest fieri: sed quod fit, non est, ut dicit Aristoteles, in

[1] Aristoteles, Lib. II Elenchorum. cap. 3, de figuris dictionis.

permanentibus: ergo factum non potest esse: sed si factum est, vere est, et de necessitate est: ergo illud quod vere est et de necessitate est, non est: igitur contradictoria verificantur de eodem, scilicet quod idem est et non est, et secundum idem, quia secundum substantiam.

2. Adhuc, Augustinus in libro XXVI contra Faustum. « Quisquis ita dicit: Si omnipotens est Deus, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerunt, non videt hoc se dicere, si omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quo vera sunt, falsa sint. Sententia quippe qua dicimus aliquid fuisse, ideo vera est: quia id de quo dicimus, fuit, non est. Hanc sententiam Deus falsam facere non potest: quia veritatis contrarius auctor non est[1].» Ex hoc accipitur, quod id quod factum est, non potest facere Deus ut non sit: sed si faceret, cum nullus faciat nisi id quod non est: quia potentia faciendi non est nisi circa id quod non est vel simpliciter vel actu, natura enim non facit nisi id quod non est actu, et ars non facit nisi id quod actu non est: similiter potentia faciendi in Deo non est nisi circa id quod non est: sequitur ergo, quod si factum est et si est, non conveniat ei non esse: et si convenit ei non esse, non potest potentia factiva vel activa esse circa ipsum: ergo potentia activa non potest esse circa factum ut fiat quod factum est.

Solutio. Ad hoc solvit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLIV, cap. *Ad quod dicimus*, sic dicens, quod sicut Deus semper omnia scit quæ aliquando scivit, et semper vult quæ aliquando voluit, nec umquam aliquam scientiam amittit, vel voluntatem mutat quam habuit: ita semper potest omnia quæ aliquando potuit, nec umquam aliqua potentia sua privatur. Non ergo est privatus potentia incarnandi vel resurgendi, licet modo non possit incarnari vel resurgere. Et redit solutio sua ad hoc, quod cum dicitur, quidquid potuit facere, semper potest facere, vel quidquid potuit, semper potest, quod locutio duplex est: ex eo quod adverbialis determinatio, *semper*, potest determinare hoc verbum, *potuit* vel *potest*, vel hoc verbum, *facere*. Si determinet hoc verbum, *potuit*, sensus est: cujuscumque rei potentiam habuit aliquando, semper habet: et in hoc sensu propositio est composita et vera. Si autem referatur ad *facere*: tunc sensus est: quidquid potuit, semper potuit facere: et in hoc sensu falsa est et divisa. Et solutio illa meo judicio bona est.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia Dei invariabilis est et una et eadem, tamen ad multa se habet secundum omnem differentiam temporis: et idcirco cum de ea loquimur, necesse est quod diversis sermonibus diversimode significetur verbis, participiis, et adverbiis significantibus vel consignificantibus tempus. Et ideo dicimus eum aliquid potuisse olim sive in præterito, et aliquid posse in præsenti, et aliquid etiam dicimus, quod poterit in futurum. Potentia enim Dei secundum seipsam considerata, abstrahit ab omni tempore, et non determinatur ad tempus nisi temporali actu vel effectu, qui subjectus est omnipotentiæ. Sicut fides in articulis credibilibus abstrahit a tempore, tamen secundum quod comparatur ad credentes secundum diversitatem credentium, secundum differentias temporum diversimode significatur et determinatur, et secundum articulos semper manet una. Unde antiqui patres crediderunt Christum incarnandum, passurum, et resurrecturum. Qui cum Christo erant præsenter, sicut beata Virgo et Joseph, crediderunt Christum incarnari et nasci. Qui adstiterunt cruci, crediderunt Christum pati et mori. Nos credimus Christum incarnatum, Ad 1.

[1] S. Augustinus, Lib. XXVI contra Faustum, cap. 5.

passum, mortuum, resurrexisse. Dicit autem Augustinus : « Tempora variata sunt, fides immutata permansit[1]. » Unde fides est de incarnatione : sed determinatio articuli est secundum comparationem ad credentes, credere incarnandum, incarnari, et incarnatum esse. Ita vult dicere Magister de potentia : quia eadem potentia est quæ ad unum est et ad idem secundum omnem differentiam temporis, sicut ad mundi creationem, vel incarnationem : sed ad diversa tempora determinatur cum dicitur, potuit creare mundum, vel incarnari, et potuit creatum esse a se mundum, ubi ad diversa tempora per effectum determinatur : effectus enim aliquando est præsens, aliquando futurus, aliquando præteritus, potentia una invariabili permanente. Et dat Magister exemplum et bonum, quod eadem potentia est qua dicimus, iste potest cras legere : et adveniente crastina die dicimus, iste potest hodie vel nunc legere cum actu legit : et post cras dicimus, iste potuit legisse : unam enim et eamdem potentiam significamus circa idem, variatam secundum tres differentias temporum.

Ad 2. Ad sequens dicendum, quod hoc procedit : non enim mutatur potentia propter effectuum mutationem, sicut nec scientia propter mutationem scibilium, nec voluntas propter mutationem volitorum.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod verum est, quod quidquid in Deo est, actus est, et nihil in potentia : tamen non sequitur ex hoc, quod quidquid potuit facere, semper possit facere : potentia enim est, sicut in objiciendo probatum est, respectu fiendi, et non respectu facti : et ideo factum non potest fieri, propter contradictionem quæ sequitur : unde quod non potest fieri factum, non est ex variatione potentiæ causæ primæ, sed ex variatione effectus, ut dictum est.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod tali positione facta de sole et perspicuo, bene procederet argumentum : sed quamvis Deus possit quidem tenere rem circa quam ex potentia operatur, in eodem modo, tamen secundum actum non tenet in eodem modo, sed variatur res per differentias temporum : et ideo licet eamdem potentiam habeat, tamen facere non potest quod factum est : quia fieri non potest. Fieri autem et facere respiciunt differentiam temporis, et sunt respectu ejus quod non est, sed fit : factum autem non fit, sed est : quia, sicut dicit Aristoteles in VI *Physicorum*, « factum est terminus fieri. »

Ad Ad aliud dicendum, quod dictum Anselmi non cogit, nisi quod Deo sunt præsentia uno modo omnia : eo quod exemplar in quo omnia cognoscuntur, semper Deo præsens est : sed quia res in seipsa variatur secundum differentiam temporis, ideo loquendo, de potentia secundum quod refertur ad rem, necesse est diversis sermonibus uti : et aliquando fuit ex potentia hoc facturus, et aliquando ex eadem potentia facit, et aliquando fecit. Et modus significandi potentiam secundum quod refertur ad effectum, propter varietatem effectus non potest esse unus : et ideo facturum esse non est facere, et facere non est fecisse, nec e converso. Et ideo non sequitur : quidquid Deus potuit facere, potest semper facere : quia ante rem potuit aliquid facere cum res non esset nisi in potentia, quod non potest facere cum res perfecta est. Sed bene sequitur : quidquid aliquando potuit facere, semper potest facere, dummodo potentia facientis semper sit ad illud : potentia enim facientis non est ad factum : eo quod factum non potest esse subjectum factioni et potentiæ : eo quod factioni et potentiæ non subjicitur nisi quod in potentia est, et non in actu, ut dicit Augustinus contra Faustum.

Ad c Ad id quod in contrarium objicitur,

[1] S. Augustinus, Tract. 45, in Joannem.

dicendum quod instantiæ Magistri bonæ sunt sub hac ratione intellectæ quæ dicta est, scilicet quod factum non subjacet potentiæ et factioni : eo quod id actu est, et ideo ad fieri et non esse actu revocari non potest : sed eadem potentia est ad incarnandum, et incarnari, et incarnatum esse, sicut dictum est.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod verum est quod dicit Augustinus, quod potentiæ Dei non potest impediri effectus, dummodo ille effectus possit subjici potentiæ efficientis : huic autem non potest subjici factum sub ratione facti, sed sub ratione fiendi : et ideo eadem potentia qua potuit creare mundum, potest adhuc creare mundum, non factum, sed faciendum, qui in potentia facientis est, et non in actu factus. Et eadem potentia qua potuit incarnari, adhuc potest incarnari, non incarnatione facta, sed alia incarnatione facienda.

Ad object. 3. Per idem patet solutio ad sequens, quod omnino cum isto est idem.

Ad object. 4. Ad aliud dicendum, quod est in argumento fallacia figuræ dictionis : eo quod mutatur quid in quando, sicut in objiciendo dictum est. Cum enim dicit, Ad quemcumque actum potuit se extendere, distributio non distribuit nisi pro his quæ sunt quid in genere actus. Cum autem assumit, Potuit extendere se ad faciendum mundum in hoc instanti, assumit quando sub differentia temporis ut nunc, et sic mutat prædicamentum. Et est simile : quidquid potuisti fieri, poteris hodie : sed heri potuisti ambulare : ergo hesternam ambulationem poteris ambulare hodie.

Ad id quod in contrarium hujus objicitur, dicendum quod hæc propositio, Quidquid Deus aliquando potuit facere, semper potest facere, simpliciter neganda est : sed hæc est vera, Quidquid Deus aliquando potuit facere, et est de subjectis divinæ potentiæ, hoc semper potest facere : quia cum dicitur, Quidquid potuit aliquando Deus facere, signum distributivum non distribuit nisi pro his quæ subjici possunt potentiæ et factioni, et pro his est vera, et hoc relativum, *hæc* vel *illa*, refert illa sub identitate numerali, quia modo sunt facta : et propter hoc potentiæ subjici non possunt facientis : ideo locutio falsa est : sed bene sequitur, Quæcumque aliquando potuit facere, hac eadem potentia non variata potest modo fecisse.

Ad aliud dicendum, quod propter hoc potentia Dei non limitatur : differentia enim temporis non refertur ad potentiam, sed ad potentiæ effectum, et determinat eum ad id quod est subjicibile potentiæ et factioni, et ad id quod non est subjicibile. Ad object. 5.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod hæc propositio, Ab æterno potuit Deus creare mundum, seu facere, duplex est : eo quod hæc determinatio, *ab æterno*, potest determinare hoc verbum, *facere*, secundum quod refertur et est actus potentiæ quæ copulatur per hoc verbum, *potuit*, et sic vera est et composita : vel potest determinare idem verbum secundum quod transit in accusativum *mundum*, et sic falsa est : eo quod includit in se incomprehensibilia secundum intellectum, hoc est, mundum ab æterno esse et non habere initium, et mundum esse factum et sic habere initium : si enim mundus esset ab æterno, subjici non posset potentiæ et factioni, ut sæpius jam dictum est. Ad quæst. Ad 1.

Ad aliud dicendum, quod anteriorando si esset continua successio et divisibilis, bene posset procedere argumentum : sed hoc non est verum : æternitas enim indivisibilis est, et non est in ea nec hora, nec dies, nec mensis, nec annus. Unde Deus æternitate præcedit mundum, quæ nunc est stans et non movens sese, ut dicit Boetius : et ideo non simile est de scibilibus et possibilibus quod inductum est. Ad 2.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod illud de necessitate procedit. Ad object. 1.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod Augustinus dicit verum et totam rationem eorum quæ dicta sunt. Et ratio Augustini est, quod id quod factum est, licet ex ratione præteritionis non præterierit, tamen factio ejus tota præteriit, et nihil de ea remansit et irrevocabilis est : et ideo non potest fieri quoad hoc, quod factum fiat, vel quod factum possit non esse factum. Quia, sicut ibidem[1] dicit Augustinus, quod est, potest Deus facere non esse : sicut hominem qui est, quem Deus fecit esse nascendo, potest facere non esse moriendo : sed id quod omnino non est : quia non est aliquid de quo aliquid fieri possit, nec potest Deus facere non esse : quia nec potentiæ nec factioni potest subjici : facere autem præteriti sive factio omnino transiit in non esse, ut dictum est : et ideo præteritum non potest non esse præteritum. Tamen de impossibile per accidens utrum Deus possit, vel non, in sequentibus erit quæstio.

QUÆSTIO LXXVIII.

De possibili secundum quod ad potentiam Dei dependet.

Deinde, Quæritur de possibili secundum quod ad potentiam Dei dependet.

Et de hoc quæruntur tria, scilicet de modis possibilis simpliciter et secundum quid.

Secundo, Utrum simpliciter et per se impossibile, sit Deo possibile?

Tertio, Utrum impossibile per accidens, sit Deo possibile?

Hæc enim oportet inquiri propter hoc quod dicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLIV, in fine cap. *Ad quod dicimus*, ubi dicit : « Fateamur « igitur Deum semper posse quidquid « semel potuit.[2] » Constat enim, quod impossibilia facere potuit, ut virginem manentem virginem parere fecit, et mundum non fuisse facere potuit.

MEMBRUM I.

De multiplicitate possibilis, et de modis ejus.

Primo ergo quæritur de multiplicitate possibilis, et de modis ejus.

Cum enim possibile species veri sit, licet mobile sit, tamen sicut verum est in re et verum in dicto, ita necesse est possibile esse in re et possibile in dicto.

Possibile in re multiplicatur secundum omnem multiplicationem causæ.

Et dicitur possibile secundum cau-

[1] S. Augustinus, Lib. XXVI contra Faustum, cap. 5.

[2] I Sententiarum, Dist. XLIV, cap. D circa finem. Tom. XXVI nostræ novæ editionis, pag. 398.

sam efficientem id quod est in potentia causæ efficientis, ita quod efficiens educere potest ipsum in esse, et ipsum secundum esse dependet ad causam efficientem : et ideo quod sic possibile est, in se secundum id quod est, nullum habet esse actuale. Et hoc dividitur in duo : quia aut est in potentia ad causam efficientem quæ est causa totius esse secundum id quod est et secundum id quo est : et sic omnia causata sunt possibilia et in potentia in comparatione ad causam primam, quæ sola est ens necesse esse. Aut est in potentia ad causam quæ est causa esse secundum partem, hoc est, secundum formam. Et hoc dupliciter : quia aut est secundum causam naturalem quæ intrinseca est, aut secundum causam extrinsecam, quæ est artificialis, cujus principium est intellectus practicus et voluntas. Primo modo possibile est id quod est in aliquo sicut in semine : sicut dicimus, quod messis in potentia est ad grana seminata, vel in granis seminatis : et ideo dicimus, quod possibile est grana fieri messem : in semine enim est causa efficiens et formativa messis. Et hoc possibile dividitur secundum omnem divisionem causæ efficientis, scilicet remotæ et propinquæ, univocæ et æquivocæ : sicut dicimus generationem possibilem esse ex allatione solis, et iterum possibilem esse ex generatione hominis sive commixtione sexuum viri et mulieris. Dividitur etiam secundum divisionem causæ in per se, et per accidens : sicut dicimus, quod possibile est aliquem sanum fieri ex operatione et potentia medici, et quod possibile est aliquem sanum fieri ex operatione et potentia Hippocratis, cum Hippocrates causa sanitatis sit per accidens : eo quod non curat eum in quantum est Hippocrates, sed in quantum est medicus : sicut dicit Aristoteles in II *Physicorum*, quod Polycletus causa est statuæ per accidens, Polycletus autem statuarius causa statuæ per se. Agens enim secundum formam, causa est per se : agens autem non secundum formam, causa est per accidens. Hoc possibile etiam dividitur in id quod est possibile secundum causas inferiores, et in id quod est possibile secundum causas superiores, ut possibile dicimus volare alatum, et ambulare pedes habens, et possibile est natare pinnulas habens aquaticum. Secundum causas autem superiores quæ in operando nihil supponunt, et nullo indigent, nec materia subjecta, nec instrumento, dicimus quod possibile fuit mundum fore antequam crearetur, possibile fuit virginem parere antequam pareret. Et hoc est quod dicit Glossa super illud epistolæ I ad Corinth. I, 20 : *Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi?* sic : « Stultum et infirmum Dei contemnitur secundum rationes hujus mundi, quæ impossibile judicant quod in naturis rerum non reperitur. Hanc sapientiam Deus stultam fecit, possibile declarando quod illa impossibile judicat, ut virginem parituram. »

Dicitur etiam secundum causam materialem possibile. Quod enim est in potentia in aliquo, possibile est in illo. Dicit autem Commentator super IX *primæ philosophiæ*, quod omne illud est in potentia in alio, quod uno motore educitur de illo : sicut cuprum in terra minerali sulphuris incensi et argenti vivi est in potentia : quia uno motore, sole scilicet, cujus instrumentum est calor montis sive terræ, educitur de illo, propter quod dicimus talem terram mineralem possibile esse cuprum. Et sic dicimus esse idolum in potentia in cupro, non in terra : quia uno motore educitur de illo : et ideo dicimus, quod cuprum possibile est esse idolum.

Dicitur etiam esse possibile secundum causam formalem, sicut id quod est in potentia ad aliquid ex principiis formalibus quæ sunt in ipso, sicut volans in potentia est ad alatum et pennatum, et sic de aliis.

Dicitur etiam possibile secundum causam finalem, sicut finis in eo quod est

ad finem. Omnibus his modis dicitur *possibile in re.*

Possibile autem *in dicto* possibile est ex cohærentia terminorum prædicati et subjecti. Si enim illi cohærent vel inhærent sibi immobiliter, ita quod unum est in altero ratione, actu, et intellectu : tunc dicimus, quod hoc est possibile secundum quod possibile sequitur ad necessitatem : sicut dicimus, quod possibile est hominem esse animal : et hanc possibilitatem privat impossibile. Si autem cohærentia terminorum sit mobilis, ita quod unus terminorum non est in illo per se, sed per accidens, secundum quod per accidens definitur quod contingit eidem inesse et non inesse : tunc possibile convertitur cum contingenti : sicut dicimus, quod me sedere est possibile. Et hoc dividitur secundum contingens natum et secundum contingens ad utrumlibet. Secundum natum non convertitur secundum opposítas qualitates. Contingens autem ad utrumlibet possibile est esse et possibile est non esse.

Dividitur etiam possibile in possibile alicui, et possibile omni. Possibile alicui, sicut dicimus aliquid possibile esse regi, quod non omni possibile est. Et hoc modo dicimus in theologia, quod Deo est aliquid possibile, quod tamen secundum inferiores causas est impossibile, ut de trunco facere vitulum, vel virginem manentem virginem parere. Sic dicitur, Genesis, xviii, 14 : *Numquid Deo quidquam est difficile ?* Lucæ, i, 37 : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

Ex omnibus igitur istis patet, quod simpliciter possibile dicitur tribus modis, scilicet secundum causam quæ simpliciter causa est possibilitatis. Et sic dicitur possibile simpliciter, quod est possibile secundum causas inferiores. Dicitur etiam possibile simpliciter, id quod est in causa quæ ab effectu impediri non potest : sicut simpliciter possibile est, quod in voluntate Dei possibile est, sive in causalitate primæ causæ, ut mundum fore possibile fuit simpliciter. Dicitur etiam possibile simpliciter, quod universaliter possibile est, ut verum est possibile : quia omne quod est, sicut se habet ad verum, ita se habet ad possibile. In his tribus possibilibus primum dicitur possibile secundum naturam. Secundum dicitur possibile secundum Dei potentiam. Tertium autem dicitur possibile secundum terminorum inhærentiam.

Tot igitur modis dicto possibili, quæritur hic, Quid sit possibile secundum Dei potentiam, cui subjicitur tam possibile quam impossibile secundum naturam?

Potest enim Deus de possibilibus et de impossibilibus facere quod vult : quia omne inferius subjicitur superiori tam in ordine naturæ quam in ordine divino. Et per hoc patet determinatio primi, scilicet de multiplicitate possibilis, et in quo sensu quæratur de ipso in theologia. Ad theologiam enim non pertinet quærere, nisi de possibili quod Deo possibile est secundum causas superiores, et huic subjicitur omne aliud possibile et etiam impossibile. Unde, Matthæi, xvii, 19 : *Nihil impossibile erit vobis*, scilicet credentibus. Signum distributivum distribuit tam pro possibilibus quam pro impossibilibus.

MEMBRUM II.

Utrum per se et simpliciter impossibile, sit Deo possibile [1] ?

Secundo quæritur, Utrum per se et simpliciter impossibile, sit Deo possibile, sicut opposita esse simul ?

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLII, Art. 6. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

Et videtur, quod sic :

1. Potest enim de trunco facere vitulum, ut dicit Anselmus. Vituli autem forma et trunci forma non sunt circa idem nata fieri. Ergo multo magis poterit facere, quod sint simul quæ nata sunt fieri circa idem. Ergo potest facere, quod album sit nigrum.

2. Adhuc, Nulla tantum distant sicut creator et creatura : sed Deus potuit facere et fecit, quod creator est creatura, quia Deus est homo : ergo potest facere multo magis, quod album sit nigrum, et quod ens sit non ens.

3. Adhuc, Primæ differentiæ entis dividentes ens, maxime distant ab invicem, ut ens non ab alio, et ens ab alio : et has potest Deus conjungere in unum, et conjunxit : quia fecit quod Deus qui est ens non ab alio, est homo qui est ens ab alio : ergo potest conjungere alia opposita in unum secundum omne genus oppositorum, ut album et nigrum, cæcum et videns, patrem et filium, ens et non ens.

4. Adhuc, Potentior est Deus in faciendo quam homo in cogitando : sed homo in cogitando et imaginando potest componere in unum hominem, asinum, album, nigrum, sicut patet in imaginatione chimeræ et hircocervi : ergo Deus multo magis potest hoc facere.

5. Adhuc, Hilarius in libro V de *Trinitate* : « Perfectæ potestatis est, hoc naturam posse facientis, quod possit significare sermo dicentis. » Ergo Deus potest facere quidquid dici potest : sed dici potest album esse nigrum, et ens esse non ens, et videns esse cæcum, et patrem esse filium : ergo hoc Deus potest facere.

tra. In contrarium hujus est,

1. Quod dicit Augustinus, quod Deus non possit facere contra ordinationem et institutionem suam : sed instituit et ordinavit, quod opposita non sint simul actu in eodem : ergo videtur, quod Deus non possit hoc facere, quod sint simul.

2. Adhuc, Sicut Deus non potest facere contra potentiam suam, ita non potest facere contra veritatem suam vel bonitatem suam : sed cum omne verum sit verum veritate prima, ut dicunt Augustinus et Anselmus, et verum sit, quod opposita non possunt esse simul, si Deus faciat opposita esse simul, facit contra veritatem suam, quod est impossibile.

3. Adhuc, Dicit Augustinus in libro de *Vera innocentia*[1] : « Omne corpus in aliud posse mutari credibile est : quodlibet autem corpus in animam rationalem posse converti credere absurdum est, quoniam Deus sic est omnipotens ut numquam rationis suæ instituta convellat. » Sed instituta rationis suæ sunt opposita non esse simul. Ergo numquam facit opposita esse simul.

Ulterius quæritur, Si Deus possit facere contra naturam ? Quæst.

Et videtur, quod sic :

1. Fecit enim virginem parere, cæcum videre, quod est contra naturam.

2. Adhuc, Augustinus super illud epist. ad Roman. xi, 24 : *Contra naturam insertus in bonam olivam. Contra naturam* dicit quod est contra consuetum cursum naturæ. Et dicit sic : « Non incongrue dicitur aliquid facere contra naturam, quando facit aliquid contra id quod novimus in natura. Hanc appellamus cognitum nobis scilicet cursum naturæ, contra quem tamen dicitur, quod Deus fecit magnalia et miracula. »

In contrarium est, Sed contra.

1. Quod super illud Genesis, ii, 22 : *Ædificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem*, dicit Augustinus : « Non habuit potentia rerum in se ut fœmina sic fieret, sed ut fieri sic potuisset. » Et ibidem : « Non fuit in costa ut fœmina de ea fieret, sed ut de ea fieri posset : nec contra causas quas Deus voluntarie instituit voluntate im-

[1] Alias, de Sententiis Prosperi, Sentent. 284 (Nota edit. Lugd.).

mutabili, aliquid facit. » Ergo contra causas quas Deus naturæ inseruit, nihil facit. Sed contra naturam facere, est contra causas quas Deus inseruit naturæ, facere. Ergo nihil facit contra naturam.

2. Adhuc, Ad Roman. xi, 24, Glossa : « Deus conditor est secundum naturam. » Nihil ergo facit contra naturam.

3. Adhuc, Ibidem, « Id naturæ est cujuscumque rei quod de ea fecit Deus. » Ergo nihil fecit Deus nisi quod maxime est secundum naturam : nihil ergo facit contra naturam.

4. Adhuc, Ratio unius ordinis recti exemplata ab aliquo ordine recto, non contrariatur illi ordini a quo exemplata est, et quod est contra exemplatum, est contra exemplar : sed ordo naturæ rectus est et rectæ rationis quando procedit secundum causas insertas naturæ, et exemplatus est ab ordine institutionis divinæ, quem Plato justitiam divinam appellat : ergo si Deus facit contra ordinem naturæ, ipse facit contra ordinem institutionis suæ : sed (sicut dicit Augustinus) ita non potest facere contra ordinem institutionis suæ, sicut non potest contra seipsum facere : ergo etiam non potest facere contra naturam, sive contra naturæ ordinem.

Solutio. Solutio. Ad hoc dici consuevit, quod potentia Dei potest accipi absolute, et potest accipi ut disposita et ordinata secundum rationem scientiæ et voluntatis. Si accipitur absolute : tunc, ut dicit Damascenus, accipitur ut pelagus potestatis infinitæ, et tunc nihil est quod non possit. Si autem accipitur ut potentia disposita et ordinata secundum providentiam et bonitatem : tunc dicitur, quod potest facere ea quæ potentiæ sunt, et non ea quæ impotentiæ. Unde sic non potest facere majorem se, nec potest facere contra ordinem veritatis suæ, et sic non potest facere esse et non esse simul de eodem, vel alia opposita esse simul : quia faceret contra veritatem ordinationis suæ Sed mihi videtur, quod in hac quæstione valde caute loquendum est, quod nihil ita attribuatur potentiæ, quod per illud veritati detrahatur vel bonitati ejus.

Ad primum ergo quod objicitur, dicendum quod Deus multa potest facere quæ non possunt fieri. Unde si Deus de trunco faceret vitulum, hoc et potest facere, et potest fieri : potest enim facere successionem formarum trunci et vituli in eadem materia subjecta per transmutationem unius in aliud. Et hoc non est contra ordinem naturæ : quia secundum naturam quorum natura est una, horum est transmutatio ad invicem, ut dicit Aristoteles in nono *primæ philosophiæ*. Et hoc modo etiam potest facere album esse nigrum. Sed de potentia ordinata non potest facere ut simul sunt truncus et vitulus, nec ut simul sint album et nigrum, et alia opposita : quia detraheretur ordinationi veritatis ejus. Detur enim, quod simul sit aliquid truncus et vitulus : tunc cum una forma propter oppositionem excludit aliam, sequitur si est truncus, non est vitulus : et si est vitulus, non est truncus : et si est album, non est nigrum : et e converso si est nigrum, non est album : et sic contingit eadem simul de eodem affirmare et negare : sed primum principium omnis scientiæ et omnis veritatis est, ut dicit Aristoteles in quarto *primæ philosophiæ*, quod non contingit simul affirmare et negare, et quod de quolibet est affirmatio vel negatio vera, de nullo vero simul : et cum hoc sit primum principium intellectus nostri, quo accipit omne verum, et contra quod nihil concedit esse verum, oportet quod exemplatum et regulatum sit ad ordinem primæ veritatis : et sicut Deus non potest contra ordinem primæ veritatis, ita nec contra istud : hoc enim facere non est potentiæ, sed impotentiæ.

Ad aliud dicendum, quod duo distantia bene potuit facere simul esse in uno, scilicet per assumptionem sive unionem, sicut fecit humanam naturam cum di-

vina uniri in una persona Christi. Et sic bene possunt uniri album et nigrum : sed non possunt uniri ens et non ens in oppositione contradictionis, vel privatio et habitus in oppositione quæ vocatur privatio et habitus : quia non ens et privatio cum nihil sint, nulli unibilia sunt.

Alio modo, Unitio est per concretionem et inhærentiam, ut scilicet albedo et nigredo uni superficiei secundum eamdem partem inhæreant simul : et hoc esse non potest : quia secundum ordinationem quæ lex naturæ est, quam Deus impressit rebus, contra quam, ut dicit Augustinus, tam non potest facere quam contra seipsum, talia unire non potest : quia impotentiæ esset et derogatio ordinationis divinæ : destruere enim legem quæ in æterna veritate est fundata, non est ordinis sed prævaricationis. Ad Galat. II, 18 : *Si enim quæ destruxi, iterum hæc ædifico, prævaricatorem me constituo.* Eccli. XXXIV, 28 : *Unus ædificans, et alter destruens : quid prodest illis, nisi labor ?*

3. Ad aliud per omnia eodem modo solvendum est : ens enim ab alio et ens non ab alio non conjunxit Deus nisi per unionem naturarum in una persona, et non per inesse formarum oppositarum vel disparatarum in uno et eodem subjecto sive materia.

4. Ad aliud dicendum, quod non est intelligibile, quod duæ formæ oppositæ in uno et eodem sint per concretionem ut in subjecto : sed imaginabile est, quod unum compositum ex diversis formis secundum diversas partes componatur, sicut dicit Horatius in libro de *Arte poetica* :

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit, etc. [1].

Et hoc potest facere Deus, et facit in monstris frequenter. Quæ tamen secundum Augustinum contra naturam non sunt : hæc enim reducuntur ad causas naturales. In talibus enim vincit vis constellationis vim formativam, quæ est in semine ex generante, et trahit conceptum ad monstri figuram, sicut dicit Ptolemæus in *Quadripartito*, quod quæ concipiunt sole existente circa finem Arietis, frequenter monstra pariunt, propter monstruosas figuras stellarum, in quarum luminibus tunc sol movetur. Inferior enim stella semper movetur lumine superioris, sicut Persei, capitis Gorgonis, et aliarum infaustarum stellarum quæ ibi sunt, sicut narrat Ptolemæus de quadam porca, quæ sub stellis imprægnata, omnes porcellos in figura capitum humanorum profudit.

Ad dictum Hilarii dicendum, quod Hilarius intendit, quod si sermo dicentis ad rem referatur, quidquid tunc potest dici, potest Deus facere : quia sermo relatus ad rem, esse rei significat, et hoc est secundum ordinationem primæ veritatis. Propter quod dicit etiam Aristoteles in IV *primæ philosophiæ*, quod de primis principiis veritatis est, quod sermo significat infinita vel opposita. Ad 5.

Ad tria quæ objiciuntur in contrarium, dicendum quod illa procedunt, eo scilicet modo quo dictum est : quia facere ea, esset impotentiæ et derogatio veritatis et ordinationis divinæ. Ad objecitones.

Ad id quod ulterius quæritur, Si possit Deus facere contra naturam ? Ad quæst.

Dicendum, quod *natura* tripliciter dicitur secundum Augustinum [2]. Dicitur enim *natura* solitus cursus naturæ, qui est in vegetabilibus et animalibus. Et dicitur *natura* secundo modo vis activa et passiva, qua agens physice ex patiente physico potest producere quod naturale est secundum naturæ cursum. Tertio modo dicitur *natura* quæ est natura na-

[1] Horatius, Lib. de Arte poetica, ℣℣. 1 et 2.

[2] S. Augustinus, Lib. XXVI contra Faustum, cap. 3.

turans, scilicet subjectio naturalis ex parte naturæ naturatæ, et potestas naturalis qua natura naturans, hoc est, Deus in natura naturata potest facere quod vult. Et hoc dupliciter, scilicet secundum legem naturæ, et secundum libertatem voluntatis in qua lege ordinatio divina summe lex est.

Propter quod etiam quædam sunt supra naturam, et quædam contra naturam, et quædam præter naturam. *Supra naturam* sunt, quæ infra activam potentiam et passivam non sunt, tamen in subjecta materia fiunt agente et operante potentia divina, quæ supra naturam est : sicut dicit Dionysius in *Ecclesiastica hierarchia* ad Timotheum loquens de resurrectione : « Hæc quidam Græci contra naturam esse dicunt : secundum autem me et te supra naturam et ultra naturam sunt. » *Contra naturam* autem sunt, quæ contra cursum consuetæ naturæ videntur esse, ut quod virgo manens virgo pariat, et quod cæcus videat, et quod mortuus resurgat : hæc enim in potentia activa naturæ et passiva non sunt, sed altiori potentia perficiuntur, quæ naturali ordine in natura subjecta facit quod vult, ut dicit Chrysostomus : dicit enim, quod miraculum est, quod sola divina voluntate perficitur. *Præter naturam* autem est, quod quamvis sub potentia activa et passiva sit naturæ, tamen non educitur in actum modo operationis naturæ, sicut, Exodi, VII, 10 et seq., ubi de virga facti sunt serpentes, et de serpentibus virgæ, quæ natura paulatin facere potuit per causas seminales, quæ sunt in ipsa, sicut si putrefaciendo virgam, putrefactum per seminalia formantia ad serpentem sic ex virga serpens fieret, sicut in *Alchimia Hermetis* docetur generari basiliscus : hoc enim natura paulatim facit putrefaciendo virgam, et putrefactam deducendo ad serpentem. Magi autem sive malefici per incantationes dæmonum, qui subito discurrunt per elementa et subito in momento colligunt semina putrefacientia et deducentia putrefacta ad aliam speciem quam volunt, fecerunt etiam de virgis serpentes. Unde nihil contra naturam, nihil supra naturam fecerunt, sed præter naturam, hoc est, præter modum operationis naturæ : quia hoc fecerunt subito quod natura facit paulatim.

Dicendum ergo, quod Deus facit contra naturam primo modo dictam in omnibus miraculis. Sed contra naturam secundo modo et tertio modo dicam numquam aliquid facit. Si enim faceret contra naturam secundo modo dictam, esset contrarius sibiipsi : et si faceret contra naturam tertio modo dictam, derogaret suæ institutioni et suæ ordinationi. Sic ergo nihil facit contra naturam, sed supra naturam, et præter naturam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod virginem parere non est contra naturam nisi primo modo dictam, sed supra naturam est et præter naturam. Unde cum dicitur, virginem parere est possibile, eo quod omne verum est possibile, locutio est duplex : eo quod potest esse de re, vel de dicto. Si est de re, falsa est : sensus enim est, virgo manens virgo potestatem habet pariendi : et hoc falsum est. Beata enim Virgo pariendi potestatem in natura non habuit, sed Spiritus sanctus desuper veniens, ut dicit Damascenus, virtutem generativam ei attulit. Et beatus Gregorius dicit, quod « filius matri fœcunditatem attulit, virginitatem non minuit, sed sacravit. » Si autem est de dicto, vera est : sensus enim est, quod hoc dictum possibile est esse verum, virginem parere est possibile : hoc enim verum fecit et demonstravit Deus potentia sua superiori. Et hoc accipitur ex ipsa serie Evangelii Lucæ, I, 35, ubi principia hujus generationis activa ponit dicens : *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi.*

ID QUOD dictum est, probatur per sequens quod additur de Augustino.

AD ID quod objicitur in contrarium,

dicendum quod hoc dicitur res habere in se, vel in natura, quod ex potentia activa proprie producere potest ex passivo sibi subjecto secundum naturam ut uno solo motore et uno solo moto, ut paulo ante dictum est de his quæ sunt in potentia in aliis. Sed hoc dicitur non habere in se, quod non habet nisi in potentia passiva, non physica, sed secundum quam subjicitur potentiæ summæ, ut faciat in ea quidquid vult Omnipotens : hoc enim non habet in se ut in ea et ut ex ea fiat, sed ut in ea et ex ea fieri possit superiori potentia.

Ad object. 2, 3 et 4. Ad alia tria dicendum, quod procedunt in sensu illo quo natura dicitur secundo et tertio modo dictis.

MEMBRUM III.

Utrum impossibile per accidens sit Deo possibile ?

Tertio quæritur, Utrum impossibile per accidens sit Deo possibile ?

Et videtur, quod non.

1. Hieronymus : « Cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam sive virginem. » Constat autem, quod corruptam esse incorruptam est impossibile per accidens. Ergo videtur, quod impossibile per accidens non potest mutare.

2. Adhuc. Quod transit in præteritum, simpliciter transit in non esse. Sed (sicut jam habitum est) non ens non potest Deus facere esse, ita ut ens et non ens sint simul : hoc enim exigeretur si impossibile per accidens posset mutare. Ergo videtur, quod non possit super impossibile per accidens.

3. Adhuc, Me fuisse Parisiis est necesse : ergo me non fuisse Parisiis est impossibile. Si ergo de eo quod est me fuisse Parisiis, potest Deus facere me non fuisse Parisiis, tunc potest facere, quod necessarium sit impossibile, et sic potest convellere statuta et ordinationes suas.

4. Adhuc, Augustinus in libro XXVI contra Faustum : « Quisquis ita dicit : Si omnipotens est Deus, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerint : non videt hoc se dicere : si omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quo vera sunt, falsa sint. Sententia quippe qua dicimus aliquid fuisse, ideo vera est, quia illud de quo dicimus, fuit et non est. Hanc sententiam Deus falsam facere non potest : quia non est contrarius veritati [1]. »

In contrarium hujus est, quod Sed contra.

1. Deus id quod est, potest facere non esse, et potest facere, quod non erit quod futurum est : ergo et in præterito potest facere, quod id quod fuit, non fuit.

2. Adhuc, Cum dicimus, Id quod fuit verum est fuisse, vel necessarium est fuisse, hæc propositio vera est veritate creata : sed omne creatum potest Deus facere non esse : ergo potest facere non esse quod necesse est esse per accidens : ergo impossibile per accidens subjacet divinæ potentiæ sicut possibile.

3. Adhuc, Impossibile per se, possibile est potentiæ divinæ, ut paulo ante ostensum est : sed impossibile per se majus est quam impossibile per accidens : ergo multo magis impossibile per accidens potest mutare ut non sit impossibile potentia divina.

Solutio. Ad hoc dixit Gilbertus Porretanus, quod Deus potest super impossibile per accidens sicut super impossibile per se. Et ratio sua fuit, quia potentia Dei una et eadem est invariabilis in omni præterito, et in omni præsenti, et in omni futuro. Unde sicut aliquando po- Solutio.

[1] S. Augustinus, Lib. XXVI contra Faustum, cap. 5.

tuit non fecisse mundum, ita modo poterit, quod mundus factus non fuerit : et hoc etiam poterit in omne futurum.

Ad 1, 2 et 3. Et quod dicitur a Hieronymo et ab aliis quibusdam, quod non poterit facere, dicit quod eo tropo dicitur quo dicitur, quod non possit facere quod non ostendit se facere : non enim ostendit se mutasse impossibile per accidens.

Ad 4. Ad id quod objicitur de Augustino, dicit quod Deus potest facere, quod præteritum numquam fuerit præteritum, sicut potuit aliquando. Cum enim dicitur, quod factum non potest fieri, necessitas et impossibilitas non accipiuntur ex parte Dei, sed ex parte rei : et hæc necessitas non limitat potentiam divinam, quæ quantum in se est, modo potest quod umquam potuit.

Sed sicut in antehabitis probatum est, Deus potest quod potentiæ est, et non quod est impotentiæ. Impotentiæ autem est facere contra ordinationem divinam, et statuta divini ordinis convellere : sed contra ordinationem divinæ veritatis est, mutare impossibile per accidens : non ergo Deus potest mutare impossibile per accidens. Et hoc probat Augustinus in libro XXVI contra Faustum : quia cum dicitur, me natum esse vel fuisse est necesse, hæc veritas in re non est : quia quod transit, non est, ut dicit Aristoteles in quarto *Physicorum*. Si ergo est in sententia et ordinatione rationis nostræ, et memoriæ nostræ, ponamus quod deleatur a memoria per oblivionem, adhuc erit verum me natum fuisse : quia sicut dicit Anselmus, « præscitum fuisse non finitur in omne futurum, et præscitum fore non finitur ad omne præteritum. » Et tunc sententia hujus propositionis, me natum fuisse, non potest esse vera nisi in ordinatione et luce summæ veritatis : et sic mutare eam, esset mutare ordinationem divinam : et hoc non potest Deus : quia impotentiæ est et derogatio divinæ veritatis et divinæ ordinationis. Unde secundum hoc impossibile per accidens non subjacet potentiæ divinæ.

Cujus rationem assignat Augustinus : quia id quod non est, sicut præteritum, non potest fieri non ens : non enim fit non ens nisi quod est ens. Si autem factum in præterito quod jam non est, fieret : tunc factum in præterito de non ente fieret non ens, et factum eo ipso quo factum est, non factum esset, et verum eo ipso quo verum est, falsum esset, quod est contra ordinationem veritatis divinæ, ut in præhabitis est ostensum. Et ideo hæc potentiæ divinæ non subjacent, ut probat prima pars objectionum.

Ad objec. Ad primum quod objicitur in contrarium, dicendum quod non est simile de præterito, præsenti, et futuro : præsens enim et futurum subjecta sunt ordini naturæ, supra quam potest Deus : præteritum autem transit ad immobilem ordinem veritatis divinæ, contra quam non potest Deus, sicut non potest contra seipsum.

Ad obje. Ad aliud dicendum, quod veritas illius propositionis creata est, sed regulata ad immobilitatem veritatis increatæ : et ideo sicut non potest contra regulam veritatis increatæ, ita non potest contra rectitudinem veritatis de præterito. Ex hoc tamen non est impotens : quia hoc posse, impotentiæ est et perversitatis.

Ad obj. Ad ultimum dicendum, quod quidam antiqui bene responderunt ad hoc, dicentes quod impossibilitas potest comparari ad esse, et potest comparari ad fieri. Si comparatur ad esse, impossibile per se majus est quam impossibile per accidens : quia impossibile per accidens, aliquando fuit possibile : impossibile autem per se, numquam fuit, nec est, nec erit possibile. Si autem ad fieri comparatur, impossibile per accidens, majus est impossibile quam impossibile per se : quia impossibile per se fieri non contrariatur nisi ordini naturæ : impossibile autem per accidens fieri contrariatur ordini rationis divinæ.

TRACTATUS XX.

DE VOLUNTATE DEI.

Consequenter quæritur de voluntate Dei. Quamvis enim potentia secundum intentionem potentiæ prior sit scientia et voluntate, eo quod omnis scientia secundum potentiam aliquam est, et non convertitur, et omnis voluntas secundum potentiam aliquam est, et non convertitur : tamen secundum quod hæc referuntur ad objecta, majoris amplitudinis est scientia quam potentia : quia scientia malorum et bonorum est, et entium in actu et in potentia : potentia autem tantum bonorum, sed tam existentium in potentia quam in actu : voluntas autem est bonorum existentium tantum : et ideo quorumcumque est voluntas, eorum est potentia, sed non convertitur : et quorumcumque est potentia, eorumdem est scientia, sed non convertitur. Quamvis etiam voluntas secundum Anselmum aliquando generaliter sumatur prout est motor animi et omnium potentiarum ejus, et secundum hoc dicat Magister Hugo, quod « voluntas est movens, scientia disponens et ordinans, et potentia operans sive exsequens : » tamen secundum quod voluntas comparatur ad volitum, sic voluntas procedit a scientia quæ nuntium facit, et coarctatur sub potentia quæ multa potest quæ non vult. Ideo hunc ordinem sequi elegit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLV, ut primo determinaret de scientia, secundo de potentia, tertio de voluntate. Quadragesima ergo quinta distinctione libri primi *Sententiarum*, cap. *Jam de voluntate Dei aliquid pro sensus nostri imbecillitate dicendum est*, agere incipit Magister.

De qua voluntate in communi quæremus duo, scilicet primo de ipsa voluntate.

Secundo, De signis voluntatis.

De voluntate in communi Magister quærit duo, scilicet primo quid sit voluntas in Deo ?

Et secundo, De causalitate divinæ voluntatis.

QUÆSTIO LXXIX.

De voluntate divina in communi.

MEMBRUM I.

Quid voluntas in Deo secundum rem [1] *?*

Primo ergo quæritur, Quid sit voluntas in Deo secundum rem?

Si enim secundum rem in Deo est voluntas, cum, sicut dicit Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* [3], voluntas dicatur duobus modis, θέλησις scilicet et βούλησις. Θέλησις enim est naturalis appetitus alicujus rei : *vulisis* autem sive βούλησις (quia ubi Græci ponunt *v*, nos ponimus *b*) est rationalis appetitus consiliativus, non secundum impetum motus, sed secundum libertatem electionis. Voluntarium enim, ut dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, et Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* [1], et Gregorius Nyssenus in libro de *Homine*, est cujus principium est in ipso consciente singularia, sive circumstantias in quibus est actus.

Videtur autem, quod neutrum istorum modorum possit in Deo esse voluntas : quia

1. Sive sit voluntas θέλησις hoc est, naturalis sive ad naturam pertinentium, sive βούλησις, hoc est, consiliativa de his quæ in nobis sunt operabilibus per nos, semper appetitus est indigentiæ : est enim respectu non habiti cujus est indigentia vel ad esse vel ad opus. In Deo autem nulla indigentia est. Ergo nulla voluntas.

2. Adhuc, Dicunt Aristoteles et Damascenus et Gregorius Nyssenus, quod voluntas finis est : Dei autem nullus est finis, quia non ordinatur ad aliud : ergo videtur, quod Dei nulla sit voluntas.

3. Adhuc, Si voluntas in Deo est, quæratur, Quid in divinis prædicat, utrum scilicet essentiam, vel relationem? Et dicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinctione XLV, cap. *Jam de voluntate Dei* : « Sciendum est ergo, quia voluntas « sive volens de Deo secundum essentiam « dicitur. Non est enim ei aliud velle et « aliud esse, sed omnino idem. » Ergo voluntas in Deo prædicat essentiam et non relationem.

4. Adhuc, Ibidem ex verbis Augustini dicit sic : « Sicut idem est Deo esse bonum quod esse Deum, ita idem ei esse voluntatem quod esse Deum : nam voluntas qua semper volens est, non affectus vel motus est qui in Deum cadere non valet, sed divina οὐσία qua volens Deus est. » Ex his accipitur, quod secundum essentiam dicitur.

IN CONTRARIUM hujus,

1. Magister ibidem innuit talem obje-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLV, Art. 1. Tom. XXVI hujusce novæ editionis nostræ.

[2] S. J. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 26.

[3] IDEM, Ibidem, cap. 22.

ctionem, licet non formet eam : Quæcumque omnino sunt idem, eodem utrique addito, adhuc erunt eadem. Si ergo idem est esse vel velle in Deo, sicut possumus dicere, quod vult omnia bona voluntate sua, ita possumus dicere, quod est omnia bona essentia sua.

2. Adhuc, Videtur quod relative dicatur : quia sicut Creator et Dominus de Deo relative dicuntur, ita videtur, quod voluntas relative dicatur ad volitum.

3. Adhuc, Sicut est scientia scibilis scientia, ita est voluntas voliti voluntas : et sicut nulla est scientia quæ nullius scibilis est, ut dixit Hugo, ita nulla est voluntas quæ nullius voliti est : ergo videtur, quod secundum relationem dicatur.

In contrarium hujus est,

1. Quod dicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLV, cap. *Et licet idem*, quod volens de Deo numquam relative dicitur.

2. Si quis velit ad hoc respondere sicut Magister respondet in *Sententiis*, qui dicit sic : « Licet idem sit Deo velle « quod esse, non tamen dicendum est « Deum esse omnia esse quæ vult. » Et dat instantiam : « Sicut idem est Deo « esse quod scire, nec tamen sicut dicitur « scire omnia, ita quoque potest dici esse « omnia. » Sed hæc solutio non videtur sufficiens : secundum Aristotelem enim in libro II *Elenchorum*, per interemptionem solvere non sufficit, sed oportet etiam causam falsi demonstrare. Hæc autem solutio non demonstrat causam falsi.

Quæst. Ulterius quæritur, Cum voluntas de multis dicatur, est enim voluntas virtus sive potentia animæ, et est voluntas actus sive motus illius virtutis, et est voluntas affectus, passio scilicet qua afficitur ex apprehensione formæ voliti secundum lætitiam vel tristitiam, vel secundum spem vel timorem in assequendo vel fugiendo volitum, utrum voluntas omnibus istis modis in Deo sit vel non ?

Et videtur, quod non :

1. Virtus enim potentia est, non actus : et in Deo potentia est : ergo non est voluntas in Deo ut potentia sive virtus.

2. Adhuc, Nullus motus in Deo est : quia Deus immutabilis est : ergo non est in Deo voluntas motus sive actus.

3. Adhuc, Paulo ante habitum est, quod affectus in Deum cadere non valet. Cum ergo secundum hoc, scilicet secundum quod est potentia, virtus, motus, sive operatio et affectus dicatur de homine et Angelo, et secundum nullum istorum possit dici de Deo, videtur quod æquivoce de Deo et de Angelo et de homine dicatur voluntas.

4. Adhuc, Augustinus in primo de *Libero arbitrio :* « Voluntas est rationalis motus sensui præsidens et appetitui. » Constat, quod secundum istam rationem non convenit Deo. Ergo non una ratione dicitur de Deo, de Angelo, et de homine.

Solutio. Dicendum, quod in Deo voluntas est, et convenit ei maxime habere voluntatem plus quam Angelo vel homini. Cujus causa est quod dicit Aristoteles in III de *Anima*, quod « in rationabili natura voluntas est, in irrationabili autem desiderium et animus. » Et in VI *Topicorum* dicit, quod omnis voluntas in ratione est : et ideo ut concupiscentia definiri non potest. Et cum, sicut dicit Avicenna, ab anima rationali quædam fluant potentiæ conjunctæ corpori, quæ fluunt ab ipsa secundum quod ipsa est actus corporis, et quædam fluant ad ipsa secundum quod ipsa est actus causæ primæ creantis et actus intelligentiæ formantis, ut dicitur in libro de *Causis*, et illæ sint potentiæ non organicæ, nec in organo operantes sicut intellectus et ratio et voluntas : et omnes illæ in eo quod est liberum, in anima fundatæ sunt : liberum enim, ut dicit Aristoteles in primo *primæ philosophiæ*, dicimus, quod causa sui est ut sit, omnes illæ potentiæ causa sui sunt, et actus suos Solutio.

habent in omni moda libertate et potestate, quod *possessionem* vocant Philosophi. In parte autem illa qua anima actus et imago primæ causæ est et intelligentiæ forma, lumine intelligentiæ formata, adhuc duæ partes sunt, una in parte passiva sive susceptiva, qua anima, ut dicit Aristoteles in III de *Anima*, omnia potest fieri, et hæc est intellectus. Alia autem inest secundum partem activam et motivam, qua anima libere potest agere quod vult, ita quod in ipsa est quod vult facere, nec alia indiget ad hoc : et illa vocatur rationabilis appetitus sive voluntas, qua anima absolute efficitur domina sui actus, non acta ad aliquid, nec impulsa per necessitatem, sicut bruta plus aguntur quam agant, ut dicunt Aristoteles et Augustinus. Aguntur autem impulsu passionum iræ et concupiscentiæ, a quibus liber est intellectus, qui apud Philosophos vocatur *adeptus* sive possessus : unde voluntas ab illa rationalis naturæ fluit, quæ maxime libera est, et maxime causa sui, et maxime domina suorum actuum est. Propter quod in Deo maxime est, et post hoc in Angelo, et post hoc in homine, in brutis autem nullo modo, nisi per metaphoram.

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod utroque modo voluntas est in Deo. θέλησις enim est in Deo : quia vult se et ad divinitatem pertinentia, scilicet quod omnipotens et simplex sit et hujusmodi : βούλησις autem, quia vult etiam ea quæ ex consilio, hoc est, ex definitione æterna determinavit, sicut dicitur, Isaiæ, XLVI, 10 : *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet.* Dictum est enim in præhabitis de *providentia*, qualiter consilium cadit in Deum.

Et ad id quod objicitur de appetitu, dicendum quod non est semper appetitus habendi et non habiti, nec semper indigentiæ, sed etiam habiti ut continuetur et maneat.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod Deus ipse finis est : ad seipsum enim vult quidquid vult : sed verum est, quod ad ulteriorem finem non refert ea quæ vult.

AD ID quod quæritur, quid prædicet in Deo ? Dicendum, quod essentiam divinam : sed dupliciter, scilicet absolute, vel cum connotatione effectus. Absolute, sicut quando volitum ejus est Deus, vel id quod in Deo est ab æterno, ut cum dicimus, Deus vult se intelligere, sapere, esse, scire, et hujusmodi. Cum connotatione effectus, ut cum dicitur, Deus vult esse bona creata, vel bona sanctorum, vel aliqua alia exteriora : tunc enim prædicat essentiam et connotat hæc vel illa subjecta esse divinæ voluntati, ut dicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLV, cap. *Et ubicumque*. Unde licet voluntas sit essentia, tamen significandi et modum essendi habet alium : et ideo quod attribuitur uni, non attribuitur alteri : propter quod non sequitur, vult omnia bona, ergo est omnia bona. Nec est verum generaliter, quod si aliqua sint eadem, quod eodem addito adhuc uterque sint eadem, nisi sint eadem et secundum modum essendi et secundum modum significandi : ad diversum enim modum attribuendi plus operatur diversus modus significandi, quam diversus modus essendi, et præcipue in divinis. Ad 3.

AD ALIUD dicendum, quod secundum essentiam dicitur, sub diverso tamen modo significandi. Ad 4

AD ID quod objicitur in contrarium, patet solutio per prædicta. Ad objec

AD ALIUD dicendum, quod relative dicitur ad volitum quando connotat effectum respectu alicujus exterioris, sicut Creator et Dominus. Ad objec

AD ALIUD dicendum, quod bene conceditur, quod hoc modo dicitur cum respectu ad volitum, sicut dominus et sicut creator. Ad object

AD ID quod objicitur in contrarium ex dicto Magistri, dicendum quod numquam dicitur relativum eo modo quo relativa distinguunt personas : quia si ita diceretur relative, non diceretur essentialiter : Ad 1.

sed tamen per hoc non negatur quin aliquando cum significatione essentiæ connotat respectum ad volita.

Ad aliud dicendum, quod solutio Magistri est bona, et id quod ostendit causam falsitatis in consequentia, est id quod dictum est de diverso modi significandi et connotandi.

Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod voluntas ut potentia in Deo non est, nec voluntas ut motus, nec voluntas ut affectus, sed voluntas ut substantia propter indifferentiam simplicitatis : differens tamen a substantia secundum modum significandi, non tamen propter hoc æquivoce dicitur de Deo, Angelo, et homine : sed dicitur per prius et posterius, ita quod secundum prius dicitur de Deo, qui omnino liber est et causa suorum actuum et dominus, et proxime post hoc dicitur de Angelo, qui separatus est ab affectionibus passionum corporalium : et ideo voluntatis suæ libet arbiter, et secundum analogiam dicitur de homine, qui licet affectibus trahatur, non tamen agitur nec cogitur : per metaphoram autem dicitur de appetitu sensibili qui agitur, sed non cogitur : ultima autem resonantia, ut dicit Dionysius, dicitur de vegetabilibus et existentibus secundum appetitum naturalem, quo, ut dicit Dionysius et Aristoteles in primo *Ethicorum*, omnia optant vel volunt bonum.

Ad id quod objicitur de Augustino, patet jam solutio : per illam enim rationem convenit homini qui habet sensum cui præsidet ratio, secundum tamen illam rationem qua dicitur voluntas appetitus rationalis et motus in volita, per prius convenit Deo, per posterius Angelo, et postremo homini, et per metaphoram bruto, et per inclinationem naturalem existentibus, non participantibus vitam.

MEMBRUM II.

De causalitate divinæ voluntatis ?

Secundo, Quæritur de causalitate divinæ voluntatis. De hoc enim quærit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLV, cap. *Hæc itaque summe bona voluntas.*

Et in communi quæruntur duo, scilicet an divina voluntas sit causa eorum quæ fiunt ?

Et, An cassari vel frustrari possit ?

Circa primum quæruntur tria, quorum primum est, an sit causa ?

Secundum, Utrum sit causa omnium illorum quæ subsunt potentiæ Dei ?

Tertium, Utrum sit causa propria vel communis, contingens vel necessaria ?

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

Utrum divina voluntas sit causa ?

ARTICULI PRIMI

PARTICULA I.

Utrum divina voluntas sit causa omnium quæ sunt [1] ?

Primo ergo quæritur, An sit causa ?

Et videtur, quod sic.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLV, Art. 4. Tom. XXVI hujusce novæ editionis nostræ.

1. Sic enim dicit Magister : « Hæc « est itaque summe bona voluntas quæ « causa est omnium quæ naturaliter « fiunt, vel facta sunt, vel futura sunt. »

2. Adhuc, Augustinus in libro III de *Trinitate :* « Prima et summa causa est omnium specierum atque motionum. Nihil enim fit, quod non de interiori atque intelligibili aula summi imperatoris egrediatur, aut jubeatur, aut permittatur, secundum ineffabilem justitiam, præmiorum atque pœnarum, gratiarum et retributionum in ista totius creaturæ amplissima quadam immensa republica [1]. »

3. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Ubi non operatur quod vult Dei omnipotentis potentia atque sapientia ? quæ *pertingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* [2], et non solum facit ea quæ perseverantia consuetudinis admirationem non admittunt, sed etiam ea quæ propter raritatem et insolitum eventum mira videntur : ut sunt effectus lunarium [3], et terræ motus, et monstrosi animantium partus, et his similia : quorum nihil fit nisi Dei voluntate. »

4. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Itaque non nisi Dei voluntas causa prima est sanitatis, ægritudinis, præmiorum atque pœnarum, gratiarum atque retributionum. » Et concludit sic : « Hæc igitur sola est, unde ortum est quidquid est, et ipsa non est orta, sed æterna [4]. » Et hæc omnia indicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLV, cap. *Voluntas ergo Dei.*

Sed contra. In contrarium hujus est : quia videtur, quod potentia magis debet dici causa omnium quam voluntas.

1. Dicit enim Augustinus in libro VIII de *Civitate Dei :* « Hæc est causa cur Platonicos, cæteris Philosophis anteponamus, quia cum alii Philosophi ingenia sua studiaque contriverint in requirendis rerum causis, et quisnam esset modus discendi atque vivendi : isti Deo cognito repererunt, ubi esset causa constitutæ universitatis, et lux percipiendæ veritatis, et fons bibendæ felicitatis [5]. » Ex his accipitur, quod cum fons bibendæ felicitatis attribuatur bonitati, lux percipiendæ veritatis sapientiæ, restat quod causa constitutæ universitatis attribuatur potentiæ. Ergo causa magis debet attribui potentiæ, quam voluntati.

2. Adhuc, Augustinus, ibidem, » Quicumque Philosophorum de Deo summo et vero sic senserunt, quod et rerum creatarum sit effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum : quod ab illo nobis sit et principium naturæ, et veritas doctrinæ, et felicitas vitæ, eos omnes cæteris anteponimus, eosque nobis propinquiores fatemur [6]. » Ex hoc arguitur idem quod prius, scilicet cum lumen cognoscendarum et veritas doctrinæ referatur ad scientiam, bonum autem agendarum et felicitas vitæ ad bonitatem voluntatis, restat ut effector et principium referatur ad potentiam : magis ergo potentiæ attribuendum est quod sit causa, quam voluntati.

3. Adhuc per rationem objicitur : quia si voluntas Dei causa est, constat quod non est causa materialis : quia materialis causa in Deum non cadit. Si ergo est causa, erit vel exemplaris sive formalis, vel finalis, vel efficiens. Non formalis : quia hæc attribuitur sapientiæ. Nec finalis : illa enim ad quam fit res, non qua fit res. Nec efficiens : quia illa, ut probatum est, magis convenit potentiæ : ergo videtur, quod causa rerum nullo modo sit voluntas divina : et ita non debet sibi attribui, quod sit causa.

Adhuc ulterius quæritur de hoc quod Q

[1] S. Augustinus, Lib. III de Trinitate, cap. 4.
[2] Sapient viii, 1.
[3] Alias, *defectus luminarium.*
[4] I Sententiarum, Dist. XLV, cap. E in fine.
[5] S. Augustinus, Lib. VIII de Civitate Dei, cap. 10.
[6] Idem, Ibidem, cap. 9.

dicit Magister in libro primo *Sententiarum* distinct. XLV, cap. *Hæc itaque summe bona voluntas Dei causa est, quæ nulla præventa est causa, quia æterna est. Ideoque causa ipsius quærenda non est* [1].

1. Et videtur hoc probare per Augustinum in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Qui quærit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quærit voluntatis Dei. Omnis autem causa efficiens major est eo quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quærenda est [2] ».

2. Adhuc, Ibidem inducit Augustinum in libro I contra Manichæos, sic : « Si qui dixerint, quid placuit Deo facere cœlum et terram ? Respondendum est eis, qui voluntatem Dei nosse desiderant, causasque voluntatis Dei scire quærunt, quod voluntas Dei omnium quæ sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas, est aliquid quod antecedat voluntatem Dei : quod nefas est credere [3]. »

3. Si dicatur, quod voluntatis Dei non est causa efficiens, sed finalis, omnia enim quæ facit, facit propter aliquid. Contra est, quod causa finalis est melior et major quam id quod est ad ipsam. Si ergo voluntatis divinæ esset aliquid causa finalis, aliquid majus esset et melius voluntate divina, quod hæreticum est.

4. Ad hoc tamen potest objici sic : Omnis voluntas sapientis ex rationabili causa procedit : et hoc est de laude sapienter agentis. Cum igitur Deus summe sapiens sit, et summe sapienter agat, videtur quod semper ex aliqua rationabili causæ voluntas ejus sit.

5. Adhuc, Ad Ephes. I, 5, super illud : *Secundum propositum voluntatis suæ*, Glossa : « Voluntas Dei ex ratione est : » ergo videtur, quod ad minus rationem habeat : sed ratio sumitur a fine : ergo finem habet : et sic videtur, quod non possit esse prima causa, cum rationem et causam habeat.

In contrarium est, quod in nobis sic est, quod omnis nostra voluntas movetur a forma voliti. Sed contra.

1. Dicit enim Philosophus, quod desiderabile movet desiderium et non movetur ab ipso : et ideo desiderabile assimilatur in motu primo motori, qui non movetur alio movente. Omne autem motum secundum indigentiam dependet ad movens. Ergo omnis nostra voluntas mota a volito, ad volitum dependet secundum indigentiam. Ergo a simili si voluntas Dei habet causam ex parte voliti vel rationem, sequitur quod voluntas Dei dependet ad volitum secundum indigentiam, quod impium est dicere.

2. Item, In voluntate non nisi duo sunt, scilicet significatum, et connotatum. Significatum est essentia divina : et constat, quod illa causam non habet. Connotatum autem est volitum : et illud, sicut probatum est, etiam causam non habet, nec potest esse causa divinæ voluntatis : ergo videtur, quod voluntas divina penitus nullam habet causam.

Solutio. Istud ultimum absque omni distinctione concedendum est. Unde Augustinus in libro I contra Manichæos, cap. 2 : « Qui dicit, Quare fecit Deus cœlum et terram ? Respondendum ei est, quia voluit. Voluntas enim Dei causa est cœli et terræ : et ideo major est voluntas Dei quam cœlum et terra. Qui autem dicit, Quare voluit facere cœlum et terram ? majus aliquid quærit quam est voluntas Dei : nihil autem majus inveniri potest. Compescat se ergo humana temeritas, et id quod non est, non quærat, ne id quod est, non inveniat. » Solutio.

Ad primum ergo dicendum, quod est concedendum simpliciter. Ad 1.

[1] I Sententiarum, Dist. XLV, cap. D. Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in hanc distinctionem, Art. 7. Tom. XXVI nostræ editionis, p. 409.

[2] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 28.

[3] Idem, Lib. I contra Manichæos, cap. 2.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod omnia bona et mala de interiori aula summi imperatoris procedunt, vel jubendo ut fiant, sicut bona : vel permittendo, ut mala. Et ex hoc non sequitur, quod sit causa mali : quia in permissione, sicut in sequentibus ostenditur, non vult Deus id quod fit, sed vult aliquid circa illud.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod omnium voluntas prima causa est : et per ea quæ sunt, et facta sunt, et futura sunt, intelligit Augustinus res quæ sunt in facto esse et in permanentia. Per motiones autem intelligit res, quarum esse est in fieri. Prima enim causa in omni ordine operatur in se, et operatur in omnibus secundis, et magis influit super causatum quam secundæ : et ideo omne quod fit, sive fiat a proposito, sive a natura, ortum habet a voluntate divina sicut a prima causa.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod cavendum est in hoc quod dicit Augustinus : « Itaque non nisi voluntas Dei causa prima est sanitatis : » hoc enim non dicit exclusionem respectu causæ simplicis, sed respectu causæ primæ : sola enim voluntas causa prima est omnium, licet et aliæ sint causæ essentiales et proximæ rebus secundum omne genus causæ, quas licuit quærere Philosophis, quando quærunt de naturis et scientiis rerum, et omnes illæ sunt sub voluntate Dei, nec possunt plus quam conceditur vel permittitur eis a voluntate divina.

Ad object. 1 et 2. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod ad operationem perfectam sapientis tria concurrunt, scilicet posse, scire, et velle. Et in his, ut dicit Magister Hugo de sancto Victore, voluntas movet, scientia disponit, et potentia exsequitur. Unde scientia et potentia operantur aliquid sub voluntate : sed voluntas quia primi moventis habet virtutem : et primum movens præcipue habet rationem esse et actum, ideo maxime dicitur causa, et magis quam sapientia vel potentia. Hujus etiam alia causa est : potentiam enim non statim sequitur effectus, etiamsi potens sit facere nunc : nec scientiam statim sequitur effectus, etiamsi sciat facere nunc : sed voluntatem si volens sit facere nunc, statim sequitur effectus. Unde cum causa sit, quam de necessitate sequitur effectus, ideo causalitas magis attribuitur voluntati quam potentiæ vel scientiæ.

Et ad dictum Augustini de *Civitate Dei*, dicendum quod Augustinus commendat eos qui per vestigium ad cognitionem Trinitatis pervenerunt per attributa quæ sunt potentia, scientia, et voluntas. Et cum dicitur, quod illis causa subsistendi est potentia, non intendit quod primam et perfectam rationem causalitatis habeat potentia, sed quod habeat aliquam quamcumque causalitatem.

Et per hoc patet solutio ad sequens.

Ad ob[j]. Ad id quod objicitur per rationem, dicendum quod voluntas est causa efficiens, sicut primum movens est efficiens, et sicut dicit Aristoteles, quod voluntas est causa artificialium et omnium eorum quæ fiunt a proposito. Voluntas autem disposita bonitate, causa est finalis. Unde dicit Augustinus in libro I de *Doctrina Christiana* : « Quia bonus est, sumus : et in quantum sumus, boni sumus. Propter bonitatem enim suam fecit omnia [1]. » Voluntas tamen per libertatem qua domina est sui actus, et principium secundum rationem intelligendi, sola habet rationem primi causantis.

Ad q[uæst.] Ad 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum simpliciter, quod nulla causa est voluntatis divinæ, sicut bene probatum est ex dictis Augustini adductis.

A[d 2.] Ad id quod objicitur de causa finali, dicendum quod voluntatis Dei causa finalis nulla est, sicut bene probatum est in objiciendo, sed ipsa est finis omnium.

Ad id quod objicitur, quod voluntas ex

[1] S. Augustinus, Lib. I de Doctrina christiana, cap. 32.

rationabili causa procedit, dicendum quod hoc verum est in creaturis in quibus voluntas recta et non recta esse potest. In voluntate tamen Dei non tenet : quia illa prima rectitudo est et omnis rectitudinis principium : et ideo rationem extra se non habet ad quam reguletur.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod Glossa super epistolam ad Ephesios, i, 5, dicit, quod ex ratione est voluntas Dei : quia ipsa sibi ratio est, et irrationabilis esse non potest. Nihil enim adeo rationabile, ut dicit Augustinus, quam quod fiat quod Deus vult. Et per hoc patet, quod hoc non impedit quin sit prima causa : extra se enim nec causam nec rationem habet.

Ad objectiones. Illa quæ objiciuntur in contrarium, procedunt.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA II.

Utrum voluntas Dei sit causa omnium illorum quæ subsunt potentiæ divinæ [1] *?*

Secundo quæritur, Utrum voluntas Dei sit causa omnium illorum quæ subsunt potentiæ divinæ?

Et videtur, quod sic.

1. Deus non potest facere nisi bona : quia facere mala, ut dicit Anselmus, impotentiæ est : sed voluntas Dei est omnis boni : ergo est omnium eorum de quibus est potentia.

2. Adhuc, Deus nihil potest nisi quod vult se posse : et omne bonum vult se posse : ergo potentia et voluntas sunt circa idem.

3. Adhuc, Sicut se habet scientia ad verum, ita potentia ad bonum : sed scientia est omnis veri et tantum veri : ergo potentia est omnis boni et tantum boni : sed omne bonum vult Deus : ergo omne illud vult quod potestate sua potest.

4. Adhuc, Nihil potest Deus quod eo auctore non possit fieri : quod autem eo auctore potest fieri, est bonum, et universaliter bonum : ergo totaliter vult quod potest.

In contrarium est, Sed contra.

1. Quod dicit Psalmus cxxxiv, 6 : *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit, in cœlo*, et *in terra*, etc. Si ergo potentia est omnium illorum quorum est voluntas, sequitur quod quæcumque potuit, fecit in cœlo et in terra : quod falsum est : multa enim potuit quæ numquam fecit, nec faciet.

2. Adhuc, Si voluntas esset omnium sicut potentia, tunc sicut dicitur omnipotens et omnisciens, diceretur omnivolens, quod in præhabitis de *potentia* improbatum est.

Solutio. Tria prima fundantur super eodem : et ideo unam habent solutionem, ut dicatur, quod cum dicitur, Deus omnia potest, vel potest bona, id quod cadit sub potentia, ampliatur ad ens possibile quod numquam fiet, quod tamen Deus potest et posset facere si vellet. Cum autem dicitur, Deus vult bona, voluntas est relata ad volitum quod sub aliqua differentia temporis, vel fuit, vel est, vel erit : et ideo quamvis potentia et voluntas ambæ sint respectu boni, tamen non æqualis ambitus sunt : quia potentia est et ejus quod est, et ejus quod fuit, et ejus quod futurum est, et etiam ejus quod possibile est fore, licet numquam fiat. Voluntas autem non est nisi respectu ejus quod est, vel fuit, vel erit : et ideo non sequitur, si omnia quæcumque voluit Dominus fecit, in cœlo et in terra,

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLV, Art 5. Tom. XXVI novæ editionis nostræ.

quod omnia quæcumque potuit, fecit in cœlo et in terra.

Ex hoc etiam patet, quod omnia quæ vult eo auctore possunt fieri, nec tamen quæcumque potest, fiunt eo volente : non enim vult, quod omnia fiant quæ potest.

Ex hoc etiam ulterius patet, quod non potest dici omnivolens, sicut dicitur omnisciens et omnipotens : quia non omnia fieri vult quæ potest et scit.

Et per hoc patet solutio ad totum.

ARTICULI PRIMI

PARTICULA III.

Utrum voluntas divina sit causa propria vel communis, contingens vel necessaria, universalis vel particularis [1] ?

Tertio quæritur. Utrum voluntas sit causa propria vel communis, mediata, vel immediata ?

Et videtur, quod communis.

1. Communis enim causa est, quam non de necessitate sequitur effectus, et quæ per aliquod sibi additum determinans et approprians efficitur proprium. Sed voluntatem Dei non de necessitate sequitur effectus : quia ab æterno voluit creare mundum, non tamen mundus creatus est ab æterno.

2. Adhuc, Nihil est addibile voluntati divinæ per quod approprietur : quia simplicitas nihil admittit addibile sibi : videtur ergo, quod remanet communis, et non appropriabilis.

In contrarium est, quod

1. Omnis communis causa immediata est : nihil antem immediatius est quam voluntas divina, quia est intra omnia, et extra omnia, et infra omnia, et supra omnia, et intimior omnibus quam cujuscumque natura propria.

2. Adhuc, Si mediata est, per aliquod sibi adjunctum efficitur immediata : quæro de illo medio, utrum illud sit creatum, vel increatum ? Si increatum : tunc est Deus, et non est medium inter creatorem et creaturam. Si creatum : tunc eadem ratione erit medium inter hoc creatum et creantem voluntatem : et de illo iterum quæritur, et ibit in infinitum. Ergo videtur, quod non debet dicit causa mediata.

Si autem dicatur, quod sit causa propria. Contra : Causa propria et immediata posita, statim ponitur effectus : sed constat, quod Deus ab æterno voluit creare mundum : ergo ab æterno mundus creatus est, quod falsum est.

Ulterius quæritur, Utrum sit causa contingens vel necessaria ? Quæ

Et videtur, quod contingens.

Dicit enim Augustinus in libro V de *Civitate Dei*. « Quod fit voluntate, non fit necessitate [2]. » Sed quod fit voluntate et non ex necessitate, fit contingenter. Videtur ergo, quod omne quod fit voluntate, fit contingenter. Ergo videtur, quod voluntas sit causa contingens.

In contrarium hujus est, quod Sed c

1. Omne contingens variabile est secundum tempus : voluntas Dei invariabilis est secundum tempus : ergo voluntas Dei non est causa contingens. Major patet de se. Minor probatur per Augustinum in libro XII *Confessionum* sic dicentem ; « Non temporibus variatur voluntas tua, Domine. » Et ibidem, « Non vult Deus quod prius nolebat : quia talis voluntas esset mutabilis. » Adhuc, ibidem, « Dei voluntas non est ex-

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLV, Art. 6. Tom. XXVI novæ editionis nostræ.

[2] S. Augustinus, Lib. V de Civitate Dei, cap. 10.

tra Dei substantiam, sed simul et semel vult omnia quæ vult ab æterno. »

In contrarium hujus est, quia

1. Si non temporibus variatur voluntas, tunc idem est in Deo velle et voluisse et velle in futurum : et ad voluisse Cæsarem, sequebatur Cæsarem fuisse, et ad velle Cæsarem, sequitur Cæsarem esse : ergo modo Cæsar est sicut fuit, quod falsum est. Et eadem consequentia est in futurum : quia si idem est velle esse et velle fore, tunc sicut sequitur ad velle fore Antichristum fore, ita ad velle esse sequitur Antichristum esse : ergo Antichristus nunc est qui erit, quod falsum est.

2. Adhuc dicit Augustinus : « Idem est Deo auctore aliquid esse vel fieri et Deo volente [1]. » Sed auctore fieri dicit causam in actu causantem. Ergo Deo volente fieri dicit voluntatem in actu causantem. Constat autem, quod ab æterno voluit mundum fieri : et voluntas dicit causam in actu cansantem : ergo mundus fuit ab æterno, quod falsum est.

3. Adhuc, Constat, quod aliquando voluit mundum fieri : aut ergo ab æterno voluit, aut noluit. Si voluit ab æterno : tunc sicut sequitur, quod aliquando voluit, statim fecit : ita sequitur, quod ab æterno voluit, ab æterno fecit : mundum ergo fecit ab æterno, quod falsum est. Si noluit ab æterno et postea voluit : tunc sequitur, quod aliquando voluit quod prius nolebat : ergo voluntas ejus variabilis fuit, quod est contra Augustinum in libro XII *Confessionum* dicentem, quod « non vult nunc quod prius nolebat : » quia talis voluntas variabilis esset, sicut paulo ante dictum est.

2. Ulterius quæritur, Si sit causa universalis vel particularis respectu boni et mali ?

Et videtur, quod universalis.

Dicit enim Augustinus in libro III de *Trinitate*, quod « nihil est quod non de interiori et intelligibili aula summi imperatoris egrediatur [2]. » Amos, iii, 5 : *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit ?* De bonis autem non est dubium quin omnium bonorum causa sit. Ergo videtur, quod sit causa universalis.

In contrarium est, Sed contra.

1. Quod dicit Boetius in *Topicis*, quod « causa mala est, cujus effectus malus. » Si ergo Deus causa mali est, ipse malum est, quod absurdum est.

2. Adhuc, In præhabitis de præscientia Dei secundum Augustinum probatum est, quod Deus causa mali esse non potest. Ergo voluntas Dei causa universalis esse non potest eorum quæ fiunt, sed particularis respectu bonorum tantum.

Solutio. Dicendum, quod voluntas Solutio. Dei causa est per se immediata et propria et necessaria omnium eorum quæ fiunt ab efficiente causa, et non a causa deficiente. In toto enim illo efficientium causarum ordine voluntas Dei prima est et princeps, omnes alias movens et agens ad causandum quæ vult, et sicut vult : aliter enim non esset in omnibus agentibus et actis essentialiter, præsentialiter et potentialiter, sicut influens eis esse, speciem, et virtutem ad operandum.

Ad primum ergo dicendum, quod vo- Ad quæst. 1. luntas Dei causa prima est nullo modo determinabilis per aliquid ut sit hujus causa vel illius.

Ad id quod objicitur, quod sit commu- Ad 1. nis, dicendum quod communis causa determinabilis est et componibilis, quod nullo modo competit voluntati divinæ. Nec sequitur nec valet arguendo : causa communis est, quam non de necessitate sequitur effectus : voluntatem Dei non de necessitate sequitur effectus : ergo voluntas Dei est causa communis : et est ibi fallacia accidentis.

[1] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst 3.

[2] Idem, Lib. III de Trinitate, cap. 4.

Ad 2 Ad aliud dicendum, quod hoc procedit in præmissis : sed conclusio non sequitur : quia licet non sit appropriabilis per aliquid additum, vel addibile voluntati, determinatur tamen et appropriatur per relationem hujus voliti quod est hic et nunc ad voluntatem.

Ad object. 1. Ad id quod objicitur in contrarium, concedendum est.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod hoc conceditur, quod non est causa mediata, sed immediata et immediatior omni alia causa.

Ad id quod objicitur, quod non sit causa propria, dicendum quod non est generaliter verum, quod causa immediata et propria posita, statim ponatur effectus : non enim tenet nisi in causis essentialibus tantum quæ per necessitatem causant. In causis autem voluntariis quæ liberæ sunt et dominæ suorum actum, et in quibus est causare vel non causare, non tenet. Posset tamen dici, quod cum dicitur: Deus voluit hoc vel illud fieri vel esse, licet significetur causa propria et immediata secundum substantiam, non tamen significatur ut propria et immediata : sed cum additur, voluit nunc et hic fieri, significatur ut propria et immediata : et bene sequitur, quod quidquid vult nunc et hic fieri, fit nunc et hic. Et cum dicitur, Voluit ab æterno fieri mundum vel creari, locutio est duplex : eo quod hæc determinatio, *ab æterno*, potest referri ad hoc verbum, *voluit*, et sic locutio est composita et vera : vel potest referri ad hoc verbum, *fieri*, vel *creari*, et sic est divisa et falsa : non enim voluit ut fieret vel crearetur ab æterno, licet ab æterno voluerit ut tunc fieret et crearetur quando factus et creatus est.

Ad quæst. 2. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod voluntas Dei causa necessaria est et contingentium et necessariorum, ut dicit Dionysius : sed necessitas illa non est necessitas obligationis, vel coactionis, vel inevitabilitatis, sed est necessitas immutabilitatis, quæ est necessitas ejus quod est ens necesse nullo modo possibile.

Ad dictum Augustini, dicendum quod loquitur de voluntate humana : voluntas enim divina est ens necesse, quod æqualiter se habet ad contingentia et necessaria : eo quod a rebus nihil accipit, nec ad res dependet, nec commiscetur rebus. Et hoc est quod dicitur in libro de *Causis*, quod « primum regit res omnes absque eo quod commisceatur cum eis. »

Ad ob[j.] Ad id quod objicitur in contrarium dicti Augustini, dicendum quod licet voluntas quæ extra substantiam volentis non est, nullo tempore varietur : quia sicut dicit Augustinus, illa simul et semel vult quidquid vult : simul enim et semel ad æternitatem referuntur, in qua simul et semel est quidquid est : tamen volitum variatur ex tempore, et ad variationem voliti sequitur variatio relationis ad volentem : et ideo non est idem voluisse in præterito, et velle in præsenti, et velle fore in futuro. Et istæ rationes importantur per verba diversorum temporum, *voluit* scilicet, *vult*, et *volet*.

Et ideo non sequitur quod objectum est de Cæsare vel Antichristo : quia licet voluntas secundum substantiam sit eadem, tamen secundum connotata non est eadem : et ideo variatur in modo dicendi et significandi.

Ad obj. Ad aliud dicendum, quod idem est Deo volente et Deo auctore fieri : sed Deo auctore fieri dicit voluntatem signi, quod signum est impletio vel operatio : et cum voluntate illa convertitur, Deo auctore fieri : et ideo non potest voluntas inferri communiter, nisi ut ex parte infertur totum : sed non potest tunc ex toto inferri pars. Et ideo cum dicit Augustinus, quod idem est Deo volente fieri, et Deo auctore fieri, intelligitur de quadam specie voluntatis, et non universaliter de voluntate. Per hoc enim vult Augustinus probare, quod impletio signum est voluntatis, et non nisi divinæ :

et ideo non sequitur, si auctor dicit causam in actu, quod propter hoc voluntas accepta generaliter, causam dicat in actu, sed quod impletio sive operatio causam in actu supponat causantem.

Ad object. 3. ALIUD quod sequitur, solutum est in præhabitis : quia quod aliquando voluit quod ante nolebat, non inducit variationem in ipso sive in ipsa voluntate, sed in volito et in relatione voliti ad voluntatem.

Ad quæst. 3. AD ID quod ulterius quæritur, dicendum quod sicut in principio solutionis dictum est, causa est universalis omnium quæ fiunt a causa efficiente, non deficiente, ut dicit Augustinus in libro VIII de *Civitate Dei* [1]. Unde malum non est a Deo sicut a causa efficiente. Malum enim secundum quod in præhabitis ostensum est, sæpe non fit a causa efficiente, sed deficiente. Nec dicit Augustinus, quod omnia procedant ab interiori aula uno modo, sed dicit, quod omnia procedunt vel jubendo ut fiant, ut bona : vel sinendo, vel permittendo ut mala : quod enim permittit, non facit : sed dicitur permittere, quia non impedit ne fiant.

AD ID quod objicitur de Amos, III, 5, dicendum, quod loquitur de malo pœnæ, et non de malo culpæ.

Ad objectiones. ILLA duo quæ objiciuntur in contrarium, concedenda sunt. Sed tamen dictum Boetii intelligitur de causis per se et essentialibus : per accidens enim potest esse bonum causa mali, sicut calidum est causa frigidi, sicut dicit Aristoteles in III *Meteororum*.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

Utrum voluntas beneplaciti possit cassari ?

Deinde quæritur, Utrum voluntas Dei cassari vel frustrari possit ? De hoc enim quærit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinctione XLVI, cap. *Hic oritur quæstio*. Et est quærere de voluntate beneplaciti : quia illa sola est, quæ cassari potest.

Quæruntur autem duo, scilicet primo quid sit voluntas beneplaciti ?

Et secundo, Qualiter ei convenit non cassari ?

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA I.

Quid sit voluntas beneplaciti [2] *?*

Primo ergo quæritur, Quid sit voluntas beneplaciti ?

Dicit autem Magister in libro primo *Sententiarum*, distinctione XLV cap. *Hic non est prætereundum* : « Nam voluntas Dei quod voluntas beneplaciti est, quæ vere ac proprie dicitur voluntas, quæ in ipso Deo est, et ipsius essentia est, et hæc una est, nec multipli-

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. VIII de Civitate Dei, cap. 7.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLV, Art. 9 et 10. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

citatem recipit, nec mutabilitatem, quæ inexpleta esse non potest. »

Idem videtur dicere Magister Hugo in suis *Sententiis*.

Et contra hoc objicitur.

1. Videtur enim voluntas beneplaciti multiplicitatem accipere sicut voluntas signi : voluntas enim distinguitur secundum volita : multa autem vult Deus voluntate beneplaciti : ergo voluntas beneplaciti distinguitur secundum volita : ergo habet multiplicitatem.

2. Adhuc, Ad Roman. xii, 2 : *Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta.* Hoc dicit Magister in præinducta auctoritate dicere Apostolum de voluntate beneplaciti. Tres ergo istæ differentiæ cum non conveniant voluntati, nisi in relatione ad volita diversa, non conveniunt voluntati uno modo significatæ, sed multipliciter : ergo voluntas beneplaciti est multiplex.

3. Adhuc, Scientia Dei distinguitur secundum modos scibilium, ut quædam dicatur scientia simplicis notitiæ, quædam notitia beneplaciti, quædam scientia, quædam præscientia, quædam providentia, quædam dispositio, quædam prædestinatio, quædam reprobatio : ergo a simili etiam voluntas beneplaciti multipliciter debet dici secundum volita et conditiones volitorum.

4. Adhuc, Videtur, quod etiam possit mutari. Dicit enim Gregorius super illud Isaiæ, xxxviii, 1 : *Dispone domui tuæ*, etc. « Mutat Deus sententiam, et non consilium [1]. » Sententia autem est expressa et definitiva ex allegatis judicis voluntas. Ergo mutata sententia mutatur voluntas : ergo videtur, quod voluntas Dei beneplaciti mutabilitatem recipit et multiplicitatem.

Solutio. Solutio. Dicendum cum Augustino [2], quod voluntas Dei nec recipit multiplicitatem, nec mutabilitatem. Et hujus causa est, quod voluntas Dei ex parte volentis substantia divina est : et ideo ex parte volentis unum est quod non potest multiplicari : et illud unum invariabile est, et ideo mutari non potest. Ex parte autem voliti unus finis est propter quem vult Deus quidquid vult, et hic est ipse Deus et bonitas sua et justitia : et hunc finem, et non aliud vult Deus in omnibus volitis : et cum hoc iterum unum et invariabile sit, ex parte ipsius non potest recipere multiplicitatem vel mutabilitatem. Omnia alia circumstant voluntatem et non sunt ab ipsa : et ideo nec multiplicitatem nec mutabilitatem recipit ab eis.

Unde ad primum dicendum, quod voluntas non distinguitur secundum volita, nisi illa sola quæ movetur specie voliti et dependet ad volitum : talis autem non est voluntas Dei : ad illam enim dependet volitum, et non e converso. Ad 1

Ad aliud dicendum, quod istæ tres differentiæ dicuntur de divina voluntate secundum effectum : quia scilicet facit a nobis probari bonum præcepti, et beneplacens consilii, et perfectum supererogationis : vel quia quietat nostram voluntatem in sua secundum conjunctionem boni, quod totum et solum est animæ bonum : et secundum conjunctionem dulcis fruibilis, quo, sicut dicit Augustinus in libro X de *Trinitate* [3], voluntas delectata quiescit. Et hæc est voluntas beneplacens. Placitum enim idem est quod pascens voluntas, quando scilicet voluntas se pascit in dulcedine voliti. Perfectum autem est, cui nihil deest, et facit probari voluntatem Dei perfectam secundum conjunctionem nostræ voluntatis ab bonum summum, quod omnium bonorum congregatione perfectum est, et cui nihil deest. Et ideo hæc non multiplicant voluntatem, sicut causa in substantia non Ad 2

[1] S. Gregorius, Lib. XVI Moralium, cap. 6.

[2] S. Augustinus, Lib. III de Trinitate, cap. 3.

[3] Idem, Ibidem, Lib. X, cap. 10.

multiplicatur per effectus, et præcipue causa voluntaria quæ ab effectu est separata.

3. Ad aliud dicendum, quod non est simile de scientia et voluntate : quia scientia sub differentia speciei et formæ et exemplaris et privationis et habitus res respicit : et ideo multiplicitatem recipit in nomine secundum differentias scitorum. Voluntas autem volitum non respicit, nisi sub una simplici differentia boni : omne enim quod vult, bonum est, et ad summum bonum ordinatum.

Ad aliud dicendum, quod voluntas Dei nullo modo mutatur. Ad 4.

Et quod Gregorius dicit, quod mutat sententiam, vocat *sententiam* propheticam enuntiationem, sicut nos dicimus, hæc est sententia libri vel lectionis, et non vocat *sententiam* definitionem æternæ voluntatis : illam enim vocat *consilium*. Prophetica autem enuntiatio concernit causas inferiores : quia per respectum ad illas fit enuntiatio. Et ideo necesse est, quod illis mutatis, mutetur sententia, sed non æterna definitio.

QUÆSTIO INCIDENS.

Utrum voluntas antecedens et consequens sit in Deo ?

Juxta hoc quod quæritur de verbo Damasceni in secundo libro de *Fide orthodoxa*, qui videtur distinguere voluntatem beneplaciti, dicens sic : « Oportet scire, quod voluntate antecedente vult Deus omnes homines salvos fieri. Non enim ad puniendum plasmavit nos, sed ad participationem bonitatis suæ ut bonus. Peccantes autem vult puniri ut justus [1]. » Et distinguit voluntatem in antecedentem et consequentem. *Antecedens*, ut dicit, est acceptio ex ipso Deo existens, et non ex nobis. *Consequens* est concessio ex nostra causa existens. Et hanc subdividit in dispensativam, sive eruditivam ad salutem, qua scilicet vult et concedit bonos puniri, ut Job : et desperativam, qua scilicet vult damnandos puniri ad finalem perditionem.

Adhuc, Damascenus, ibidem, dicit sic : « Voluntas consequens est eorum quæ non sunt in nobis. Eorum autem quæ sunt in nobis, id est, in potestate nostri arbitrii, quæ quidem sunt bona antecedenter, vult et acceptat, hoc est, vult voluntate antecedente. Quæ vero sunt perniciosa et mala, nec antecedenter, nec consequenter vult. »

De his verbis objicitur.

1. Videtur enim, cum in divina voluntate beneplaciti non sit prius et posterius, quod non convenienter dividitur in voluntatem antecedentem et consequentem.

2. Adhuc, Quæ est ratio, quod voluntas antecedens est eorum quæ non sunt in nobis, voluntas autem consequens est eorum quæ sunt in nobis ? Ad hoc enim videtur contradicere statim. Post pauca enim subdit : « Voluntas consequens est eorum quæ non sunt in nobis.

3. Adhuc, Cum voluntas tam antecedens quam consequens respectu boni quod Deus causat in nobis, et hoc bo-

[1] S. J. Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 29.

num secundum rationem intelligendi sit ante voluntatem, videtur quod utraque sit consequens et nulla antecedens.

4. Adhuc dubitatur de hoc quod dicit, quod « mala quæ in nobis sunt, nec antecedenter vult, nec consequenter. » Hoc enim videtur contrarium Augustino in *Enchiridion*, qui dicit sic : « Nihil fit, sive bonum, sive malum, quod Omnipotens fieri non velit [1]. » Ergo Deus vult malum. Si ergo bona est divisio Damasceni, tunc vult voluntate antecedente vel consequente : et ita falsum videtur quod dixit, quod mala quæ sunt in nobis, nec vult antecedenter, nec consequenter.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod bona est divisio Damasceni, sed non facit in voluntate duplicitatem, sed in volitis, et in relatione volitorum ad voluntatem : et ideo remanet simplex voluntas beneplaciti. Et dicitur antecedens et consequens, non quia prius et posterius sint in ipsa voluntate beneplaciti, sed quia bonum quod respicit voluntas, antecedenter et consequenter se habet in nobis. *Antecedens* enim est respectu conditionis naturæ ad salutem : quia scilicet naturam fecit rationalem, quæ bonum salutis meritorium posset agnoscere, agnitum amare, amatum per merita quærere et invenire, invento autem frui et beatificari : hoc enim non est ex nobis, sed ex suiipsius concessione fecit in rationali natura. Et quia bonum illius ordinis vult voluntate beneplaciti, et bonum illius ordinis nihil antecedit in nobis, sed ex sui solius liberali concessione accepimus, ideo respectu illius est voluntas antecedens. Et quia hic ordo est ad salutem et nulli negatus, ideo dicitur, quod voluntate antecedente vult omnes homines salvos fieri. *Consequens* autem est voluntas boni quæ est in ordine meriti ad retributionem, sive beatitudinis, sive damnationis. Et quia bonum talis ordinis est in usu liberi arbitrii : quia usus aliquando bonus est et tunc respicitur a divina voluntate, eo quod causa ejus est divina voluntas : aliquando malus est, et tunc non respicitur a divina voluntate, licet pœna ejus et condemnatio (secundum quod justitiæ opus est) respicitur a voluntate divina : hoc enim modo in ordine illo justum est, et (sicut dicit Augustinus) omne quod justum est, bonum est : ideo respectu ordinis illius qui est meriti ad retributionem, est voluntas consequens : respectu enim ordinis illius voluntas beneplaciti est, quæ dicitur concessio ex nostra causa : quia meritum illud secundum quod in usu liberi arbitrii est, in nobis est, licet præmium retributum secundum quod retributum est, non sit in nobis, sed in ipso.

Ad 1. Per hoc patet solutio ad primum : prius enim et posterius, respectu quorum dicitur voluntas antecedens et voluntas consequens, non sunt in ipsa divina voluntate, sed sunt in nobis. Ordo enim conditionis naturæ ad salutem, antecedit ordinem meriti vel demeriti ad retributionem.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod jam patet ratio : bonum enim conditionis naturæ ad salutem, non est in nobis : bonum autem ordinis meriti ad retributionem, aliquo modo est in nobis. Et quod dicit, quod consequens est eorum quæ non sunt in nobis, non dicit propter meritum, sed propter retributionem, quæ hoc modo quo retributio est, non est in nobis, sed in ipso. Et hoc est quod dicunt antiqui duobus versibus :

Quidquid habes meriti, præventrix gratia donat.
Nil Deus in nobis præter suæ dona coronat.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod hoc teneret si voluntas Dei causaretur vel moveretur a bono sicut voluntas hominis : nunc autem e converso est, quod voluntas Dei causa boni est : et ideo voluntas boni antecedentis in nobis dicitur *antecedens*,

[1] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 95.

et voluntas boni consequentis in nobis dicitur *consequens*.

Ad ultimum dicendum, quod nihil fit nisi velit Deus jubendo, vel permittendo : sed mala quæ permittit fieri, nec vult antecedenter, nec consequenter, sed signo permissionis : quia scilicet ex causa rationabili permittit fierit ea quando non impedit, sicut in præhabitis determinatum est.

ARTICULI SECUNDI

PARTICULA II.

Qualiter voluntati beneplaciti conveniat non cassari?

Secundo quæritur, Qualiter voluntati beneplaciti conveniat non cassari?

1. Hoc enim probat Magister in libro primo *Sententiarum*, distinctione XLV, per illud Psalmi cxxxiv, 6 : *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit, in cœlo, in terra, in mari et omnibus abyssis.* Adhuc, ad Roman. ix, 19 : *Voluntati ejus quis resistit?*

2. Ahuc, Hæc potest adduci ratio : quia si cassatur, tunc efficitur involuntarium quod a voluntario est. Involuntarium autem, ut dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, non nisi duobus modis dicitur, scilicet per violentiam, et ignorantiam : sed nec violentia nec ignorantia cadit in Deum : ergo voluntas Dei non potest cassari.

In contrarium hujus,

1. Objicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinctione XLVI, cap. *Hic oritur quæstio*, ex illo quod dicit Apostolus, I ad Timoth. ii, 4 : *Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Constat enim, quod non omnes homines salvi fiunt. Ergo videtur non fieri quod Deus vult fieri, et hoc humana voluntate impediente voluntatem Dei.

2. Adhuc, Objicit ex illo Matthæi, xxiii, 37 : *Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti!* Et illæ ambæ objectiones sumuntur ab Augustino in *Enchiridio*. Et ex his procedit sic : « Ita hæc dicuntur tamquam Dei voluntas superata sit hominum voluntate, et infirmissimis nolentibus et impedientibus non potuerit facere potentissimus quod volebat. Ubi est ergo illa omnipotentia, qua in cœlo et in terra secundum prophetiam, omnia quæcumque voluit fecit? Et quomodo voluntati ejus secundum Apostolum nihil resistit, si colligere filios Jerusalem voluit, et non fecit? » Hæc sunt verba Augustini in *Enchiridio*.

Solutio. Ad hoc quidam antiqui dixerunt, quod est duplex voluntas beneplaciti, scilicet absoluta et conditionalis. Absoluta est, quæ nihil respicit in nobis. Conditionalis quæ respicit aliquid in nobis. Et dixerunt, quod absoluta voluntate Deus vult omnes homines salvos fieri. Et hujus signum est : quia omnibus dedit conditionem naturæ possibilem ad salutem, et omnibus dedit præcepta et leges et ordinem vitæ ad salutem, et omnibus paratus est dare gratiam ad meritum : quæ signa sunt, quod beneplacito voluntatis omnes vult salvari. Voluntas autem conditionalis est, qua vult nobis bonum salutis si nos volumus, hoc est, si nostram voluntatem suæ conformamus, et si digni sumus, et si non obstante originali peccato vel actuali capaces simus salutis. Et hoc dico propter parvulos qui usum voluntatis non habent, et tamen non baptizati morientes damnantur : et causa damnationis in eis est peccatum originale, quo obstante efficiuntur non capaces salutis. Et hoc satis bene dictum est, et redit in idem cum dicto Damasceni, quod scilicet voluntate antecedente vult omnes homines salvos fieri, sed non voluntate subsequente.

Ad object. 1. Ad objecta in contrarium respondet Magister in primo libro *Sententiarum* distinctione XLVI, in capitulo, *Nunc videre* : « Quod enim dicitur : *Vult omnes homines salvos fieri*, non ita dictum est, quasi Deus aliquos velit salvari et non salventur, sed sic, *Vult omnes homines salvos fieri*, ac si diceret nullum hominem fieri salvum, nisi quem ipse fieri voluerit : non quod nullus sit hominum quem non salvum fieri velit, sed quod nullus fiat salvus, nisi quem velit salvari [1]. » Et hæc est determinatio Augustini in *Enchiridion* [2], et in libro de *Vocatione sanctorum*. Et dat exemplum. « Ponatur, quod unus solus magister sit in civitate qui docet pueros, de illo dicitur, iste docet omnes pueros civitatis, non quod omnes doceat, sed quia nullus docetur, nisi ab ipso. » Hoc modo dicit Augustinus etiam intelligendum illud, *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* [3] : non quod nullus hominum sit, qui non illuminetur, sed quia nisi ab ipso nullus illuminatur. Dicunt tamen quidam, quod cum dicitur : *Vult omnes homines salvos fieri*, potest fieri distributio pro generibus singulorum : et sic vera est : quia de quolibet genere hominum aliquos vult salvare. Potest etiam fieri distributio pro singulis generum : et sic est salva : non enim vult de voluntate beneplaciti singulos de omni genere hominum salvos fieri. Et simile huic dicunt esse, Matth. xxiii, 23 : *Decimatis mentham*, etc. Non enim singula olera decimabant, sed quodlibet genus oleris.

Ad object. 2. Ad id autem quod inducitur, Matth. xxiii, 37, et Lucæ, xiii, 34 : *Quoties volui congregare filios*, etc., respondit Magister in illo capitulo, *Sed audiamus*. Et inducit solutionem Augustini in *Enchiridion* sic dicentem : « Non ex eo sensu dictum est, quasi Dominus voluerit filios Jerusalem congregare, et non sit factum quod voluerit, ideo quia impia civitas noluerit : sed potius ipsa quidem filios suos ab ipso colligi noluit, qua tamen nolente filios ejus collegit ipse omnes quos voluit... Ut sit sensus, *Quoties volui*, etc., id est quotquot congregavi mea voluntate semper efficaci, te nolente id feci [4]. » Et fundatur solutio super hoc, quod cum dicitur, volui congregare, sensus sit, volens congregavi : et quoties hoc feci, tu noluisti : ut scilicet voluntas congregandi in actu accipiatur. Et istæ determinationes Magistri et Augustini sunt et bonæ et sufficientes.

Quidam tamen objiciunt ex hoc quod dicitur, II ad Timoth. ii, 13 : *Negare seipsum non potest*, quod sicut non potest negare justitiam, quin neget seipsum, eo quod ipse est justitia sua : ita non potest negare bonitatem, quin neget seipsum, eo quod ipse est bonitas sua : bonitas autem est, quod omnibus se communicet ad salutem : ergo videtur, quod de necessitate et voluntate quæ impediri non potest, omnes homines vult salvos fieri.

Sed ad hoc dicendum, quod dum dicitur, *negare seipsum non potest*, non est hoc impotentiæ, nec dicit obligationis necessitatem, sed necessitatem immobilitatis, ut in præhabitis satis bene dictum est.

[1] Cf. I Sententiarum, Dist. XLVI, cap. C. in medio. Tom. XXVI editionis nostræ, pag. 423.

[2] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 68.

[3] Joan. i, 9.

[4] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 97.

QUÆSTIO LXXX.

De signis divinæ voluntatis.

Deinde quæritur de signis divinæ voluntatis.

Et quæruntur tria, scilicet de signis in communi.

Secundo, De singulis signis in speciali.

Tertio, De conformitate voluntatis nostræ ad voluntatem divinam.

MEMBRUM I.

De signis divinæ voluntatis in communi [1].

Primo ergo quæritur de signis divinæ voluntatis in communi, quæ ponit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinctione XLV, cap. *Aliquando vero*. Et dicit sic : « Secundum quamdam figuram « dicendi, voluntas Dei vocatur, quod « secundum proprietatem non est volun- « tas ejus, ut præceptio, prohibitio, con- « silium, necnon permissio et operatio. « Ideoque pluraliter aliquando Scriptu- « ra *voluntates* Dei pronuntiat. Unde « Propheta, Psal. cx, 2 : *Magna opera* « *Domini, exquisita in omnes voluntates* « *ejus.* »

Sed his multipliciter objicitur.

Primo enim videtur, quod voluntas non multiplicetur per signa.

1. Cum enim de scientia Dei agebatur, non fuit divisa in scientiam per se, et in scientiam signi : cum tamen scientia per se sit essentia divina, et in multis signa scientiæ ejus appareant. Similiter non fuit divisa potentia per signa : cum tamen multa et multipliciter sunt signa potentiæ divinæ. Ergo videtur, quod voluntas per signa dividi non debet.

2. Adhuc, Quod per tropum dicitur de aliquo, non proprie dicitur de ipso, sed per translationem. Dicit autem Magister, quod ista quinque per tropum dicuntur voluntas divina, « secundum quem non « ostenditur falsum, sed verum quod di- « citur, sub tropi nubilo obumbratur. » Quæritur ergo, Quæ sit causa translationis, quod ista dicuntur voluntas Dei ?

3. Adhuc, Multa per tropum conveniunt uni : et quia non per essentiam conveniunt ei, non agunt ipsum in pluralitatem. Si ergo ista quinque per tropum conveniunt voluntati beneplaciti, voluntas pluraliter non debet consignificari circa illa : et ita non debuit dici, *exquisita in voluntates ejus*, sed exquisita in voluntatem ejus.

4. Adhuc, Causa et principium dicta de Deo, non multiplicantur ex hoc quod sunt multorum et circa multa, sed una et singularis est causa Deus, et unum et singulare principium : ergo similiter quamvis voluntas sit diversorum volitorum, non debet multiplicari voluntas :

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLV, Art. 11. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

quinque ergo ista signa non faciunt quinque voluntates.

5. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* dicit, quod « alia ratione facit equum, et alia hominem [1] : » et sic scientia Dei est circa plura : et tamen non dicitur plures scientiæ : et ideo licet voluntas sit circa plura, non debet dici plures voluntates.

6. Adhuc, Augustinus in libro II de *Doctrina Christiana*, dicit, quod « signum est quod præter speciem quam sensibus ingerit, aliud facit in notitiam venire [2]. » Ex quo accipitur, quod omne signum sensibile est, et si non est sensibile, non est signum. Sed ista quinque non sunt sensibilia, sed intelligibilia. Ergo videtur, quod non sint signa voluntatis divinæ.

7. Adhuc, In *Littera* [3] dicit Magister in illo capitulo : « Et si illa tria dicuntur « Dei voluntas, ideo quia sunt signa di« vinæ voluntatis, non est tamen intelli« gendum Deum omne illud fieri velle « quod cuique præcepit, vel non fieri vel« le quod prohibuit. Præcepit enim Abra« hæ immolare filium, nec tamen vo« luit [4]... Præcepit sanato ne cui dice« ret : ille autem prædicavit ubique [5]. » Sed signum quod non indicat suum signatum, fallax signum est. Cum ergo illa quinque non semper indicent voluntatem beneplaciti esse circa ea de quibus sunt, fallacia signa sunt, ut videtur.

8. Adhuc, Videntur esse pauciora quam quinque. Magister Hugo in *Sententiis* : « Voluntatem beneplaciti duæ sequuntur voluntates sicut signa hujus voluntatis. Una permittens vocatur, alia faciens. Et duo ista sunt quasi consequentiæ voluntatis summæ et quasi explicatio ejus et effectus illius et paria illi : numquam tamen coæterna : quidquid enim in illa semper est, in istis aliquando est : et quidquid in istis aliquando non est, in illa numquam est. » Ex hoc relinquitur, quod duo sunt signa divina voluntatis, et non plura.

9. Adhuc, Hugo, ibidem, « Beneplacitum voluntatis quod æternum est, perficitur et consummatur et manifestatur his duobus quæ sequuntur, in tempore permissionis scilicet, et operatione divinæ. » Ergo videtur, quod tantum duo sint.

10. Adhuc, Videtur quod duo coincidant in idem, præceptum scilicet et prohibitio. Exodi enim, xx, 1 et seq., ubi enumerantur præcepta decalogi, prohibitiones continentur sub præceptis, et præcepta dicuntur : ergo præceptum et prohibitio non sunt diversa signa voluntatis divinæ, sed unum.

11. Adhuc, Augustinus in *Enchiridion* : « Non fit aliquid nisi Omnipotens fieri velit : vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo [6]. » Ergo videtur, quod duo tantum signa sint, scilicet permissio et operatio.

12. Adhuc, Dicit Damascenus [7], quod in Deo consilium non est : ergo videtur, quod consilium non sit signum voluntatis divinæ.

IN CONTRARIUM hujus videtur, quod plura debeant esse signa. Sed contr

1. Respectu enim boni tria determinantur signa, scilicet præceptum, consilium, et operatio. Cum ergo malum amplioris divisionis sit quam bonum, plura debent assignari respectu mali quam respectu boni. Respectu boni autem assignantur duo tantum, scilicet permissio. et prohibitio.

[1] S. AUGUSTINUS, Lib. LXXXIII Quæstionum, Quæst. 46.

[2] IDEM, Lib. II de Doctrina christiana, cap. 1.

[3] Cf. I Sententiarum, Dist. XLV, cap. K. Tom. XXVI nostræ editionis, pag. 418.

[4] Cf. Genes. XXII, 1 et seq.

[5] Marc. I, 44 et 45 : *Et dicit* (Jesus) : *Vide nemini dixeris... At ille egressus cœpit prædicare et diffamare sermonem*, etc.

[6] S. AUGUSTINUS, In Enchiridion, cap. 95.

[7] S. J. DAMASCENUS, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 22.

2. Adhuc, Permissio et præceptum concurrunt in eodem. Quia super illud Psalmi CIV, 37 : *Eduxit eos cum argento et auro*, dicit Glossa, quod « asportare vasa Ægyptiorum, devotis fuit præceptum, et infirmis permissum. » Cum ergo sunt circa eumdem actum præceptum et permissio, non debent differentiam et numerum facere in signis voluntatis divinæ.

3. Adhuc, Sicut est bonum et melius, ita est malum et pejus. Sicut ergo est unum signum respectu melioris boni quod est consilium, et unum respectu boni quod est præceptum : ita debent esse duo contra malum et pejus, quorum unum opponatur præcepto quod est prohibitio, et alterum consilio, et hoc non habemus : et sic diminute assignantur signa.

4. Adhuc, Permissio et prohibitio non videntur esse signa voluntatis et voluntatum. Circa enim id quod prohibet vel permittit Deus, non est voluntas Dei una.

5. Adhuc, Permissio non videtur esse unum signum sed multa. Multipliciter enim dicitur permissio. Dicitur enim aliquando permissio indulgentia minoris boni, I ad Corinth. VII, 25, super illud : *De virginibus præceptum Domini non habeo*, Glossa : « Virginibus permittitur nubere. » Dicitur etiam permissio eorum quæ temporaliter a judice non puniuntur, Marc. x, 5 : *Ad duritiam cordis vestri Moyses scripsit vobis præceptum istud*, scilicet permisit scribere libellum repudii. Dicitur etiam permissio in his quæ non prohibentur : unde Glossa super illud Psalmi IV, 5 : *Irascimini, et nolite peccare*, « Permittit quod necessitatis est, hoc est, venialem motum iræ, hoc est, non prohibet. » Dicitur etiam permissio in his quæ quis non cohibet cum cohibere possit, sicut generaliter dicitur permissio in malis mundi quæ non cohibet Deus. Cum ergo istæ permissiones non sint circa idem, videntur esse diversa signa voluntatis divinæ.

SOLUTIO. Dicendum, quod signa voluntatis divinæ sunt quinque, et vera sunt signa, nec plura, nec pauciora : significant enim voluntatem beneplaciti divini esse circa aliquid illorum de quibus sunt. Etenim super illud epist. ad Roman. XII, 2 : *Ut probetis quæ sit Dei voluntas bona*, etc., dicit Glossa, quod duplex est voluntas Dei. Una scilicet qua vult quidquid vult, et hæc est essentia divina simplex, et nullo modo multiplex in seipsa. Alia quod vult, et illa est multiplex : illa enim est volitum, et volita sunt multiplicia, et actus voluntatis multiplex circa ea. Unde sic possunt accipi signa voluntatis, quod voluntas Dei aut est respectu boni ut sit vel fiat : aut respectu mali ne fiat, vel si est, ne placeat. Si respectu boni quod rationali creaturæ bonum est, accipitur dupliciter, scilicet vel ut fiat, vel ut sit. Si est respectu boni ut fiat : aut est respectu boni communis necessarii ad salutem, et sic est *præceptio :* aut est respectu boni melioris sub quo indulgetur bonum minus quod est necessarium ad salutem, et sic *consilium*. Si autem respectu boni ut sit, tunc est *operatio* sive impletio : Deus enim omne bonum nostrum operatur in nobis. Isa. XXVI, 12 : *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine*. Si autem est respectu mali ne fiat, est *prohibitio*. Si est respectu mali indicans, quod non placet factum, est *permissio*, prout permissio dicitur eorum quæ non cohibentur a Deo cum cohiberi possint. Et sic sunt quinque signa voluntatis divinæ, quæ hoc versu continentur. Solutio.

Præcipit, et prohibet, permittit, consulit, implet.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non est simile de scientia, potentia, et voluntate. Scitum enim ad scientiam relatum, in una specie et forma veri refertur ad ipsam : et ideo actus scientiæ non multiplicatur ad scitum. Similiter possibile sub una ratione possibilis refertur ad potentiam. Sed volitum non sub una Ad. 1

ratione boni refertur ad voluntatem, sed sub pluribus et differentibus in bono : alia enim est ratio boni necessarii ad salutem, et alia ratio pertinentis ad perfectionem, et alia ratio boni quod est impedire malum ne fiat, hoc enim bonum est, et alia ratio boni quod est tolerantia mali facti : et ideo multiplicatur voluntas secundum volita, et non multiplicatur scientia secundnm scita, nec potentia secundum possibilia.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod tropus dicitur hic, quia per similitudinem conveniunt, et non per veritatem, sive per essentiam. Bonum enim præcepti quod est effectus voluntatis beneplaciti in præcepto, est circa hoc quod est voluntas beneplaciti in actu : et quia actus divinæ voluntatis est circa hoc, ideo sicut signum indicat voluntatem beneplaciti. Unde actus voluntatis dicitur ibi voluntas : quia est in forma et ratione voluntatis : et quia actus est circa volitum, ideo per actum accipit volitum formam et speciem boni, quod disponit voluntatem agentem : et sicut accipit speciem disponentis voluntatis, ita accipit nomen, et vocatur *voluntas*. Et per hanc similitudinem signum dicitur voluntas, Matth. vi, 10 : *Fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra.* Hoc enim de voluntate signi intelligitur. Sicut et illud Matthæi, xii, 50 : *Quicumque fecerit voluntatem Patris mei qui in cœlis est, ipse meus frater, et soror, et mater est.*

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod ex eo quod voluntas beneplaciti intelligitur, non multiplicatur in his : sed potius quia bonum multiplex est, quod efficitur ut volitum in illis sub diversa differentia boni, ideo actus voluntatis est in illis : et ille actus dicitur voluntas, et multiplicatur in illis : propter quod in signis plures sunt voluntates, quæ tamen omnes signa sunt unius voluntatis quæ est essentia divina.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod nomina dicta de Deo, quæ non connotant effectum in creatura differentem secundum speciem et ordinem ad diversa, non possunt pluraliter significari, nec proprie, nec tropice, sicut causa et sicut principium. Causa enim est, a qua est esse in omnibus quorum causa est : et similiter principium. Esse autem non diversam rationem habet in effectibus, sicut nec verum in scibilibus. Dicit enim Dionysius, quod et contingentia et necessaria Deus scit uno modo. Sic autem non est de volitis, ut jam dictum est. Et ideo licet non dicantur causæ plures vel principia plura, tamen dicuntur voluntates plures : quia connotata in voluntate beneplaciti in signis istis non sunt sub una et indifferenti ratione boni et voliti : et ideo tropice loquendo non est una voluntas, sed plures.

Ad aliud dicendum, quod sicut jam patuit, in connotatis non est simile de scientia et voluntate : et ideo non tenet objectio. Ad

Ad aliud dicendum, quod *signum* dicitur multipliciter. Dicitur enim signum cujus usus est in significando vel causando in usu sacramentorum veteris vel novæ legis : et hoc definitur ab Augustino : et hoc necesse est esse sensibile : quia sacramentum est corporale et visibile elementum, ex similitudine significans, et ex sanctificatione invisibilem gratiam conferens. Dicitur etiam signum, quod sicut adjunctum demonstrat id cui adjunctum est. Et hoc dupliciter, scilicet probabiliter, vel de necessitate. Probabiliter, ut habere lac in mamillis, signum est, quod mulier peperit. Et secundum hoc accipitur signum in II *Priorum*, ubi Aristoteles docet syllogizare ex icotibus et signis. Si de necessitate, sic signum convertibile est cum causa, secundum quod Aristoteles in secundo *Posteriorum* demonstrare docet ex signo convertibili cum causa, sicut demonstratur planetas esse prope, quia non scintillant : cum tamen prope non possit esse causa non scintillationis, sed signum. Scintillationis autem vera causa est tremor formæ visæ in humido oculi, vel in humido medii per quod videtur, ut dicit Alphara- Ad

bius. Et sic accipitur *signum* cum dicitur signum divinæ voluntatis, quod sicut adjunctum significat voluntatem beneplaciti esse circa aliquod illius, cujus est signum.

7. Ad aliud dicendum, quod non dicuntur signa, eo quod indicent voluntatem beneplaciti esse circa illa de quibus sunt : sed quia indicant voluntatem beneplaciti esse circa aliquod illorum. Sicut in Abraham non indicabatur voluntas circa immolationem et occisionem, sed circa intellectum mysterii de immolatione Christi. Unde Christus secundum humanitatem occisus est, non secundum divinitatem, sicut in immolatione Abrahæ occisus est aries, non Isaac. Unde in hoc Deus voluit probationem fidei Abrahæ. Et in cæco illuminato voluit formam humilitatis in evitanda laude, sicut ex verbis Augustini dicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinctione XLV, cap. *Et si illa*. Unde vera signa sunt vere indicantia id quod vult Deus in his de quibus sunt signa.

Ad 8 et 9. Ad aliud dicendum, quod Magister Hugo signa voluntatis beneplaciti assignat secundum quod beneplacitum est omnibus creaturis generaliter, sive ad bonum, sive ad malum : sic enim beneplacitum Dei declaratur et significatur respectu boni per operationem, quia omne bonum creaturæ facit Deus : et respectu mali per permissionem, permittit enim quod non cohibet. Sed Magister Hugo in *Sententiis* assignat signa secundum quod referuntur ad rationalem creaturam per providentiam ordinatam ad salutem : et sic sunt quinque : quia quinque modis ordinatur ad salutem secundum duas partes justitiæ, quæ sunt declinare a malo, et facere bonum.

Per hoc etiam patet solutio ad sequens, quod idem est cum isto.

10. Ad aliud dicendum, quod *præceptum* dupliciter dicitur, large scilicet, et stricte. Large dicitur præceptum omne id quod præaccipitur ut sit principium et regula vitæ in faciendo bono, vel vitando malo : et sic dividitur præceptum in affirmativum et negativum : et sic prohibitio est præceptum, et ponitur inter præcepta decalogi. Stricte dicitur præceptum quod obligat ad faciendum id quod præcipitur : et sic prohibitio non est præceptum, sed prohibitio et præceptio diversa sunt signa voluntatis divinæ.

Ad aliud dicendum, quod Augustinus generaliter signa ponit divinæ voluntatis, et non specialia specialiter respicientia bonum creaturæ rationalis. Ad 11.

Ad aliud dicendum, quod consilium derivatur a verbo *consulo*. Consulo autem dupliciter dictum est, scilicet a consilium dante, vel a consilium quærente, secundum quod construitur cum accusativo vel dativo, consulo te, consulo tibi. Et si derivatur a consulo secundum quod construitur cum dativo, significat abundantiam prudentiæ in consiliabilibus. Et sic in Deo est. Isaiæ, IX, 6 : *Vocabitur nomen ejus Admirabilis, Consiliarius*. Unde sæpe dicitur in libris Regum, et Paralipomenon, et in Prophetis : Consuluit David vel alius Dominum. Secundum autem quod construitur cum accusativo, tunc *consulo te*, idem est, quod consilium quæro a te : et sic defectum prudentiæ significat et ignorantiam consiliabilium. Et sic dicit Damascenus, quod « in Deo non est consilium : quia consilium ignorantis est. » Ad 12.

Ad id quod objicitur in contrarium, quod plura esse debeant, dicendum quod bonum et malum dupliciter considerantur, scilicet secundum se, et secundum fieri, id est, secundum relationem ad aliud. Si secundum se considerantur : tunc malum est amplioris divisionis, quam bonum : quia (sicut dicunt Dionysius et Aristoteles) bonum est ex una sola et tota causa, cujus totalitas congregatur ex omnibus quæ faciunt ad esse boni : quæ sunt, quod fiat ex habitu bono actum eligente et informante, et vestiatur circumstantiis debitis, et determinetur debito fine. Malum autem fit ex particularibus defectibus omnifariam, ut dicit Ad object. 1.

Dionysius. Si autem considerantur malum et bonum in ordine ad aliud secundum fieri et esse, malum minoris est divisionis quam bonum, propter differentias boni quæ diversimode se habent ad causam boni. Et hoc modo se malum habere non potest : eo quod non habet causam efficientem, sed deficientiem, ut dicit Augustinus in libro XII de *Civitate Dei* [1], ad voluntatem Dei, quæ causa omnium est, ut præhabitum est : nec voluntas potest se habere ad ipsum nisi ut prohibens ne fiat, vel ut permittens, quando fit a causa deficiente.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod asportatio vasorum a diversis facta et ex diversis causis, non fuit unus numero actus. Quidam enim vasa asportabant ex avaritia : et hoc fuit illicitum, sed permissum hoc modo quo permittitur quod non cohibetur. Quidam autem asportabant ex devotione ad Dei præceptum, intelligentes significari in hoc, quod ornatu suo spoliandus est mundus, et ornatus ille Ecclesiæ addendus : et ut significarent hoc, asportaverunt. Unde permissio et præceptum non concurrunt circa unum numero actum : et ideo remanet, quod diversa sunt signa permissio et præceptum.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod licet sit malum et pejus, tamen in hoc non habent differentiam, quod si referuntur ad causam, quin utrumque sit a causa deficiente, quæ est voluntas creata : et idcirco cum conveniant in causa et privatione speciei boni, sufficit quod habeant unum signum, quod est prohibitio. Sed verum est, quod mortale prohibetur directe, veniale autem in quantum dispositio ad illud.

Ad object. 4. Ad aliud dicendum, quod voluntas Dei non uno modo est circa signa. In præcepto enim est circa id quod præcipitur : in prohibitione autem est circa oppositum ejus quod prohibetur, hoc enim vult Deus : in permissione autem est circa id quod ex malo elicitur, sicut persecutiones tyrannorum permisit, ut ex illis probaretur et in exemplum poneretur patientia martyrum, quam voluntate beneplaciti vult Deus.

Ad object. Ad ultimum dicendum, quod licet *permissio* multipliciter dicatur, tamen illa multiplicitas ad unum commune reducitur. Primum quidem quod permissio vocatur, est, secundum quod dicitur permissum, quod non cohibetur cum cohiberi possit. Omnes autem alii modi permissionis, modi quidem sunt istius, vel circa malum, vel circa imperfectum bonum.

Est tamen notandum, quod licet omnia ista sint signa voluntatis divinæ, voluntatis dico beneplaciti : tamen cum dicitur, vult Deus quod præcipit, vult quod prohibet, vult quod permittit, vult quod operatur, vult quod consulit, in omnibus his per hoc verbum, *vult*, essentia divina ut voluntas significatur : sed diversa connotantur in creatura. In *præcepto* connotatur obligatio ad bonum saluti necessarium : in *consilio* persuasio et inclinatio ad bonum et debitum perfectioni : in *permissione* vero ex fuga ejus quod permittitur et ex detestatione, eminentia boni ex illo quod permittitur, elicitur : in *prohibitione* vero ex fuga prohibiti motus, est electio oppositi sive ad oppositum.

MEMBRUM II.

De singulis signis divinæ voluntatis beneplaciti in speciali.

Secundo, Quæritur de singulis signis divinæ voluntatis beneplaciti in speciali.

Et quæruntur quinque.

Quorum primum est de præcepto.

[1] S. Augustinus, Lib. XII de Civitate Dei, cap. 7.

Secundum, De prohibitione.

Tertium, De permissione, et de consilio [1].

Quartum, De impletione sive operatione.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS I.

De præcepto, Utrum Deus velit, quod præceptum suum semper opere impleatur ?

Primo ergo quæritur de præcepto, quod consuevit sic definiri : « Præceptum est signum voluntatis divinæ, obligans ad actum de quo est. »

Et hoc videtur probari ex Auctoribus, quos inducit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLV, cap. *Pro præcepto.*

1. Dicit enim, quod illud Matthæi, VI, 10 : *Fiat voluntas tua,* intelligitur de signo voluntatis, quod est præceptum : per hoc enim quod dicit, *fiat,* significat quod actus ille fit qui præcipitur.

2. Adhuc, Idem ibidem inducit illud Matthæi, XII, 50 : *Quicumque fecerit voluntatem Patris mei,* ubi per verbum, *facit,* vel *fecerit,* idem significatur.

Contra. Sed in contrarium hujus videtur, quod

1. Dicit Magister, ibidem, in capitulo illo : *Et si illa dicantur Dei voluntas,* ubi sic dicit : « Non est intelligendum Deum omne illud fieri velle quod cuique præcepit. Præcepit enim Abrahæ immolare filium [2], nec tamen voluit : nec ideo præcepit ut id fieret, sed ut Abrahæ probaretur fides. »

2. Si forte quis dicat, quod non præcepit occidi filium, sed offerri. Contra illud est quod dicitur, ad Hebr. XI, 17 et seq. Sic enim dicitur ibi : *Unigenitum offerebat, qui susceperat repromissiones, ad quem dictum est : Quia in Isaac vocabitur tibi semen : arbitrans quia et a mortuis suscitare potens est Deus.* Hoc enim non arbitraretur nisi vellet occidere, et nisi Deus præciperet eum occidi. Unde Glossa Augustini ibidem : « Non trepidavit Abraham credere quando promittebatur [3]. Non trepidavit offerre quando exigebatur. Dextera ejus exigitur ad sacrificium ut moreretur, cujus cor erectum est ad fidem ut nasceretur. Nec fuit religio credentis contraria devotioni obtemperantis. Promissionem pater pius fideliter tenens, quam per hunc oportebat impleri quem Deus jubebat offerri. Non hæsitavit quin sibi reddi possit immolatus, qui dari poterat non speratus. Non sibi fecit quæstionem quasi de contrariis et sibi adversantibus verbis Dei promittentis filium nasciturum, et postea dicentis : Occide mihi filium tuum. Cum ergo noluerit filium occidi, videtur quod fieri præcepit quod fieri non volebat. » Videtur ergo, quod aliquando præcipit quod non vult fieri : et sic inducta descriptio præcepti non est vera.

3. Adhuc, Ambrosius in libro de *Patriarchis* : « Aliquando jubendo significamus velle fieri quod tamen fieri nolumus : sed tamen experimentum obedientiæ quærimus, sicut Abraham a Deo tentatus legitur in filio primogenito quem Dominus nolebat ab eo occidi : unde statim dixit : *Non extendas manum in puerum* [4] : ac si dicat, affectum inquisivi, non factum exegi : tentabat affectum patris si Dei præcepta præferret filio. » Ergo videtur, quod directe præcepit eum occidi : et tamen noluit eum occidi : et sic præcepit quod non voluit. Ex quo videtur, quod et signum falsum est, præcep-

[1] Remittit quærenda quædam de *consilio.*

[2] Cf. Genes. XXII, 1 et seq.

[3] Cf. Genes. XVIII, 10 et seq.

[4] Genes. XXII, 12.

tum scilicet, et ipse præcipiens duplex fuit.

4. Adhuc, Constat, quod præcepit Abraham quod occideret, et verbo imperativi modi utebatur, per quod significabatur, quod voluntas beneplaciti esset circa imperatum : et tamen volebat, quod id non fieret : non ergo semper vult fieri, quod præcepit : præceptum ergo est signum voluntatis : et tamen non fuit voluntas circa hoc.

Solutio. Solutio. Dicendum cum Ambrosio in auctoritate præinducta, quod *præceptum* multiplex est, scilicet præceptum probationis, et præceptum exsecutionis, et præceptum disciplinæ. Et præceptum probationis non semper exigit actum, sed præparationem ad actum, et voluntatem exigit, ut fidelitatis et obedientiæ accipiatur experimentum, ut hoc aliis ponatur in exemplum. Præceptum exsecutionis est, quod exigit actum : quia hoc est quasi regula actus, per quam mensuratur licitum in actu. Licitum enim est, quod lege præcepti regulatur. Ezechielis, xx, 11 : *Dedi eis præcepta mea,... quæ faciens homo vivet in eis.* Præceptum disciplinæ est, in quo accipitur disciplina, utrum quis de præcepto et obligatione præcepti rectam habeat æstimationem. Si enim recte æstimat voluntatem præcipientis, omnibus dictat anteponendam, etiam in his quæ præter rationem esse videntur, sicut fuit præceptum Adæ de pomo non comedendo. Propter quod obedientia ab antiquis sic definitur : Obedientia est virtus qua quilibet amplectitur injuncta necessario implenda, nisi obstiterit imperantis auctoritas.

Dicendum ergo, quod præceptum quod Dominus dedit Abrahæ, tentationis præceptum fuit : et hoc significatur in textu : sic enim dicit : *Quæ postquam gesta sunt, tentavit Deus Abraham, et dixit ad eum : Tolle filium tuum,* etc. [1]. In præcepto autem tentationis non exigitur actus, ut dictum est, sed perfecta præparatio ad actum, ut probetur fides et devotio obedientis, utrum scilicet aliquid anteponat Dei præceptis, ut probatur ex verbis Ambrosii, et ex verbis Glossæ paulo ante inductis. Et in tali præcepto Dei voluntas est circa præparationem ad actum et promptitudinem obediendi, et non circa actum præcepti.

Ad Ad primum ergo dicendum, quod descriptio illa non tenet nisi de præcepto exsecutionis : et non de præcepto probationis et disciplinæ.

Ad 1 e Per hoc etiam patet solutio ad duo quæ inducit de Evangelio : hæc enim ambo intelliguntur de præcepto exsecutionis.

Ad obje Id quod in contrarium adducit, concedendum est, quia de præcepto exsecutionis : sufficiens enim probatio accipitur per præparationem ad actum.

Ad obje Ad id quod inducit de Apostolo et de Augustino, dicendum quod pro certo præcepit immolari et occidi filium, quem etiam occidisset et in igne obtulisset, ut dicit Bernardus in libro de *Dispensatione præcepti et regulæ,* nisi obstitisset præcipientis auctoritas, dicens : *Non extendas manum in puerum.* Sed quia præcepit præcepto tentationis, noluit actum, sed promptitudinem obediendi in Abraham, quæ sufficienter ostensa est per præparationem ad actum.

Ad obje Ad dictum Ambrosii dicendum, quod illud totam solvit quæstionem istam. Nec est signum falsum : non enim sequitur, quod voluntas sit circa actum, sed circa promptitudinis obediendi experimentum, non quo Deo innotesceret, sed quo ipsi Abrahæ innotesceret perfectio fidei suæ, et sic aliis poneretur in exemplum. Unde etiam dicitur, ad Hebr. xi, 2, quod *in hac*, scilicet in fide, *testimonium consecuti sunt senes*. Et Prudentius : « Senex fidelis prima via credendi est ». Nec præcipiens fuit duplex : quia voluit quod in-

[1] Genes. xxii, 1 et 2.

tendit, probationem scilicet fidei : et quia probari non potuit, nisi in maximo esset promptus ad obediendum, propter hoc posuit in maximo, in occisione scilicet unigeniti, quod difficillimum fuit pio patri, sed convenientissimum ad instructionem fidei : in hoc enim instruebatur, quod unigenitus Dei promissus Abrahæ offerendus erat pro redemptione generis humani, occisus secundum humanitatem, sed vivens secundum deitatem.

Ad aliud dicendum, quod præceptum pro certo signum est voluntatis, sed ex sui significatione in quantum imperans est, non est signum nisi voluntatis imperantis, et non semper imperati, nisi sit præceptum exsecutionis. Ad object. 4.

QUÆSTIO INCIDENS.

Utrum Deus possit præcipere contra jus naturale et contra decalogum quem ipse scripsit in tabulis [1] ?

Hic determinata ista quæstione secundum dicta Sanctorum, fortior quæstio fit de jam determinatis, utrum scilicet Deus possit præcipere contra jus naturale, et contra decalogum quem ipse descripsit in tabulis, Exodi, xx, 1 et seq. ?

Et videtur, quod sic.

1. Quod enim Abrahæ præcepit, contra jus naturale fuit. Et quod Osee, I, 2 et seq., præcepit, contra decalogum fuit. Et, Exodi, XII, 36, vasa Ægyptiorum asportari fecit, quod fuit contra istud præceptum : *Non furtum facies :* ibi enim præcipitur, non contrectari res alienas invito domino, secundum quod furtum generaliter intelligitur de omni illicita contrectatione rei alienæ.

2. Adhuc, Idem objicitur per rationem : Lex enim superior solvere potest præceptum legis inferioris : sed lex æterna qua utitur Deus et quæ ipsa justitia Dei est et essentia sua, superior est omni lege, et lex naturalis est sub ipsa : ergo potest præcipere contra eam sicut lex superior contra inferiorem.

3. Adhuc, Nihil justius quam quod Deus vult, ut dicit Augustinus. Si ergo Deus vult aliquid præcipere contra legem naturæ, eo ipso quo præcipit, justum est : et si justum est, constat quod præcipere potest : ergo potest præcipere juste contra legem naturæ.

In contrarium est quod in præhabitis determinatum est, quod Sed contra.

1. Non potest quæ sunt impotentiæ et perversitatis. Perversitas autem est præcipere contra legem naturæ. Ergo contra legem præcipere non potest.

2. Adhuc, In præhabitis de potentia ab Augustino inductum est, quod creator naturæ nihil facit contra naturam : quia faciendo contra naturam quam ipse condidit, faceret contra seipsum : et sicut se habet creator naturæ ad naturam, sic lex æterna creatoris se habet ad legem naturæ : ergo creator lege æterna

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLV, Art. 13. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

nihil præcipere potest contra legem naturæ creatam.

3. Adhuc, Augustinus in libro de *Libero arbitrio* : « Facultas libertatis non est nisi de hoc quod expedit et decet. » Deus ergo non potest facere facultate libertatis, nisi quod expedit et decet : et sicut se habet ad facere, ita ad præcipere : quia nihil differt utrum malum fiat aliquo præcipiente vel faciente.

4. Adhuc, Tullius in libro de *Amicitia* : « Prima lex amicitiæ sancitur, ut pro amicis non nisi honesta faciamus. » Sed ordinatior est homo ad Deum, quam ad hominem. Ergo multo magis pro Deo non sunt nisi honesta facienda : facienda autem sunt quæ præcipit : ergo contraria legi naturæ, vel legi decalogi a Deo non sunt præcipienda : et si præcipit, non sunt facienda.

5. Adhuc, Facere contra legem naturæ vel contra legem decalogi, facit hominem deteriorem et pravum : sed dicit Augustinus [1], quod Deus non potest facere quo homo fiat deterior : ergo videtur, quod non possit præcipere contra legem naturæ vel decalogi. Et hoc expresse dicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLVI : et inducit ibi Augustinum in libro LXXXIII *Quæstionum*, quæst. 3, sic arguentem : « Nullo « sapiente homine auctore fit homo de- « terior : tanta enim est ista culpa, quæ « in sapientem hominem cadere nequit. « Est autem Deus omni homine sapiente « præstantior : multo minus ergo Deo « auctore fit homo deterior [2]. »

6. Adhuc, Arguit in eodem capitulo sic : « Multo est præstantior Dei volun- « tas, quam hominis sapientis : et cum « Deo auctore aliquid fieri dicitur, illo « volente fieri dicitur. Ergo est vitium « voluntatis, quo homo fit deterior, « quod vitium longe est a Dei volun- « tate [3]. » Constat autem, quod id quod fit Deo præcipiente, fit Deo auctore et Deo volente : quia præceptum signum voluntatis est. Ergo videtur, quod id quo homo deterior fit, nec præcipere, nec velle potest.

7. Adhuc, Habacuc, I, 13 : *Mundi sunt oculi tui, Domine, ne videas malum, et respicere ad iniquitatem non poteris.* Præcipere autem contra jus naturale et contra decalogum, et malum est, et iniquum, secundum quod iniquum dicitur, quod rectæ regulæ vitæ non adæquatur. Ergo videtur, quod talia præcipere Deus non potest.

8. Adhuc, Justitia humanæ naturæ et rectitudo exemplata est ad justitiam divinam et rectitudinem : ergo quod est contra rectitudinem humanam, est contra rectitudinem divinam : sed facere contra decalogum et contra jus naturale, est contra rectitudinem humanam : ergo contra rectitudinem divinam : sed Deus non potest præcipere contra rectitudinem suam, quia faceret contra seipsum : ergo nec contra legem naturæ, nec contra decalogum.

Quod si concedatur, in contrarium videtur esse.

1. Quod dicit Bernardus in libro de *Dispensatione præcepti et regulæ*, cap. 5, sic : « Quod non ab homine traditum, sed divinitus promulgatum, nisi a Deo qui tradidit, mutari non potest, ut exempli causa : *Non occides, non mœchaberis.* Nec cuiquam hominum ex his aliquo modo solvere aut licuit, aut licebit : Deus tamen horum quod voluit et quando voluit, solvit, sive cum Hebræis Ægyptios spoliare, sive quando Prophetam Osee cum muliere fornicaria misceri præcepit. » Ex hoc patet, quod præcepit contra legem naturæ, et contra legem decalogi.

2. Adhuc, Augustinus in libro XXII

[1] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Q. 3.

[2] Cf. I Sententiarum, Dist. XLVI, cap. K. Tom. XXVI, pag. 438.

[3] Ibidem.

contra Faustum, sic dicit : « Lex æterna in medio quædam posuit, ut in eis usurpandis comprehendatur audacia, in exsequendis jure laudetur obedientia[1]. » Et vocat *media* quæ possunt bene et malefieri fieri, sicut occidere, quod potest bene ex obedientia, male autem ex temeritate propria. Ergo Deus potest præcipere occisionem, sicut præcepit Abrahæ de filio.

Solutio. I. Solutio. Ad hoc diversi diversas dederunt solutiones.

Distinguunt enim quidam de natura, scilicet quod est natura ut natura, cujus lex est jus naturale, secundum quod diffinitur jus naturale in decreto et in institutis, quod jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Et hæc natura est lex quædam inserta potentiis activis et passivis naturæ, ligans et obligans naturam ad ea tenenda quæ pertinent ad naturæ conservationem in specie et individuo, et ad ordinem naturæ quo res illius ordinantur ad invicem secundum naturalem illius naturæ cursum : unde fit consuetus concursus naturæ, ut dicit Augustinus. Et hæc natura in homine non dictat nisi conjunctionem maris et fœminæ in eadem specie.

Dicunt enim, quod est natura ut ratio, secundum quod ratio est vis collativa modos et causas considerans. Et hæc natura est hominis, et in conjunctione maris et fœminæ non considerat distinctionem sexus tantum in conformi specie, sed considerat etiam quæ vel qualis conjunctio secundum temporum differentias valeat ad domus ædificationem vel fidelium propagationem et religionis. Et hæc dictat aliquando pluribus conjungi, scilicet quando cum propagatione seminis fuit propagatio religionis : quod *morem* vocat Augustinus in Glossa super Genesim : « Objiciuntur Jacob quatuor uxores : quod cum mos erat, peccatum non erat. » Et vocat *morem* actum consuetudinalem ex pietate causatum et necessitate religionis : quemadmodum etiam Plato hoc dicit esse naturale : eo quod unus multas implet, sicut unum sigillum multa sigillat, licet una non possit habere plures, eo quod plurium coitus cum una impedit fœcunditatem. Sicut est in agentibus et patientibus in natura, quod si idem patitur a diversis agentibus, impeditur actio utriusque et confunditur : diversa autem bene patiuntur ab uno agente. Quando autem necessitas religionis non est, sed melius fit propagatio per semen spirituale quam naturale, tunc dictat unum uni esse conjungendum : eo quod hoc sufficit ad fœcunditatem, et melius est ad domus ædificationem et ad prolis educationem, et majorem in natis facit germanitatem.

Ratio aut ut ratio est, quæ ex legibus ordinat conjunctionem, et ex his quæ magis faciunt ad civilitatem : dicit enim Aristoteles in VIII *Ethicorum*, quod homo naturaliter est animal conjugale, et naturaliter animal civile : et sic ratio sumpta dictat, quod unus uni commisceatur, quæ secundum leges patriæ sua est sibi secundum individuam vitam conjuncta, secundum quod dicimus, quod « matrimonium est conjunctio maris et fœminæ legitima, individuam vitæ consuetudinem retinens. »

Isti dicunt, quod Deus non potest præcipere contra jus naturale primo modo dictum, sed potest præcipere contra jus naturale secundo, et tertio modo dictum. Quod enim Jacob habuit quatuor uxores, fuit contra jus naturale secundo modo dictum. Quod Abraham commixtus est Agar, Genes. xvi, 1 et seq., fuit contra jus naturale tertio modo dictum. Agar enim non fuit sua, quia non fuit sibi legitime conjuncta.

Sed istis objicitur, quod directe contra jus naturale primo modo dictum fuit quod præcepit Abrahæ, quod occideret filium innocentem. Similiter quod præcepit Osee, quod commisceretur cum

[1] S. Augustinus, Lib. XXII contra Faustum, cap. 73.

fornicaria soluto concubitu : solutus enim concubitus non ordinatur ad sustentationem speciei vel individui.

Et sic videtur, quod solutio illorum non valeat.

Solutio. 2. Propter hoc alii dicunt, quod est malum per se, de quo dicit Aristoteles in II *Ethicorum*, quod « mox nominatum est malum : » et Augustinus dicit, quod « non potest bene fieri. » Et est malum in genere quod potest bene et male fieri. Sicut malum per se est mœchari sive adulterari. Occidere autem et commisceri mulieri potest bene et male fieri : si enim fit ex causa occisio, bona est : si non ex causa, mala est. Similiter si quis commisceatur ex causa fœminæ, ut ex commixtione sua eam sanctificet et sibi conjungat, bonum est, sicut dicit Hieronymus super Osee, quod conjunxit sibi fornicariam ex præcepto Domini, ut honestam faceret, quæ honesta esse non potuit, nisi ex conjunctione ad Prophetam. Et loquitur ibi contra Manichæos, qui Deum accusabant ut turpitudinis patronum, qui turpia præciperet, ostendens nihil esse turpitudinis, sed multum utilitatis in hoc quod conjungitur turpis honesto ut honesta fiant. Et ponit exemplum de Socrate, qui honestissimus fuit, et Plotinum tunc turpem de societate ganeorum et ganearum assumptum sibi associavit, et honestissimum philosophum fecit.

Dicunt ergo isti, quod malum per se quod non potest bene fieri, non potest præcipere Deus : sed malum quod potest bene et male fieri, quod vocatur malum in genere, dicunt quod potest præcipere. Et assignant rationem : Sicut enim indifferens quod nec bonum nec malum est, ex præcepto prohibitionis efficitur malum, ut comestio pomi Adæ, ex præcepto mala facta est, cum alias esset indifferens : ita id quod bene et male potest fieri, ex præcepto Dei efficitur bonum.

Contra hos iterum objicitur : quia licet occidere possit fieri bene et male, tamen occidere primogenitum innocentem numquam potest bene fieri. Similiter licet commixtio cum fœmina possit bene et male fieri, tamen fornicatio numquam potest fieri bene et male, sed semper male. Dicit enim Aristoteles in VII *Ethicorum*, quod fornicator deterior est incontinente, in hoc quod incontinens rationem habet sanam, quamvis vi passionum corruptus sit in affectu. Fornicator autem nihil sanum habet, totus secundum rationem et affectum corruptus in libidine requiescens. Et cum Deus præcepit Osee, quod filios fornicationum faceret non legitimos : et quod dicunt, quod sicut indifferens fit malum per præceptum, ita malum in genere potest fieri bonum per præceptum, hoc verum esset, si ut indifferens proponeretur in præcepto, hoc est, ut occisio simpliciter et commixtio fœminæ simpliciter : sed ita non fit, sed in præcepto ponitur ut determinatum ad speciem per se mali, ut occidere unigenitum, et commisceri fornicariæ : quia alias non faceret filios fornicationum, sed legitimos.

Propter hoc dicunt alii, quod malum est corruptio modi, speciei, et ordinis, et ad Deum et ad proximum. Unde quæcumque dicunt corruptionem ordinis ad Deum ut ad ultimum finem, illa non potest præcipere Deus, sicut non potest præcipere contra seipsum. Unde non potest præcipere aliquid quo talis ordo violetur : sed potest præcipere aliquid contra ordinem quo homo ordinatur ad hominem. Unde dicunt, quod Deus potuit præcipere asportari vasa Ægyptiorum : quia hoc non fuit nisi violatio ordinis ad hominem : sed non potuit præcipere ut asportarentur ex avaritia. Et potuit præcipere commixtionem cum soluta, sed non potuit hoc præcipere ut fieret ex libidine : cum enim apponitur, ex libidine, vel ex avaritia, malus finis notatur, per quem destruitur ordo ad ultimum finem et optimum qui est Deus. Solutio

Sed contra istos iterum objicitur, quod

illa quæ mox nominata sunt mala secundum Philosophum, et per se mala secundum Augustinum, ipsa ratione nominis sui dicunt conjunctionem ad malum finem, et corruptionem ordinis ad finem bonum : et tamen illa præcepit Deus, ut jam sæpius dictum est : et sic non videtur stare hæc solutio.

lutio toris. Ad hæc sine præjudicio melioris sententiæ dicendum videtur, sicut paulo ante habitum est, quod in præcepto executionis non potest præcipere Deus per se malum : quia quod fit Deo præcipiente, fit Deo auctore et Deo volente vel hoc vel aliquid circa hoc : sed in præcepto tentationis vel instructionis, in quibus Deus non intendit actum, sed tentare affectum per fidem, vel ex quibus instruere intendit, eo quod sicut dicit Dionysius, ex omnibus est accipere bonas contemplationes et instructiones, sicut patet in exemplo quod ponit de *Canticis*, ubi intentio amoris divini describitur et docetur ex lenocinio amoris carnalis. Unde in illis duobus tentatio et instructio aliquando utitur actu, qui est per se malus : sed non utitur eo secundum quod est per se malus, sed utitur eo secundum circumstantiam aliquam, secundum quod refertur ad probationem vel instructionem, et non ad finem malum. Sicut quod Abraham unigenitum offerebat hæredem benedictionum Dei, magnam probabat devotionem obedientiæ. Et quod Osee soluto modo conjunctus fuit fornicariæ quæ semper dimitti potest, magnam faciebat instructionem ad rem prophetatam, quod scilicet synagoga non ita erat conjuncta Deo, quin semper possit abjici et dimitti propter crimina : quia conjunctio ejus separabilis esset, sicut dicitur, Jeremiæ, VII, 4 : *Nolite confidere in verbis mendacii, dicentes*, etc., ubi probat Dominus, quod sicut abjecit Silo propter malitias, ita potest abjicere Jerusalem : quia non possunt esse nisi filii fornicationum, qui in idololatria nati sunt, et filii fornicationum jus non habent in domo nec in hæreditate. Unde, Osee, II, 2, dicit : *Judicate matrem universam, judicate, quoniam ipsa non uxor mea, et ego non vir ejus*, scilicet legitimus. Similiter, Joannis, VI, 18 : *Nunc quem habes, non est tuus vir.*

His ita prænotatis, dicendum est ad primum, quod meo judicio præcepto executionis non potest Deus præcipere aliquid contra jus naturale : quia ipsemet, ut dicit Basilius, naturæ rationali illud inseruit et in naturali judicatorio descripsit. Jam enim paulo ante notatum est, quod natura tribus modis dicitur, ut dicit Augustinus in libro XXVI contra Faustum [1]. Et ponitur in Glossa super illud epistolæ ad Romanos, XI, 24 : *Contra naturam insertus es in bonam olivam.* Et primo modo dicta *natura* regula immobilis est providentiæ, qua unumquodque ad debitum naturæ suæ finem gubernatur et deducitur. Et contra hanc naturam non potest Deus facere, sicut nec contra seipsum. Secundo modo dicitur *natura* lex sive dispositio obedientialis, qua omnis natura ad Deum ordinatur, ut fiat in ea quidquid Deus voluerit. Et hæc natura habet se ad naturam primo modo dictam, sicut se habet fatum ad providentiam. Et contra hanc naturam Deus iterum nihil potest præcipere, nec facere sicut nec contra seipsum, sicut in tractatu de *potentia* probatum est. Tertio modo dicitur *natura* solitus et consuetus cursus naturæ. Et contra illum potest facere et præcipere Deus, maxime præcepto probationis et præcepto instructionis : quia in illis actum non vult Deus, sed aliquid circa actum. Unde etiam in illis ille cui fit tale præceptum, non tenetur ad actum, nisi tamdiu quousque Deus revelat per inspirationem, quod non vult actum, sed aliquid circa actum, sicut factum est Abrahæ, cum dicebatur Ad 1.

[1] S. Augustinus, Lib. XXVI contra Faustum, cap. 3.

ei : *Non extendas manum in puerum*[1]. Et ideo dicitur etiam, quod *Angelus Domini clamavit de cœlo*, ut per *clamorem* intelligatur aperta et manifesta revelatio, per *cœlum* autem intelligatur divina et infallibilis.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod lex superior in quantum superior sive superioris, potest solvere legem inferiorem, quando superior et inferior diversæ sunt : sed quando inferior directe est exemplum superioris, tunc soluta inferiori, solvitur superior. Et ita se habent ad invicem lex naturæ primo modo dictæ, et secundo modo dictæ. Unde sicut Deus non potest facere contra unam, sic nec potest facere contra aliam.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod nihil justius est quam quod Deus vult : et hoc est ideo, quia ejus voluntas injusta esse non potest, licet aliquando justitia illa occulta sit : et quia injusta esse non potest voluntas, ideo de ordinata potentia præcepto exsecutionis nihil potest præcipere contra legem naturalem primo modo dictam et secundo modo. Justitia enim, ut dicit Anselmus in libro de *Veritate*, rectitudo voluntatis est[2] : nec esset recta voluntas præcipiens hoc quo obediens in facto pravus fit et deterior, ut dicit Augustinus, et ponitur in libro primo *Sententiarum*, distinctione, XLVI.

Ad object. 1 et 2. Ad id quod primo objicitur in contrarium, jam patet solutio : quia contra naturam primo et secundo modo dictam non potest creator naturæ per legem æternam : talia enim præcepta non sunt regis recte regentis, sed tyranni, secundum tyrannidem quæ est corruptio regni, ut dicit Aristoteles in V *Ethicorum*. Unde talia sunt impotentiæ et non potentiæ, et in voluntate perversæ voluntatis indicia.

Per hoc similiter patet ad sequens solutio.

Ad object. 3. Ad id quod ulterius adducitur de Augustino, videtur mihi dicendum, quod verum est quod dicit Augustinus, simpliciter de præcepto exsecutorio : quia hoc procedit de potentia et voluntate ordinantis ordine justitiæ : sed de præcepto probationis et instructionis non est verum : quia in illis non actus intenditur, sed aliud quiddam circa actum quod decens est et honestum et utile ei cui præcipitur.

Ad object. Ad aliud dicendum, quod in veritate de ordine vitæ est, ut non nisi honesta fiant et pro amicis et pro hominibus cujuscumque auctoritatis existant : qui ordo si corrumpatur, inducitur perversitas : quia cujus rei Deus ultor est, ideo non auctor, ut dicit Fulgentius. Et per consequens nec præceptor est præcepto exsecutorio, licet aliquando ex talibus probet probandos et instruat instruendos, quos tamen revocat semper ab actu, vel per inspirationem occultam, vel manifestam.

Ad objec. Ad aliud dicendum, quod hoc directe procedit de præcepto exsecutorio, sed non de præcepto probationis vel instructionis : in exsequendo enim homo fit deterior : probatus autem et instructus melior effectus est : et hoc convenit præcipere optimo et sapientissimo.

Ad objec. Ad sequens patet responsio per idem. Præcepto enim exsecutorio quod obligat ad actum, non potest : sed probationem et instructionem potest præcipere circa illa, et præcipere ea eatenus quoad instructionem et probationem ordinantur.

Ad objec. Ad aliud dicendum de Habacuc, quod hoc procedit de præcepto exsecutorio. Jus enim decalogi de jure naturali profectum est. Et hoc dicit Expositor super illud Exodi, xx, 18 : *Cunctus populus videbat voces et lampades*, quia præcepta quæ ibi sonuerunt, cordibus singulorum inscripta per naturalem rationem lumine mentis videbantur. Sunt enim principia morum secundum justitiæ ordinem ad Deum et ad proximum. In principiis autem nemo dubitat, sicut nec in ostio do-

[1] Genes. xxii, 12.

[2] S. Anselmus, Lib. de Veritate, cap. 13.

mus, sicut dicit Aristoteles in II *primæ philosophiæ :* principia enim scimus in quantum terminos cognoscimus. Unde non esse mœchandum vel fornicandum omni homini dictat ratio, quamvis non dictet sibi, quod a talibus aliquando et ex talibus possit fieri probatio vel instructio.

Ad objectum 8. Ad aliud videtur mihi dicendum, quod de præcepto exsecutorio procedit.

Ad 1. Ad dictum Bernardi dicendum, quod si verum est quod dicit, quod oportet quod promulgatum a Deo præcepto exsecutorio mutetur, vel solvatur præcepto probativo vel instructivo. Et sic non mutatur nisi secundum quid, et non simpliciter : si enim simpliciter solveretur et mutaretur præcepto revocatorio vel cassatorio, esset prævaricatio, quæ in Deum non cadit. Ad Galat. II, 18 : *Si ea quæ destruxi, iterum hæc ædifico, prævaricatorem me constituo.* Sed sicut dictum est, probatio et instructio possunt fieri circa ea.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod occisio non est ita in medio, quod ex se possit bene et male fieri : sed ex causis adjunctis potest bene fieri, et potest male fieri : et ideo ex talibus sumuntur aliquando præcepta probationis et instructionis, ut dictum est : et hoc et nihil amplius potest haberi ex verbis Augustini.

Ad solutionem 1. Ad solutionem quam inducunt quidam ex distinctione naturæ, dicendum quod distinctio bona est. Et alius est ordo justitiæ quem dictat natura, ut natura, et alius quem dictat natura et ratio, et alius quem dictat ratio ut ratio : sed contra nullum ordinem justitiæ a justitia divina impressum naturæ vel rationi præcepto exsecutorio potest aliquid præcipere Deus : sed præcepto probationis vel instructionis potest, ut dictum est : unde etiam talia præcepta a Sanctis vocantur *dispensativa*, quia cum aliqua juris relatione fiunt.

Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod nihil præcipit contrarium, volens actum contra jus naturale existentem, sed volens aliquid circa actum, sicut fidei probationem. Nec in Osee præcepit coitum vel fornicationem : quia hoc esset illicitum, sed fornicationem fornicariæ præcepit, quod poterat fieri honesto modo : sive, ut dicit Hieronymus, ut conjunctione Prophetæ fœda fieret honesta, et instrueretur Propheta, quod Deus amore suo sæpe fœdam animam amat ut pulchram faciat : sive, ut dicit Glossa, ut conjungeretur fornicariæ ut conjunctione sua filios fornicationum ex fornicatoribus natos aliis faceret suos, et ideo nihil juris haberet in marito vel hæreditate mariti. Et ut etiam ex hoc instrueretur Propheta, quod Deus Israeliticum populum in primis parentibus, avis et proavis Abrahæ natum ex idololatria sumpsit et sibi conjunxit : et ideo filii ex fornicatione idolorum nati, non ab eo sunt geniti, quamvis ab eo sumpti : et ideo posse eos abjici quando vellet. Dicunt tamen Expositores Hebræorum, ut Rabbi Moyses et Eleazar, quod hoc quod dictum est in Osee imaginaria visione, factum est ad instructionem Prophetæ, et non in re perfectum : et opinor, quod hoc sit probabile.

Ad solutionem aliorum quæ inducitur, dicendum quod satis bona est : sed bonum in genere sive malum in genere accipi debet, non determinatum ad speciem : quia occisio innocentis non potest bene fieri. Similiter fornicatio sive solutus concubitus bene fieri non potest. Nec Deus potest illa præcipere præcepto exsecutorio. Hæc enim directe corrumpunt ordinem vitæ et hominum ad se invicem, et hominum ad Deum : et deformitatem talem sive corruptionem conceptam habent in ipso nomine, sive nominis ratione. Propter hoc dicunt Aristoteles et Augustinus, quod non possunt bene fieri : et delectationes quæ sunt fines talium actuum, probat Aristoteles in X *Ethicorum*, nec esse naturales ex genere : non Ad solutionem 2.

enim sunt animales, nec naturales, et propria ex specie, quia non sunt humanæ : sed esse ægritudinales, ex ægra et corrupta natura procedentes, sicut comestio carbonum delectabilis est ei qui ex combusta cholera corruptum habet appetitum.

Ad id quod in contrarium objicitur, dicendum quod illæ objectiones non probant, nisi quod præceptum exsecutorium non potest fieri in eis quæ per se mala sunt : potest tamen fieri præceptum probationis et instructionis, ut habitum est : in illo enim voluntas præcipientis non refertur ad actum, sed ad aliquid circa actum, quod honestum et bonum est et utile ei cui præcipitur.

Ad solutionem 3. Ad solutionem quam adhuc alii inducunt, dicendum quod satis probabilis est. Perversitas enim humani generis, ut dicit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*, est uti fruendis, et frui utendis [1]. Unde omne illud quod destruit ordinem ad Deum ut ad ultimum finem, est contra naturam secundo modo dictam. Destruit enim ordinem obedientialem creaturæ ad creatorem, contra quem tam non potest facere Deus quam contra seipsum, ut dicit Augustinus. Mœchia autem et furtum et hujusmodi ipso nomine destruunt talem ordinem. In ipsa enim sua ratione dicunt, quod sunt conjuncta malo fini, et sic non ordinabilia ad finem optimum. Sed si qua essent contra ordinem proximi ad proximum quibus non excluderetur ordo ad Deum, in illis verum esset quod dicunt. Unde vasa Ægyptiorum asportare ex furto et avaritia numquam Deus præcepit : et si factum est, permisit eis qui laboraverunt, quorum merces laborum detenta injuste fuerat : et qui angariis et præangariis diu gravati fuerant, illos ex rebus eorum qui labores eorum abstulerant, remunerari concessit, etiam invitis illis quorum erant quæ asportabantur. Et hoc, ut dicit Hieronymus, fecit ut universalis rerum Dominus, dispensans unicuique quod sibi debetur.

Ad hoc quod contra hoc inducitur, dicendum quod hoc procedit de præcepto exsecutorio, et non de præcepto probationis vel instructionis, ut dictum est.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS II.

De signo prohibitionis, Utrum actus prohibitus sit volitus ?

Secundo, Quæritur de secundo signo quod est prohibitio. Et quæritur, Quid sit volitum in illo ?

Et videtur secundum sententiam prohibitiouis, quod actus quem prohibet, non sit volitus.

1. Illud enim non est volitum, quod imperatur : sed actus imperatur non fieri : ergo videtur, quod actus non sit volitus. Et hoc patet cum dicitur : *Non mœchaberis, non furtum facies, non occides*, et sic de aliis. Actus ergo ille qui prohibetur, videtur esse non volitus.

In contrarium hujus est quod dicitur, Sed con

1. Matth, viii, 4, de leproso mundato, cui dixit Dominus : *Vide nemini dixeris*, ubi dicit Glossa : « Taceri jussit, nec tamen taceri potuit : non quod aliquid voluit et non potuit, sed dat exemplum ut sui in magnis quæ faciunt, latere velint, sed ut prosint aliis, prodantur inviti. « Ergo videtur, quod prohibet quod non vult dimitti, sed vult fieri.

2. Adhuc, Marci, i, 44, ubi eadem historia ponitur, sic dicitur : *Vide nemini dixeris : sed vade, ostende te principi*

[1] S. Augustinus, Lib. LXXXIII, Quæstionum, Q. 30.

sacerdotum, et offer pro emundatione tua quæ præcepit Moyses, in testimonium illis. Et sequitur, ℣. 45 : *At ille egressus cœpit prædicare et diffamare sermonem, ita ut jam non posset manifeste introire in civitatem.* Aut ergo leprosus obedivit prohibitioni Domini, aut non. Et videtur, quod non : quia non fecit quod præceptum fuit. Si autem non obedivit, transgressor fuit, et mortaliter peccavit : et hoc difficile est dicere : quia sic pejus præcipitatus esset in mente, quam curatus esset in corpore, quod inconveniens est dicere.

3. Adhuc, Glossa dicit, quod « tacere non potuit : » et si non potuit, tunc ei imputandum non fuit : et sic non peccavit.

4. Adhuc, Tobiæ, XII, 6 et 7, dixit Angelus Raphael : *Benedicite Deum cœli, et coram omnibus viventibus confitemini illi, quia fecit vobiscum misericordiam suam. Etenim sacramentum regis abscondere bonum est : opera autem Dei revelare et confiteri honorificum est.* Ergo videtur, quod ille qui opus Dei in se sensit per lepræ mundationem, tenebatur revelare et publice confiteri : et Dominus hoc prohibuit : ergo videtur, quod ipse perplexus fuit ex verbis Domini et ex verbis Angeli.

5. Adhuc, Si dicatur sicut Magister in libro primo *Sententiarum*, distinctione XLV, quod « prohibuit quod tamen fieri noluit, » videtur inevitabiliter sequi, quod duplex fuit, et quod signum falsum fuit non demonstrando id quod Deus voluit,

6. Adhuc, Matthæi, IX, 31, super illud : *Illi autem exeuntes diffamaverunt eum in tota terra illa,* Glossa dicit : « Non possunt tacere cæci memores prioris gratiæ. » Si non possunt tacere, et Deus non præcipit impossibile : tunc videtur, quod non fuit voluntas Dei, quod tacerent : et sic non tacendo perfecerunt voluntatem Dei. Qui autem perficit voluntatem Dei, transgressor non est. Transgressor ergo non fuit in tacendo.

7. Simile quid potest objici de cæco, Marci, X, 46 et seq., et Lucæ, XVIII, 35 et seq., cui præceptum fuit ut taceret, et ipse magis clamabat.

8. Adhuc, Quod ad laudem Dei est, recta voluntas vult fieri. Prædicatio miraculi ad laudem est : ergo Deus hanc, cum rectissimæ sit voluntatis, vult fieri : non ergo vult hoc taceri. Unde, Lucæ, XVIII, 42 et 43, sic dicit cæco : *Respice, fides tua te salvum fecit. Et confestim vidit, et sequebatur illum magnificans Deum. Et omnis plebs ut vidit, dedit laudem Deo.*

Solutio.

SOLUTIO. Dicendum, quod prohibitio signum voluntatis divinæ est, sed significat, quod voluntas Dei sit circa oppositum ejus quod prohibet. Sicut enim de præcepto dictum est, quod triplex est, scilicet exsecutorium, probatorium, et instructorium, ita intelligendum est de prohibitione. Prohibitio enim exsecutoria est : *Non occides, non mœchaberis, non furtum facies*, et sic de aliis : in quibus prohibetur quod per se malum est, et quo fit homo deterior, pro cujus transgressione æternaliter punitur homo. Et circa hæc non est voluntas Dei, nec potest esse nisi de non faciendo : quia illa non vult fieri, quamvis forte velit oppositum.

Prohibitio autem probatoria fit in his in quibus maxime probatur devotio obedientis. Probatur autem in parvis et indifferentibus magis quam in magnis. In magnis enim prohibitis signum esset, quod propter se vitaret illa quis, et non propter devotionem et auctoritatem prohibentis. Sed in parvis quæ non vitantur propter se quando vitantur, signum est, quod non vitantur, nisi propter auctoritatem et devotionem prohibentis. Et tale fuit præceptum primis parentibus de pomo. Ex quo enim in parvo non obediverunt, evidenti signo probatum fuit, quod nec in magno obedivissent.

Prohibitio instructoria fuit, quæ facta fuit leproso, Matthæi, VIII, 4, et Marci, I,

44 : et eis qui adduxerunt surdum et mutum, de quibus dicitur, Marci, VII, 36 et 37 : *Et præcepit illis ne cui dicerent. Quanto autem eis præcipiebat, tanto magis plus prædicabant : et eo amplius admirabantur, dicentes : Bene omnia fecit : et surdos fecit audire, et mutos loqui.* In illa enim prohibitione non prohibetur actus ex intentione prohibentis, nisi ut ex prohibitione accipiatur occasio instructionis, scilicet ut exemplo prohibentis sui instruantur, ut non quærant gloriam in magnis, sicut dicunt Glossæ præinductæ super Matthæum, VIII, 4, et Marcum, I, 44. Et ideo dicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinctione XLV, quod in talibus prohibitionibus prohibuit quod non voluit : voluit tamen aliquid circa hoc, occasionatum scilicet ex illo, hoc est, jactantiæ et gloriæ fugam. In exsecutoriis autem prohibitionibus semper vult actum quem prohibet non fieri, et voluntatem obedientis esse circa oppositum prohibiti. Et ideo egregie dixerunt antiqui Magistri, quod in omnibus prohibitionibus exsecutoriis voluntas in actu interiori manet non negata vel prohibita, sed actus exterior qui est circa rem prohibitam, negatur et prohibetur. Hoc enim dixerunt Præpositivus et Gulielmus Altisiodorensis. Aliter enim in obedientia prohibitionum non inveniretur meritum. Unde cum dicitur : *Non occides*, sensus est, velis non occidere : *Non furaberis*, velis sive actualem voluntatem habeas non furandi. Sed in prohibitione instructoria non prohibetur actus propter se, sed propter aliud ad quod intendit instruere per prohibitionem. Et ideo ille cui fit prohibitio, non tenetur ad actum vitandum, nisi forte tamdiu, quamdiu non intelligit ex inspiratione occulta vel manifesta instructionem fieri circa hoc, et non exsecutionem.

Ad primum ergo dicendum, quod in exsecutoria prohibitione actus prohibetur, et non est volitus, præcipue actus exterior : volitus tamen est actus interior, quia ille bonus est et meritorius : et ideo oppositum prohibitionis quantum ad actum exteriorem ad quod intendit voluntas interior, secundum actum volitum est in prohibitione.

Ad illud quod in contrarium objicitur, dicendum, quod prohibitio illa instructoria fuit. Et quod Glossa dicit, quod « taceri jussit quod taceri non potuit, » non repugnat : sensus enim est, quod taceri jussit ad vitandum inanem gloriam, quam semper voluit in suis vitari. Vel taceri non potuit utiliter : et ideo debuit prædicari ad gloriam Dei. Ad object.

Ad aliud dicendum, quod leprosus simpliciter obedivit ad intentionem prohibentis. In actu autem prohibitio non obedivit nec debuit : quia circa hoc voluntatem Dei scivit non esse, sed quod usus fuit prohibitione ad aliud ad quod suos instruere voluit, sicut patet in verbis Angeli Tobiæ, Tob. XII, 6 et 7, et Eccli. XLIII, 33 et 34 : *Benedicentes Dominum exaltate illum quantum potestis : major enim est omni laude. Exaltantes eum replemini virtute.* Ad object.

Ad aliud dicendum, quod dictum Glossæ intelligitur : utiliter non potuit, et ideo non tacendo non peccavit. Unde Bernardus : « Silentio peccat, qui verbum salutis quod prodesse multis poterit, indiscreto et damnabili ligat silentio. » Ad object.

Ad aliud dicendum, quod perplexus non fuit : scivit enim voluntatem Domini non esse circa hoc quod prohibuit, nisi occasionaliter, ut scilicet ex illo instrueret : et obedivit in hoc quod Deus intendit et voluit. Ad object.

Ad aliud dicendum, quod illud non sequitur de præcepto instructorio. Non enim est duplicitas nisi circa idem sint voluntas et signum opposita. Hoc autem non est hic : voluntas enim est circa instructionem : signum autem prohibitionis circa actum exteriorem, qui non per se ut malum prohibetur, sed per occasionem, ut dictum est. Ad object.

Dicunt tamen quidam et bene, quod

aliter est in orationibus indicativis, et aliter in orationibus optativis, et aliter in orationibus imperativis. Oratio enim indicativa secundum veritatem dependet ex re quam significat. Dicit enim Aristoteles in *Prædicamentis*, quod in eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est : et veritas rei est in oratione ut in signo, in mente autem dicentis est sicut in adæquatione rerum et intellectuum. Dicit enim Aristoteles, quod « veritas est adæquatio rerum et intellectuum. » Et ideo dicit in quinto *primæ philosophiæ*, quod « veritas est in anima. » Unde cum, sicut dicunt Plato et Basilius, sermo inventus sit ut nobis invicem affectus et conceptus nostros pandamus : si concipio unum in corde, et aliud significo, sermone duplex sum, et signum falsum quod profero : eo quod sermo et intellectus non sunt circa idem. Similiter in oratione optativa, ut cum dico, utinam scriberes, significatur voluntatem esse circa id quod operatur : sermo enim significat id quod operatur, et modus qui significatur in verbo, significat inclinationem et affectum animi esse circa idem. Dicit enim Priscianus, quod « modi verborum sunt inclinationes animi, varios ejus affectus circa idem de quo sermo est, demonstrantes. » Et ideo si opto unum voce, et inclinatio animi per desiderium non est ad illud, duplex sum : quia inclinatio animi ad idem in modo non est quo significat sermo. Sed in oratione imperativa non est sic. Imperium enim quod significatur in modo verbi imperandi, non est in re, sed in imperante : et idcirco non oportet, quod in imperativa oratione imperium semper sit circa rem imperatam : sed potest esse circa aliquid circumstans rem imperatam voluntas imperantis : cum tamen imperium ad aliud referatur. Omnis enim imperans tribus movetur affectibus. Primo enim concipit oratione indicativa quod imperare velit et quid. Secundo, habet affectum imperandi, qui designatur per modum verbi imperativi. Tertio, affectum et inclinationem habet ad hoc quod intendit imperando ut fiat. Unde patet, quod non oportet, quod affectus voluntatis semper sit circa hoc quod imperatur, sed ex causa probationis vel instructionis potest esse circa aliud sine duplicitate et sine signi falsitate.

Ad aliud jam patet solutio per prædicta : quia Glossa illa directe dicit, quod ad aliud refertur imperium, et ad aliud voluntas imperantis. Ad object. 6.

Quod objicitur de cæco, simile illi est et similiter solvendum. Ad object. 7.

Ultimum quod objicitur, concedendum est : unde diximus, quod prohibitio actus non ponitur nisi per occasionem, ut scilicet ex ipsa prohibitione locum habeat instructio. Ad object. 8.

MEMBRI SECUNDI

ARTICULUS III.

De signo voluntatis quod est permissio.

Tertio, Quæritur de signo quod est permissio. De hoc enim dicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinctione XLV, cap. *Permissio quoque*, quod « permissio et operatio voluntas Dei ap- « pellantur, qualiter accipit Augustinus « in *Enchiridion*, dicens : Non fit aliquid « nisi Omnipotens fieri velit : vel sinen- « do ut fiat, vel ipse faciendo. Nec du- « bitandum est Deum facere bene, etiam « sinendo fieri quæcumque fiunt male : « non enim hæc nisi justo judicio sinit, « et profecto bonum est omne quod ju- « stum est [1]. »

Gratia hujus quærit Magister, Utrum

[1] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 95.

mala voluntate Dei fiant? in libro primo *Sententiarum*, distictione XLVI, cap. *Ideoque cum constet*.

Item, Quærit secundo propter idem verbum Augustini, distinctione XLVI, cap. *Qui autem*, Utrum bonum sit mala fieri?

Adhuc. Tertio quærit in illo cap. *Hinc patet*, Utrum expediat mala fieri?

Et hæc tria oportet determinare antequam determinetur de permissione : et tunc quarto erit de permissione quærendum.

ARTICULI TERTII

PARTICULA I.

Utrum mala fiant voluntate Dei[1] ?

Ad primum objicit Magister in hunc modum :

1. Quod enim non velit Deus mala fieri, sic probat Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Nullo sapiente auctore fit homo deterior (2). » Dicit enim, quod hæc culpa tam magna est, quod in sapientem cadere non potest. Est autem Deus omni sapiente homine præstantior. Ergo nec in Deum cadit : ergo nec Deo auctore fit homo deterior : sed idem est fieri Deo auctore et Deo volente : ergo Deo volente non fit aliquid quo homo fiat deterior : sed malis homo fit deterior : ergo Deo volente non fiunt mala. Hoc argumentum facit Magister in libro I *Sententiarum*, distinctione XLVI, cap. *Idem est enim dicere :* et cap. eodem, *Multo est enim præstantior*[3].

2. Adhuc, Cap. sequenti, *Deinde idem Augustinus*, objicit ad idem sic, quod in Deo non est causa mali : bonorum enim Deus tantum causa est : sed habitum est supra, quod voluntas Dei omnium eorum causa est quæ vult : ergo cum non possit esse causa malorum, voluntate Dei non possunt fieri mala.

3. Adhuc, Cap. sequenti, *Item aliter*, sic probat idem, scilicet quod Deo volente non fiunt mala. Deus non est causa tendendi ad non esse : tendere enim ad non esse malum est : Deus autem auctor mali non est : tendit enim ad non esse qui operatur malum : non ergo Deo auctore est, quod quis operatur malum : et idem est Deo auctore, quod Deo volente, ut præhabitum est : Deo ergo volente non fit malum ab aliquo.

4. Adhuc, In eodem capite inducit Magister Augustinum in libro LXXXIII *Quæstionum* sic dicentem : « Qui omnium quæ sunt auctor est, et ad cujus « bonitatem id pertinet ut sit omne quod « est, boni tantummodo causa est. Quocirca mali auctor non est, et ideo ipse « bonum summum est : a quo in nullo « deficere bonum est, et malum est deficere. Non est ergo causa deficiendi, id « est, tendendi ad non esse, qui ut ita « dicam, essendi causa est : quia omnium « quæ sunt auctor est : quæ in quantum « sunt, bona sunt[4]. »

5. Adhuc, Ad idem potest objici per rationem : quia quod melius est, Deo attribuendum est : melior autem est voluntas quæ ita est ad bonum, quod nullo modo est ad malum : ergo hoc voluntati Dei est attribuendum, scilicet quod non velit mala fieri, sed bonum.

[1] Cf. Opp. B. Alberti Comment. in I Sententiarum, Dist. XLVI, Art. 4. Tom. XXVI hujusce novæ editionis nostræ.

[2] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Q. 3.

[3] Hæc omnia inveniuntur in cap. K, *Si quis igitur diligenter*. Cf. I Sententiarum Dist. XLVI, cap. K. Tom. XXVI nostræ editionis, pag. 438.

[4] S. Augustinus, Lib. LXXXIII Quæstionum, Q. 21. Cf. Opp. B. Alberti. Tom. XXVI, pag. 440.

Contra. In contrarium hujus,

1. Inducit Magister objectionem sophisticam, cap. *Jam sufficienter,* sic : Quod mala fiunt, verum est : omne autem verum quod est, a veritate est quæ Deus est : a Deo est ergo quod mala fiunt. Probationem primæ sumit ab Augustino in libro LXXXIII *Quæstionum*, q. 1, ita dicentem : Omne verum a veritate verum est : est autem veritas Deus : Deum ergo habet auctorem omne quod verum est. Est autem verum, quod mala fiunt vel sunt : Deo ergo auctore est, quod mala fiunt. Hoc ultimum solvit Magister in illo cap. *Quibus facile est respondere.* Et redit solutio sua ad hoc, quod cum dicitur, verum est, quod mala fiunt, sensus est : verum est quod dicitur ista locutione. Sed cum dicitur, quod mala fiunt, a Deo est, infertur ac si sit de re : et ideo est mutatio prædicamenti, et fallacia figuræ dictionis.

2. Ad idem etiam in illo cap. *Super hoc diversi varia sentientes*, objicit sic : Aut Deus vult mala esse et fieri, aut non vult. Si vult ea non esse vel non fieri, et non potest id efficere ut non sint vel non fiant, potentiæ ejus et voluntati aliquid resistit, et non est omnipotens, quia non potest omne quod vult, sed impotens, sicut et nos sumus, quia quod volumus, quandoque non valemus. Sed quia omnipotens est, et in nullo impotens, certum est non posse fieri mala vel esse nisi eo volente. Quomodo enim eo invito et nolente posset ab aliquo malum fieri, cum scriptum sit : *Voluntati ejus quis resistit*[1] ?

3. Ad idem ibidem ab Augustino objicitur in *Enchiridion :* « Si voluerit, necesse est fieri. » Sed immediata oppositio est velle fieri vel non fieri : et si vult non fieri, non fiunt : fiunt autem ut videmus : ergo Deus vult ea fieri.

4. Adhuc, Augustinus in *Enchiridion :* « Non fit aliquid nisi Omnipotens fieri velit[2]. » Sed mala fiunt. Ergo non fiunt nisi Omnipotens fieri velit.

5. Adhuc objicit sic : Bonum est malum esse vel fieri : alioquin summe bonus non permitteret fieri ea. Omne bonum fit Deo volente. Ergo mala fiunt Deo volente.

Solutio. Solutio. Meo judicio hæc est falsa, Deus vult fieri mala. Et similiter ista, mala fiunt Deo volente.

Unde ea quæ primo objiciuntur ad illam partem, concedenda sunt.

Tamen hoc quod dicit Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum*, quod non est causa tendendi ad non esse, non intelligitur de esse naturæ : quia quantumcumque multiplicetur peccatum, hoc esse non deficit, sicut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus*, cap. 4, quia et in dæmonibus est salvatum. Nec intelligitur de esse gratiæ : hoc enim statim privatur per quodlibet peccatum mortale, et non tendit ad non esse, sed statim deficit. Sed intelligitur de esse naturæ ordinabili ad bonum gratiæ, de quo dicit Boetius in quarto de *Consolatione philosophiæ*, quod « esse est, quod ordinem retinet servatque naturam. » Hoc enim secundum elongationem a bono intenditur, et per malum tendit ad non esse, sed numquam finitur, etiamsi in infinitum malum multiplicetur. Et hujus causa ostensa est in quæstione, Qualiter malum corrumpat bonum, in tractatu de *bono.*

Similiter quod dicit Augustinus, quod culpa non cadit in sapientem, non intelligitur de omni sapiente, sed de illo qui sapiens est notitiam habens divinorum cum sapore charitatis : in illum enim non cadit mortale peccatum. Si autem de omni sapiente intelligatur, hoc est, qui scit per causas altissimas et difficiles homini scire : tunc non potest intelligi generaliter de culpa, sed quod hæc culpa non cadit in sapientem, scilicet quod volens faciat aliquid quo opus suum fiat deterius : quia eo ipso quo faceret hoc

[1] Ad Roman. ix, 19.

[2] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 95.

volens, esset insipiens: quia sicut dicit Aristoteles in sexto *Ethicorum*, sapiens in quolibet artificio est, qui rationem scit reddere ex fine operis et totius operis et omnium pertinentium ad opus.

Ad object. 1 Ad id quod Magister sophistice adducit in contrarium, dicendum quod solutio Magistri bona est, et directe solvit sophisma. Cum enim dicit proponendo, quod omne verum est a prima veritate quæ Deus est, et ab ipso est omne verum, illa vera est tam de veritate signi, quam de veritate rei. Cum autem assumit dicens, quod mala fiunt, verum est, assumit de veritate signi tantum. Et cum concludit dicens, ergo quod mala fiunt, a Deo est, concludit de veritate rei ex assumpta quæ non fuit vera nisi de veritate signi. Et ideo non sequitur, sed mutat suppositionem. Dictum est in quæstione de *veritate*, quod in talibus veritas signi quæ est signi rectitudo, signato adjacet, sicut rectitudo virgæ adjacet, hominis corpori mortuo. Mala enim fieri a voluntate hominis privationem ostendit rectitudinis voluntatis. Sed cum dicitur, quod mala fiunt, verum est, veritas illa non dicit nisi rectitudinem significationis sive signi, ut dicit Anselmus, quod actus voluntatis sub privatione rectitudinis refertur ad verum significationis, quod prædicatur in dicto cum dicitur, mala fieri est verum.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum cum Magistro, quod non est divisio immediata, vult fieri, aut vult non fieri: sed medium est, quod nec vult fieri, nec vult non fieri, sed non vult fieri, quia nec ad fieri nec ad non fieri est voluntas ejus. Et ita solvit Magister et bene [1]. Velle enim et nolle cum in nolle maneat voluntas affirmata: cum enim dicitur, nolo fieri, sensus est, volo non fieri: unde volo et nolo, cum idem sit affirmatum in utroque, modum habent oppositionis contrariæ quæ recipit medium. Cum autem dicitur, volo hoc fieri, non volo hoc fieri, habent modum oppositionis contradictoriæ: et illa non habent medium: et ideo non sequitur, si non vult fieri, quod velit non fieri, vel quod nolit fieri.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod inter fieri et non fieri bene est immediata oppositio: sed inter velle fieri et nolle fieri non est immediata oppositio, ut dictum est: medium enim est, non velle fieri.

Ad object. 4. Ad aliud dicendum, quod auctoritas Augustini imperfecte adducitur. Dicit enim, quod non fit aliquid nisi Omnipotens fieri velit, vel jubendo ut bona, vel sinendo ut mala. Sed jam in præhabitis dictum est, in quæstione de *signis in communi*, quod voluntas Dei non est circa ea quæ sinit, sed circa aliquid quod elicitur ex illis: unde quæ sinit, non vult fieri.

Ad object. 5. Ad ultimum dicendum, quod cum dicitur, bonum est mala fieri, non est bonitas quæ refertur ad subjectum dicti vel ad prædicatum, hoc est, ad accusativum vel infinitivum, sed dicitur bonitas quæ est in ordine Dei ordinantis malum ad hoc quod elicit inde bonum. Et hoc patebit in sequenti particula quæstionis.

ARTICULI TERTII

PARTICULA II.

Utrum bonum sit mala fieri [2] *?*

Secundo quæritur, Utrum bonum sit mala fieri? Hæc enim est secunda quæstio Magistri in libro primo *Sententiarum*, distinctione XLVI, cap. *Si enim*,

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLVI, Art. 3. Tom. XXVI editionis nostræ, pag. 433.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist XLVI, Art. 2 et 3. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

inquiunt, ubi inducit Augustinum sic dicentem in *Enchiridion* : « Quamvis « ea quæ mala sunt, in quantum mala « sunt, non sint bona : tamen ut non « solum bona, sed etiam sint et mala, « bonum est. Nam nisi esset hoc bonum « ut essent et mala, nullo modo esse « sinerentur ab omnipotenti bono : cui « procul dubio quam facile est quod « vult facere, tam facile est quod non « vult esse non sinere. Hæc nisi credamus, periclitatur nostra confessio, « quia nos in Patrem omnipotentem « credere confitemur[1]. » Ex hoc arguit Magister sic dicens : Ecce hic aperte habes, quod bonum est mala esse. Omnis autem boni Deus auctor est, qui vult omne bonum esse quod est. Cum ergo bonum sit mala fieri vel esse, Deus vult mala fieri vel esse.

2. Adhuc, Ad idem Boetius arguit in libro quarto de *Consolatione* philosophiæ : « Sola divina vis est, cui mala quæque bona sunt [2]. » Et si mala bona sunt, bonum est mala esse vel fieri.

3. Adhuc, Fortius objicitur per illud Apocalypsis, XXII, 11 : *Qui nocet, noceat adhuc : et qui in sordibus est, sordescat adhuc*. Glossa ibidem : « Dictum est Joanni ut non cesset prophetare, quamvis ad prophetiam ejus minime corrigantur : quia justum est ut qui in sordibus est, sordescat adhuc : quia quod justum est fieri, bonum est fieri. Sordescere autem non possunt nisi per mala quæ faciunt. Ergo videtur, quod bonum est, quod mala illa fiant, et quod illi mali hæc faciant quibus sordescant. » Ex hoc accipitur, quod non tantum bonum est mala fieri vel esse, sed etiam quod bonum est mala facere : et cum in malo sit malitia, videtur sequi ulterius, quod bonum sit malitiam fieri vel esse.

4. Adhuc, Omnis pœna est justa : omne peccatum post primum peccatum perpetratum pœna est : ergo omne secundum peccatum justum est : quod autem justum est, bonum est : ergo ad minus secundum peccatum fieri et esse bonum est. PRIMA patet. SECUNDA probatur per hoc quod dicit Glossa super illud epistolæ ad Romanos, I, 26 : *Tradidit illos Deus* : « Inter primam apostasiam et ultimam pœnam gehennæ media peccata, culpa et pœnæ sunt. » Ad idem Gregorius in *Moralibus* : « Perversæ menti ipsa sua culpa fit pœna[3]. » Hoc idem dicit Augustinus in libro I *Confessionum* : « Jussisti, Domine, et sic est, ut pœna sua sibi sit omnis inordinatus actus et animus[4]. »

IN CONTRARIUM est, quod Sed contra.

1. Oppositum de opposito non prædicatur, sed ab ipso removetur. Constat autem, quod malum est malum fieri et esse : ergo malum fieri et esse non est bonum.

2. Adhuc, Cum dicitur, Bonum est mala fieri, quæritur in quo sit bonitas illa ? Si in malo : tunc forma boni et privatio qua dicitur malum, erunt in eodem : et sic idem erit bonum et malum, quod est impossibile. Si dicitur, quod est respectu malitiæ : tunc sequitur, quod malum in quantum est malum, est bonum, quod est impossibile.

SOLUTIO. Dicendum, quod meo judicio omnes istæ falsæ sunt simpliciter, bonum est mala fieri, bonum est mala esse, justum est mala fieri, justum est mala esse. Secundum quid tamen aliquid veritatis habent. Est enim aliquid bonum simpliciter et absolute, et aliquid bonum alicui et ad aliquid. Mala fieri et mala esse absolute malum est : sed alicui et ad aliquid habet rationem boni quod est utile. Ut, verbi gratia, malum Solutio.

[1] S. AUGUSTINUS, In Enchiridion, cap. 96.

[2] BOETIUS, Lib. IV de Consolatione philosophiæ, prosa 6.

[3] S. GREGORIUS, Lib. XV Moralium, cap. 11.

[4] S. AUGUSTINUS, Lib. I Confessionum, cap. 12.

Decii utile fuit Laurentio, ut eminentius probaretur virtus ejus. Similiter ei qui tepidus fuit in cultu Dei, utilis fuit casus ad hoc, quod sibi indignaretur et fortior resurgeret. Baruch, IV, 28 : *Sicut enim fuit sensus vester ut erraretis a Deo, decies tantum iterum convertentes requiretis eum.*

Ad 1. AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus intelligit de bono ordinis, et non de bono absolute : quia scilicet est alicui et ad aliquid bonum : et hoc vult Deus, qui sic ordinat malum ut aliquid bonum eliciatur ex ipso. Sicut etiam in fabula de Phaetonte dicit Ovidius :

Aliquisque mali fuit usus in illo.

Si autem sic arguatur : est alicui et ad aliquid bonum : ergo est bonum : incidit fallacia secundum quid ad simpliciter : procedit enim ab eo quod est secundum quid, ad simpliciter.

Ad 2. AD ALIUD dicendum, quod divina vis est, cui nihil malum est : quia, sicut ibidem dicit Boetius, divina vis etiam ex malo elicit bonum : ex hoc tamen non sequitur, quod malum sit bonum.

Ad 3. AD ALIUD dicendum, quod nullo modo est simpliciter justum, ut *qui in sordibus est, sordescat adhuc :* nullus enim ordo debiti requirit, quod sordibus plus sordescat. Sed in dicto illo notatur ordo debiti et justi ad consequens pœnam sordidi : justum est enim ut in sordibus derelinquatur a Deo per substractionem gratiæ : et sic derelictus ruat de peccato in peccatum, cum non detineatur, et pondere propriæ corruptionis qua sordet, sic de peccato in peccatum impellatur, sicut dicit Gregorius in libro XXV *Moralium* : « Peccatum quod pœnitentia non diluit, ipso suo pondere mox ad aliud trahit [1]. » Humana enim fragilitas corrupta peccato, nisi Deo contineatur, continue tendit in pejus, sicut dicitur, Isa. XXXI, 3 : *Dominus inclinabit manum suam, et corruet auxiliator, et cadet cui præstatur auxilium, simulque omnes consumentur.* Et hinc est quod dicitur in Psalmo XXXVII, 5 : *Sicut onus grave gravatæ sunt super me.* Et, Isaiæ, LVIII, 6 : *Solve fasciculos deprimentes.* Et ideo, Zachariæ, V, 7 et 8, impietas dicitur sedere super talentum plumbi. Unde sensus est : *Sordescat adhuc*, hoc est, justum est ut derelinquatur a Deo, et sic derelictus pondere propriæ iniquitatis adhuc sordescat. Et sic ordo justi non notatur inter sordidum esse, et sordescere, nisi per accidens et ex consequenti : sed ordo justitiæ notatur inter sordidum et derelictum a Deo, quo facto sordescit adhuc. Et ex hoc non sequitur, quod bonum sit sordescere adhuc vel justum, sed potius, quod malum sit et injustum. Quia quod ex malo oritur, et malum et injustum est. Sordescere autem adhuc ex malo oritur : oritur enim ex pondere præteritarum sordium, ut dictum est, et non ex derelictione Dei nisi per accidens.

AD ALIUD dicendum, quod peccatum in quantum peccatum, vel in quantum fit, vel culpa est, non est pœna : sed in quantum ordinatur ab omnipotenti Deo ab bonum aliquod, ut dicit Augustinus, ut scilicet sit contrarium naturæ bonæ, et puniat ipsam, sic pœna est et bonum secundum quid : sic enim corrumpti bonum naturæ, et pondere proprio deprimit ad aliud peccatum, vel privando adjutorium gratiæ quo teneatur homo in bono, vel inducendo malam dispositionem in anima qua pronus sit quis et disponatur ad malum. Ita loquuntur Sancti in auctoritatibus inductis. Et ex hoc non sequitur, quod simpliciter sit bonum mala fieri vel esse. Et si hoc modo secundum quid dicunt Sancti, quod bonum est mala fieri, nullus tamen umquam dixit, quod hoc modo bonum sit mala facere : licet enim activa inferat passivam, et e converso, tamen Ad 4.

[1] S. GREGORIUS, Lib. XXV Moralium, cap. 12.

cum adjuncta passiva non infert activam : quia aliquid accidit passivæ quod non accidit activæ. Unde licet sequatur : mala quæ fiunt ab isto, facit iste : tamen non sequitur, mala quæ fiunt ab isto, bonum est fieri : ergo bonum est istum facere malum : passiva enim subjacet ordini, quo ordine bonum elicitur ex malis factis : activa autem nulli ordini supponitur : nullus enim ordo exigit facere mala. Sic etiam non potest dici, quod bonum est fieri malitiam. Cum enim dicitur *malum*, denominative ponitur subjectum mali quod ordinabile est in bonum : cum autem dicitur *malitia*, non ponitur nisi mali deformitas quæ nullo modo ordinabilis est.

Ad object. 1. Ad id quod primo objicitur in contrarium, dicendum quod procedit.

Ad object. 2. Ad aliud quod quærit, in quo sit bonitas illa quæ significatur, cum dicitur, Bonum est mala fieri ?

Dicendum, quod nec in subjecto mali, nec in respectu malitiæ, sicut bene probatur objiciendo : sed est in ordine mali ad bonum, et est ordinis bonum : et hoc, ut dictum est, est bonum alicui et ad aliquid et secundum quid, ut dictum est.

ARTICULI TERTII

PARTICULA III.

Utrum expediat mala fieri[1] ?

Tertio quærit Magister in illo libro I *Sententiarum*, distinct. XLVI. cap. *Quod vero Augustinus ait*, Utrum expediat mala fieri ?

Et videtur, quod sic : quod enim universitati valet, et facienti valet, et patienti valet, expedit fieri : mala fieri universitati valet, et facienti valet, etc. : ergo mala expedit fieri.

Probatio primi : Quod in universo bona magis placere facit et laudabiliora existere, hoc valet universitati : universitati mala quæ fiunt in universo, bona magis placere faciunt et laudabiliora : ergo mala quæ fiunt, valent universati : et hoc est verbum Augustini.

Probatio secundi :

1. Ex quocumque bona proveniunt facienti, valet facienti : ex malo quod facit aliquis, bonum provenit facienti : ergo valet illi. Prima per se patet. Probatio secundæ. Augustinus in libro de *Correptione et gratia* : « Usque adeo Deus omnia cooperatur in bonum his qui secundum propositum vocati sunt sancti[2], ut si qui eorum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum : quia humiliores redeunt atque doctiores, ut Petrus[3]. »

2. Adhuc, Augustinus in eodem, « Audeo dicere superbis utile esse incidere in aliquod apertum peccatum, ut jam sibi displiceant qui sibi placendo ceciderunt : salubrius enim displicuit sibi Petrus quando flevit, quam sibi placuit quando præsumpsit. »

3. Adhuc, Damascenus in libro II de *Fide orthodoxa* : « Conceditur quis in nefariam incidere operationem, ut elatus viribus propriis, in adulterium casus humilietur[4]. » Cum ergo aliquis humiliatur, utile fit ei : et malo quod facit, humiliatur : ergo malum quod facit, utile est ei.

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLVI, Art. 6. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] Ad Roman. VIII, 26 : *Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt sancti.*

[3] S. Augustinus, Lib. de Correptione et gratia, cap. 1.

[4] S. Joannes Damascenus, Lib. II de Fide orthodoxa, cap. 29.

Probatio tertii :

1. Quidquid patienti valet ad demenda peccata, vel ad exercendam probandamque virtutem sive justitiam, vel demonstrandam hujus vitæ miseriam, expedit, et est utile patienti. Mala quæ inferuntur alicui, valent ad ista quæ dicta sunt. Ergo mala quæ fiunt, expediunt facienti. Prima per se patet, Probatio secundæ : Augustinus in libro XIII de *Trinitate* : « Mala quæ ab iniquis fideles pie perferunt, ipsis utique prosunt, vel ad demenda peccata, vel ad exercendam probandamque virtutem sive justitiam, vel ad demonstrandam hujus vitæ miseriam[1]. »

2. Adhuc, Origenes super illud Numerorum, xxii, 8 : *Venit Deus ad Balaam* : « Notandum divina sapientia omnia disposita esse, ita ut nihil sit otiosum malum vel bonum : malitiam tamen non fecit : quam ab aliis inventam cum prohibere posset, non prohibet : utitur enim ea ad causas necessarias : per ipsos enim malos in quibus est malitia, probat eos qui ad gloriam tendunt. Si enim perimeretur malitia, non esset qui contradiceret virtutibus : virtus autem si contrarium non haberet, non claresceret. »

Sed contra. In contrarium hujus est, quod

1. Sicut dicit Augustinus in *Enchiridion* : « Malum non est nisi quod nocet [2]. » Sed quidquid nocet, fieri non expedit. Ergo fieri malum non expedit.

2. Adhuc, Augustinus in libro LXXXIII *Quæstionum* : « Malum est corruptio speciei, modi, et ordinis. » Sed corruptionem boni fieri non expedit. Ergo malum fieri non expedit. Ergo malum fieri non expedit.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod præhabitum est, quod malum fieri absolute nec bonum est, nec utile, nec expediens secundum se, sed malum et inutile et nocens : secundum quid autem, hoc est, alicui et ad aliquid, non causaliter, sed occasionaliter ex ordinatione providentiæ mala fieri est bonum et utile et expediens et universitati et facienti et patienti.

Et ita procedunt objectiones ad tria prima adductæ. Et hoc est quod dicit Magister solvens hanc quæstionem in illo cap. *Si quis igitur*. Et sic patet qualiter universitati, patienti, et facienti valet per bonum elicitum ex malis, et non secundum se.

Et sic loquuntur auctoritates inductæ Augustini, Origenis, et Damasceni.

Ad objec. Ad id quod objicitur in contrarium, dicendum quod malum non nocet bono universali, quod est bonum ordinis, sed nocet bono particulari in eo qui fecit malum : quia corrumpit bonum naturæ, quod est ordinabile ad bonum gratiæ, ut in præhabitis dictum est, in tractatu scilicet de *bono et malo*, quæstione, An malum universaliter sit corruptio boni ? et quæstione de ordinabilitate mali [3].

Ad obje. Ad aliud dicendum, quod malum non est corruptio modi, speciei, et ordinis boni universalis, sed particularis, ut dictum est. Et propter illud dicitur, quod expedit mala fieri. Et est simile, Matthæi, xviii, 7 : *Necesse est ut veniant scandala*. Et, I ad Corinth. xi, 19 : *Oportet et hæreses esse, ut et hi qui probati sunt, manifesti fiant in vobis*. Hoc enim non dicitur ideo, quod oportet scandala et hæreses esse simpliciter : hoc enim simpliciter malum est et nocivum : sed dicitur propter bona quæ eliciuntur ex eis ex ordine providentia divinæ.

[1] S. Augustinus, Lib. XIII de Trinitate, cap. 16.

[2] Idem, In Enchiridion, cap. 12.

[3] Cf. Supra, Tract. VI, Quæst. 27, Art. 3 et 4.

ARTICULI TERTII

PARTICULA IV.

Utrum permissio sit signum voluntatis divinæ?

Quarto, Quæritur de signo quod est permissio.

Videtur enim hoc signum non esse signum voluntatis divinæ.

1. Dictum est enim, quod Deus non vult mala esse vel fieri : sed omne malum signum est voluntatis beneplaciti : cum ergo voluntas beneplaciti nullo modo sit mali, et permissio semper mali est, non erit permissio signum voluntatis beneplaciti.

2. Adhuc, Regi optime regenti convenit non permittere mala esse in regno suo, si prohibere potest vel impedire. Sed Deus optimus rex est et omnipotens, potens impedire mala ne fiant. Ergo videtur, quod non conveniat in regno suo permittere mala fieri.

3. Adhuc, Optimus rex non permittit in regno suo fieri id per quod regnum dissolvatur. Sed permissione malorum regnum dissolvitur : permissio enim dat licentiam peccandi. Ergo cum Deus sit optimus rex, non convenit ei permittere mala fieri. Major patet per se. Minor scribitur, Esther, III, 8 : *Optime nosti, quod non expediat regno tuo ut insolescat per licentiam.* Videtur ergo, quod Deus mala non debet permittere.

4. Adhuc, Optimi regis est subdito non permittere quæ sunt contra justitiam et beneficentiam : mala contra justitiam et beneficentiam sunt : ergo optimi regis est non permittere mala. Prima patet. Secunda scribitur, II Machab. VI, 13 : *Multo tempore non sinere peccatoribus ex sententia agere, sed statim ultiones adhibere, magni beneficii indicium est.*

5. Adhuc, Ad Roman. I, 32, super illud : *Qui talia agunt, digni sunt morte* : *et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus* : Glossa, « Consentire est tacere cum possis arguere. » Si ergo Deus cum mala fiunt permittendo tacet, videtur quod consentit : sed consentire in malum Deus non potest : ergo tacere mala permittendo non potest : ergo permissio non est signum voluntatis divinæ.

6. Adhuc, Augustinus in libro de *Civitate Dei* : « Sicut non est beneficentiæ ut bonum majus dimittat, ita non est innocentiæ parcendo sinere fieri malum minus, ne in gravius incidatur malum. » Ex hoc accipitur, quod lex voluntatis divinæ si mala fieri permittit, non est lex innocentiæ, quod absurdum est.

7. Adhuc, Augustinus, ibidem, « Pertinet ad innocentis officium, non solum nemini malum inferre, sed etiam malum cohibere. » Cum ergo voluntas sit regula eorum quæ fiunt, si non cohibendo permittit mala, non erit innocens : hoc autem absurdum : ergo non permittit mala fieri.

8. Adhuc, Summæ justitiæ est nihil permittere fieri contra justitiam. Mala autem fiunt contra justitiam. Cum enim sit triplex justitia, scilicet æquitatis, justitia illa non fiunt mala : quia mala iniquitas sunt. Et est justitiæ decentia divinæ bonitatis, ut dicit Anselmus, et contra illam justitiam iterum fiunt mala : non enim faciunt ad decorem divinæ bonitatis. Et tertia justitia est retributio pro meritis, et illa justitia iterum non fiunt mala : quia malus mala faciendo non meretur ut sibi permittatur mala facere. Ergo videtur, quod nulla justitia fiunt mala : et ergo permitti non debent.

9. Adhuc, Sapientissimi judicis vel regis non est permittere aliquid contra rationem pulchri et boni regni sui, et contra ordinem regni : malum est corruptio

modi, speciei, et ordinis, pulchri et boni et ordinati in regno Dei : ergo sapientissimi non est permittere mala fieri.

10. Adhuc, Quod in nulla divisione boni cadit, et cum nullo bono convenit, non est permittere summæ bonitatis : malum in nulla divisione boni cadit, nec cum aliquo bono convenit : ergo summæ bonitati non convenit permittere mala fieri.

Sed contra. In contrarium hujus est,

1. Quod dicit Augustinus in libro de *Natura boni* : « Si nos continendo vocem, decenter interponimus in loquendo silentium, quanto magis Deus quarumdam rerum privationes decenter facit in universitate. sicut rerum omnium perfectus artifex [1] ? » Ergo malum interpositum universitati ad decorem facit universitatis. Sed quæcumque ad decorem universitatis faciunt, permitti debent ab universitatis gubernatore. Ergo mala fieri debet permitti a Deo.

2. Adhuc, Glossa super illud Psalmi vii, 2 : *Domine Deus meus, in te speravi* : « Qui videt merita animarum sic ordinari a Deo ut pulchritudo universitatis ex nulla sua parte violetur, in omnibus laudat Deum, distinguens aliud Deum fecisse et ordinasse, scilicet bonum : aliud vero non fecisse, sed ordinasse, scilicet malum. » Sed omne ordinatum debet permitti. Ergo malum debet permitti.

3. Adhuc, Job, xii, 6 : *Abundant tabernacula prædonum.* Ibi Gregorius : « Omnipotens Deus quod juste fieri prohibet, justum est ut fieri sinat. » Quidquid autem justum est sinere, permittit Deus. Malum justum est sinere. Ergo malum permittit Deus.

4. Adhuc, Detur, quod Deus non permittat mala fieri : cum ergo homo et Angelus sint liberi arbitrii, de libertate naturæ habent, quod possunt bonum et malum eligere. Aut ergo Deus impedit legem istam et libertatem, aut non. Si non impedit, permittit facere mala si volunt. Si autem impedit non permittendo : tunc destruit legem quam ipse creaturæ indidit, et sic prævaricator est. Ad Galat. ii, 18 : *Si ea quæ destruxi, iterum hæc ædifico, prævaricatorem me constituo.*

5. Adhuc, Impediens malum et non permittens ipsum fieri, necessitatem ponit ad bonum. Sed bonum necessitate factum, non est meritorium. Ergo non permittens malum, a bono tollit meritum : sed hoc non debet fieri a sapientissimo gubernatore : ergo debet permittere mala.

Solutio. Solutio. Prænotandum est quod dicit Augustinus in libro XXII contra Faustum, sic : « Ad naturalem justitiæ ordinem pertinet, ut aut peccata non fiant, aut impunita esse non valeant. Quodlibet horum fit, naturalis ordo servatur, et si non ab anima, certe a Deo. »

Dicendum ergo, quod permissio debet esse in signis voluntatis divinæ.

Ad 1. Ad primum quod contra hoc objicitur, dicendum quod quando dicitur, Deus non vult mala fieri, intelligitur hoc de his quæ sunt directe subjecta voluntati divinæ ut volita, et non de his in quibus voluntas divina est circa aliquid istorum quod ex ipsis elicitur. Et hoc modo permissio signum est voluntatis divinæ : significat enim voluntatem divinam esse circa aliquid quod elicitur ex malis, quod aut universitati congruit, aut facienti, aut patienti, ut paulo ante dictum est.

Ad 2. Ad aliud dicendum, quod sicut dicitur in auctoritate præinducta contra Faustum, non est regis omnipotentis impedire ne mala fiant, sed aut impedire, aut impunita non relinquere, aut non redarguta. Psal. xlix, 21 : *Arguam te, et statuam contra faciem tuam.* Et sic facit omnipotens Deus : quia vel per stimulum conscientiæ redarguit statim. Job, i, 15 : *Evasi ego solus, ut nuntiarem tibi.* Isaiæ, lxvi, 24 : *Vermis eorum non morietur.* Et etiam facta, vel hic vel

[1] S. Augustinus, Lib. de Natura boni, cap. 6.

in futuro punit. Impediendo autem, libertatem arbitrii et rationem meriti tolleret.

Ad 3. Ad aliud dicendum, quod hoc procederet si Deus mala non redargueret : nec puniret. Sed redarguendo et puniendo impedit insolentiam et non tollit libertatem.

Ad 4. Ad aliud dicendum, quod in ipsa auctoritate patet solutio cum dicit, *statim ultionem adhibere*. Cum enim permissio est cum redargutione et ultione, non tollitur beneficentia, sicut nec tollitur justitia quæ est retributio pro meritis.

Ad 5. Ad aliud dicendum, quod Deus non tacet : redarguit enim et adhibet ultionem.

Ad 6. Ad aliud dicendum, quod hoc procederet, si sine redargutione et ultione permitteret.

Ad 7. Ad aliud dicendum, quod hoc iterum procederet, si nullo modo cohibendo fieri permitteret. Sed hoc non est verum : quia redarguit et ultionem adhibuit : redarguendo enim prohibet, et ulciscendo cohibet.

Ad 8. Ad aliud dicendum, quod mala fieri contra justitiam non est : sed mala facta impunita relinquere esset contra justitiam : hoc enim est de justitia quæ est decentia divinæ bonitatis, quod legem libertatis naturæ rationabili inditam ab ipso, nec impediat, nec destruat, nec rationem meriti tollat. Et hæc est justitia generalis, qua regitur omnis creatura. Peccatum autem non est nisi contra justitiam particularem, quæ est congruentia legum, secundum quod dicit Augustinus, quod « peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. »

Ad 9. Ad aliud dicendum, quod objectio supponit falsum : est enim malum fieri in divisione boni, ut dicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinctione XLVI. Est enim aliquid ubi ponit quadripartitam divisionem boni, et in quarto membro dicit, quod est bonum quod nec in se bonum est, et facientem damnat, valet tamen ad aliquid. Et inducit Augustinum in *Enchiridion* sic dicentem : « A summe et æqualiter et immutabiliter bona Trinitate creata sunt omnia, nec summe, nec æqualiter, nec immutabiliter bona, sed tamen bona etiam singula. Simul vero universa valde bona : quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo : in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et in loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant, et laudabiliora sint, dum comparantur malis. » Nec malum est corruptio boni universalis, sed particularis, ut in antehabitis dictum est.

Et per hoc patet solutio ad sequens : quia malum fieri habet quamdam rationem boni, et ponitur in divisione boni. Unde Hieronymus super Marcum : « Malum Judæ bonum nobis fuit [2]. » Ad 10.

Omnia quæ in contrarium objiciuntur, concedenda sunt : quia probant promissionem fieri secundum ordinem justitiæ generalis. Ad objectiones.

Remittit quærenda quædam de consilio.

Quod de *consilio* quærendum esset quantum ad propositam intentionem, utrum scilicet consilium in Deo sit, satis determinatum est in quæstione de *signis in communi*. Ibi enim dictum est qualiter consilium convenit Deo, et quod est de melioribus bonis quæ sint necessaria ad salutem : et hoc sufficit ad præsens.

De consilii enim immutabilitate quærendum est in tractatu de *prophetia*. De consilio autem secundum quod est donum Spiritus sancti, quærendum erit in tractatu de *donis*.

[1] S. Augustinus, In Enchiridion, capp. 10 et 11.

[2] S. Hieronymus, Ad cap. xvi Marci.

Relinquitur ergo quærendum de impletione.

ARTICULUS IV.

De signo voluntatis quod est impletio sive operatio.

Deinde, Quæritur de hoc signo quod est impletio sive operatio.

Et de hoc quæruntur duo.

Primo scilicet si voluntas Dei invicta et semper efficax sit in omni opere suo?

Secundo, Utrum in omni opere Dei sit misericordia et veritas?

ARTICULI QUARTI

PARTICULA I.

Utrum voluntas Dei semper efficax sit in omni opere suo[1]*?*

Ad primum objicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLVII, cap. *Voluntas quippe*, sic :

1. Augustinus in libro de *Libero arbitrio :* « Nihil in libero arbitrio constitu- « tum superat voluntatem Dei : et si fa- « ciat contra voluntatem ejus, tamen « contra voluntatem ejus quæ ipse est, « nihil putandum est ita fieri, tamquam « velit fieri, et non fiat, vel nolit fieri, « et fiat. »

2. Adhuc, Augustinus in *Enchiridion*, et inducitur ibidem a Magistro : « Voluntas Dei semper impletur, aut de « nobis, aut a nobis. De nobis impletur : « sed tamen non implemus eam quando « peccamus. A nobis impletur quando « bonum facimus : ideo enim quia sci- « mus placere Deo[2]. »

3. Adhuc, Ibidem, Augustinus, « Ni- « hil facit homo de quo non operetur « Deus quod vult. Non enim vult Deus « ut peccet homo quilibet. Si autem « peccaverit, pœnitenti vult parcere ut « vivat : in peccatis vero perseverantem « punire, ut justitiæ potentiam contu- « max non evadat. » Ergo de peccatoribus impletur voluntas Dei.

4. Adhuc, Ibidem, Augustinus : « Hoc « quippe ipso quod contra voluntatem « ejus fecerunt (homo scilicet et Ange- « lus) de ipsis facta est voluntas ejus. « Propterea namque magna opera Do- « mini sunt exquisita in omnes volunta- « tes ejus[3], ut miro et ineffabili modo « non fiat præter ejus voluntatem, quod « etiam fit contra ejus voluntatem : quia « non fieret si non sineret : nec utique « nolens sinit, sed volens : nec sineret « bonus fieri male, nisi Omnipotens « etiam de malo posset facere bonum « bene. »

In contrarium hujus est, quod Sed contr.

1. Contrariæ voluntates sunt, quæ sunt de contrariis. Voluntas Dei de bono est, voluntas hominis vel dæmonis mala de malo est. Et videmus sæpe, quod completur hominis voluntas mala, et Dei voluntas bona non completur. Ergo videtur aliquid fieri, quo impediatur Dei voluntas.

2. Adhuc, Constat, quod Deus qui omne bonum vult, vult istum castitatem servare et alias virtutes : et iste efficitur incastus et malus : ergo cassatur Dei voluntas.

3. Adhuc, Videtur oppositio esse in verbis Augustini. Dicit enim, quod id

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLVII, Art. 1. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[2] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 100.

[3] Psal. cx, 2 : *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus.*

quod contra voluntatem ejus fit, non præter voluntatem ejus fit.

4. Adhuc, In præinducta auctoritate dicit Augustinus parum infra, quod « per « eamdem creaturæ voluntatem qua fa- « ctum est quod Creator non voluit, fa- « ctum est quod impleret ipse quod vo- « luit : bene utens etiam malis tamquam « summe bonus, ad eorum damnatio- « nem quos juste prædestinavit ad pœ- « nam, et ad eorum salutem quos beni- « gne prædestinavit ad gratiam [1]. » Hoc enim videtur esse contrarium superius determinatis, ubi dictum est, quod prædestinatio salvandorum est : hic autem dicitur, quod prædestinavit quosdam ad pœnam.

Quæst. 1. Ulterius quæritur de hoc quod dicitur in illa eadem distinct. XLVII, cap. B post initium, *Multa enim fiunt*, ubi inducit Augustinum super illum locum Psalmi XVI, 4 : *Ut non loquatur os meum opera hominum*, sic : « Opera ho- « minum dicit ea quæ mala sunt, quæ « præter Dei voluntatem fiunt, quæ ipse « est : sed non præter ejus permissio- « nem, quæ ipse non est. » Ex hoc enim accipitur, quod contra præceptum et contra consilium et contra prohibitionem multa fiunt : contra permissionem autem et impletionem nihil : quæritur unde hoc ?

Quæst. 2. Ulterius quæritur de verbo Gregorii super *Genesim*, quod ibidem inducitur : « Multi voluntatem Dei peragunt, unde « mutare contendunt, et consilio ejus « resistentes obsequuntur : quia hoc « ejus dispositioni militat, quod per hu- « manum studium resultat. » Hic enim videtur esse repugnantia verborum, scilicet quod mutando voluntatem, et resultando impleatur voluntas.

Solutio. Solutio. Dicendum, quod semper impletur voluntas Dei æterna, quæ dicitur voluntas beneplaciti. Et causa est, quia illa est cum providentia et dispositione et prædestinatione voliti. Voluntas autem signi non semper impletur, maxime signi quod est præceptum, et signi quod est prohibitio.

Auctoritates ergo Augustini primo inductæ intelliguntur sic, quod ab æterno prævidit Deus eos qui servaturi sint præcepta devote obediendo, et illis voluntate præmiandi præparavit gloriam. Prævidit etiam qui et quales contumaciter præceptis non sint obedituri, et illis voluntate ulciscendi præparavit pœnam. Et de his est ultima voluntas ejus, quam evadere non possunt, et quæ ab æterno determinata est ad hoc volitum. Et de hoc Anselmus in libro I *Cur Deus homo* [2], pulchrum dat exemplum. Si aliquis dicat : Nolo esse sub cœlo, eo ipso oportebit eum esse sub cœlo : quia unde fugit ne sit sub cœlo, eo ipso et qua transit et quo vadit, totum sub cœlo est. Ita est quod voluntas Dei omnia complectitur : et qui recedit a voluntate præceptionis, vel prohibitionis, vel consilii, incidit voluntatem permissionis vel impletionis vel ordinationis, qua ordinatur pœna contra culpam, et præmium ad meritum. Unde, Psal. CXXXVIII, 7 et seq. : *Quo ibo a spiritu tuo ? et quo a facie tua fugiam ? Si ascendero in cœlum, tu illic es : si descendero ad infernum, ades. Si sumpsero pennas meas diluculo, et habitavero in extremis maris, etenim illuc manus tua deducet me, et tenebit me dextera tua.*

Ad object. 1. Ad id quod objicitur in contrarium primo, dicendum quod Dei voluntas et hominis voluntas non proprie sunt contraria : quia contraria nata sunt fieri circa idem : Dei autem voluntas non est de malo : sed, sicut habitum est, Deus voluntate beneplaciti non vult mala non fieri, sed voluntate signi tantum : sed

[1] Cf. I Sententiarum, Dist. XLVII, cap. A.

[2] S. Anselmus, Lib. I Cur Deus homo, cap. 15.

voluntate beneplaciti vult pœnitentibus parcere, finaliter autem impœnitentibus pœnas infligere. Et sic patet, quod malis hominum voluntatibus nihil fit contra voluntatem beneplaciti quominus impleatur.

Ad object. 2. Ad aliud dicendum, quod Deus non vult istum castitatem servare, nisi voluntate signi : unde illa objectio procedit ex falso.

Ad object. 3. Ad aliud dicendum, quod in verbis Augustini non est oppositio, et non referuntur ad idem : non enim sunt opposita, aliquid fieri præter voluntatem præcepti vel contra voluntatem prohibitionis vel consilii, et non fieri præter voluntatem beneplaciti vel permissionis. In malis enim quæ fiunt, sicut paulo in antehabitis dictum est, quæstione de *permissione,* non vult Deus hoc quod fit, sed aliud vult circa illud quod proprie subjectum est voluntati beneplaciti : et hoc nec impediri nec cassari potest : et hoc est ordinante justitia præmiare bonos, et punire malos.

Ad object. 4. Per hoc patet solutio ad sequens. Æternam enim suam voluntatem perficit Deus ordine justitiæ, bene utens malis condemnando eos ad pœnas quas meruerunt. Et ad id quod objicitur in contrarium de prædestinatione damnandorum, dicendum quod prædestinatio ibi sumitur large respectu finis prædestinationis, scilicet pro pœnæ præparatione : illa enim causaliter præparat malis.

Ad quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, dicendum quod causa, quod nihil potest fieri contra permissionem et impletionem, hæc est, quod permissio et impletio ponunt id quod permittitur et impletur in esse. Quod autem in esse est, vel fit, vel factum est. Si factum est, non potest non esse : et si fit, non potest non fieri, quia aliter contradictoria verificarentur de eodem. Et ideo nihil potest fieri contra permissionem et impletionem. Præceptum autem et prohibitio sunt ante fieri et ante factum esse, dum fieri et factum esse adhuc sunt in potentia : et ideo impediri possunt ne progrediantur in actum : et ideo contra præceptum, prohibitionem, et consilium, potest aliquid fieri : contra impletionem vero et permissionem nihil : quia si bonum est quod fit, non fit nisi Deo operante et nobis implente. Isaiæ, xxvi, 12 : *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine.* Joan. xv, 5 : *Sine me nihil potestis facere.* Si autem mala sunt quæ fiunt, non possunt fieri sine permissione voluntaria : quia si vellet non fieri, non possent fieri.

Ad quæst. Ad dictum Gregorii dicendum, quod nulla contrarietas est : quia reluctatio et mutatio dicuntur esse contra voluntatem præcepti et prohibitionis : militia vero quæ militat voluntati Dei, dicitur esse respectu ultimæ voluntatis beneplaciti, quæ est in præmiando, vel in puniendo : et sicut ad præmium militat justus benefaciendo, ita ad damnationem male faciendo militat peccator.

ARTICULI QUARTI

PARTICULA II.

Utrum in omni opere Dei sit misericordia et veritas[1] *?*

Secundo quæritur, Utrum in omni opere Dei sit misericordia et veritas, sicut in Psalmo xxiv, 10, dicitur : *Universæ viæ Domini, misericordia et veritas.*

[1] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in IV Sententiarum, Dist. XLVI, Art. 3. Tom. XXX hujusce novæ editionis.

Et quia multa sunt opera Dei, creationis scilicet, et recreationis, et retributionis : et illud est multiplex : est enim retributio qua retribuuntur bona bonis et mala malis, et utrumque temporaliter et æternaliter. Quæritur ergo de omnibus his, qualiter misericordia et veritas, sive justitia sit in omnibus his ?

1. In opere enim creationis nec justitia videtur esse, nec misericordia : non enim ibi est justitia quæ sit retributio pro meritis : quia ante creationem nullum meritum est. Nec potest ibi esse justitia quæ sit impletio promissorum : nihil enim promissum fuit de hoc : nec erat cui promitteretur ante creationem. Nec potest esse misericordia : quia misericordia est respectu miseriæ, ut dicit Gregorius : non ens autem simpliciter non ponit miseriam. Cum ergo creatio sit ex simpliciter non ente, in ipsa non est miseria : ergo nec misericordia.

2. Similiter, In opere recreationis non videntur esse hæc duo. Ad Titum, III, 5 : *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.*

3. Adhuc, Gentibus per opus incarnationis subventum est : et nulla fuit justitia : quia nec promissum Gentibus : ergo videtur, quod non in omni opere sit misericordia et justitia.

4. Adhuc, Apostolus, ad Romanos, XV, 8 et 9 : *Dico Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum : Gentes autem super misericordia honorare Deum.* Justitia ergo et misericordia potest esse respectu Judæorum : justitia in hoc quod promissum exhibebatur, misericordia in hoc quod liberaliter promittebatur ex compassione quam habuit ad perditos : sed Gentibus nihil debebatur ex justitia, sed totum ex misericordia.

5. Adhuc, In opere electionis non videtur esse justitia et misericordia. Malach. I, 2 et 3 : *Dilexi Jacob, Esau autem odio habui.* Non apparet justitia quare unum elegit et alterum reprobavit : nec est æqua, quæ in duobus æqualibus miseris misericordia in uno relevat miseriam, in altero non. Constat autem si Deus habeat misericordiam, quod æquam habet et uniformem.

6. Adhuc, Quæritur de hoc, quod Deus in vita ista multa bona præstat peccatoribus : in quo opere licet resplendeat magna misericordia, nulla tamen videtur esse justitia : quia peccator nullo bono dignus est, etiam pane quo vescitur, ut dicit Augustinus.

7. Adhuc, Justificatio impii opus Dei est : et in hoc nulla videtur esse justitia : peccata enim quæ fecit impius, non merentur justificationem, sed damnationem. Isa. III, 11 : *Væ impio in malum ! retributio enim manuum ejus fiet ei.*

8. Adhuc, De glorificatione beatorum in cœlis quæritur, qualiter sit ibi misericordia ? Super illud enim Psalmi XXXII, 5 : *Misericordia Domini plena est terra,* dicit Glossa, quod « terra in qua abundat miseria, plena est misericordia. Cœlum autem non habet miseriam, et ideo nec misericordiam. »

9. Adhuc, Punitio opus est Dei : et in punitione quæ punit parvulos non baptizatos, non videtur esse aliqua justitia, nec aliqua misericordia : punit enim non pro culpa propria : et hoc non videtur esse justitia.

10. Adhuc, Punit eos carentia visionis Dei, nihil relaxans de ea, nec quantum ad quantitatem intensivam, nec quantum ad durationem : quia in æternum punit : ergo videtur, quod sine misericordia.

11. Adhuc, Augustinus dicit, quod carentia Dei visionis est maxima pœna, sicut in visione Dei maxima gloria : et sicut ex visione Dei est maxima delectatio, ita ex carentia visionis Dei maxima tristitia : peccatum autem originale minima differentia peccati est : ergo por minimo peccato Deus punit parvulos

maxima pœna : et hoc injuria et maxima immisericordia videtur esse.

12. Adhuc, Quæritur de æterna pœna, qua punit peccatores in inferno, utrum ibi sit misericordia et justitia? Dicitur enim, Apocal. XVIII, 7 : *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Ergo quemlibet tantum punit, quantum meruit : sed hoc est justitiæ et non misericordiæ : ergo in opere punitionis non sunt simul misericordia et justitia.

13. Adhuc, Matth. VII, 2 : *In qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.* Hoc iterum est justitiæ, et non misericordiæ.

14. Adhuc, Isa. XXVII, 8 : *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam.* Et hoc iterum justitiæ est, et non misericordiæ.

15. Adhuc, Apocal. XVIII, 6 : *Reddite illi sicut et ipsa reddidit vobis, et duplicate duplicia secundum opera ejus : in poculo quo miscuit,* scilicet vobis, *miscete illi duplum.* Isa. XL, 2 : *Suscepit de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis suis.* Hoc videtur esse severitatis et non misericordiæ.

16. Adhuc, in punitione peccatoris in inferno constat, quod culpa temporalis est, et pœna æterna : et hoc videtur esse nec justitiæ, nec misericordiæ.

17. Adhuc, De pœna temporali quæritur, et maxime de beato Job, qui de se dicit, XVII, 2 : *Non peccavi, et in amaritudinibus moratur oculus meus.* Et, Job, VI, 2 et 3 : *Utinam appenderentur peccata mea quibus iram merui, et calamitas quam patior, in statera ! Quasi arena maris hæc gravior appareret.* Punire autem plus quam meruit, nec justitia est, nec misericordia. Ergo in punitione beati Job nec justitia, nec misericordia servata est : et sic in omni opere Domini non sunt misericordia et justitia.

18. Adhuc, Ezechiel. XVIII, 20 : *Filius non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filii.* Ibidem dicit : *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur.* Et propter hoc dicit æquas esse vias suas [1]. Et tunc quæritur. Qua justitia et qua misericordia punitus sit Chanaan puer pro Cham patre suo [2] ? Item, Qua justitia punitus sit totus populus pro furto solus Achan [3] ? Et iterum, Qua misericordia et justitia factum est quod dicitur, Exodi, XXXII, passim, ubi dicitur, quod pro vitulo conflatili quem fecit Aaron, populus punitus est morte, Aaron autem tantum redargutus ?

Solutio.

Solutio. Dicendum, quod misericordia et justitia multipliciter dicuntur. Est enim justitia Dei, et justitia hominis.

Justitia hominis rectitudo est : rectitudo autem est generalis et specialis. De recto generali dicit Plato, quod rectum est quod undique adæquatur recto : rectum autem inflexibile a rectitudine. Justitia Dei est in præceptis, in mandatis, et legibus divinis. Psal. XVIII, 9 : *Justitiæ Domini rectæ, lætificantes corda.* Isa. XXVI, 7 : *Semita justi recta est, rectus callis justi ad ambulandum.* Et quando homo adæquatur his officio cordis, oris, et operis, tunc justus est justitia generali. Spiritualis autem justitia est rectitudo adæquata recto in æquali, quod rectum positum est inter plus in lucro et minus in damno, in communicandis et distribuendis. In communicandis secundum medietatem arithmeticam, quod recta æstimatio est valoris rei nec plus nec minus. In distribuendis est æquale secundum medietatem geometricam : quod æstimatio recta est partis proportionalis quæ ex dignitate debetur personæ. Propter quod dicit Tullius in finæ primæ *Rethoricæ,* quod « justitia est, quæ reddit unicuique quod suum est, propria dignitate personæ servata. »

Similiter misericordia hominis multipliciter dicitur, generaliter scilicet, et

[1] Ezechiel, XVIII, 29 : *Numquid viæ meæ non sunt æquæ,* etc.

[2] Genes. IX, 25.

[3] Cf. Josue, VII, 1 et seq.

specialiter. Generaliter dicitur *misericors*, qui superabundantia pietatis et benevolentiæ, et clementiæ per cordis affectum fluit ad omnes. Specialiter autem *misericors* dicitur, qui alienam miseriam corporalem vel spiritualem per compassionem facit suam. Et illa minima sine passione non est : quia qui compatitur, patitur. Et his modis nec misericordia, nec justitia sunt in Deo : quia Deus non habet cui adæquatur secundum rectitudinem, nec in Deum cadit passio vel æqualitas passibilis inferens vel illata : quia talis, ut dicit Aspasius, sine motu et mutatione non est : cum Deus immutabilis sit, sicut in præhabitis quæstione de *immutabilitate* dictum est.

Justitia autem Dei dicitur multipliciter. summa scilicet, media, et infima. *Summa* est, quam describit Anselmus in *Prosologio* dicens quod « justitia Dei est rectitudo decentiæ divinæ bonitatis [1]. » Decet enim summum bonum ut omni effectu bonum sit, et quod bonitas sua fluat in omnia, ut dicit Dionysius : et hoc est sibi rectum et justum, et ex decentia quodammodo debitum : unde sic non tantum fluit in bonos, sed etiam in malos. Et sicut dictum est de bonitate, ita est justitia sapientiæ, rectitudo scilicet, et decentiæ qua omne justum est et rectum, et ex decentia debitum divinæ sapientiæ, qua justum efficitur, quod omne quod disposuit sapientia Dei, fiat : et omne quod præordinavit providentia, perducatur ad effectum. Et ita est justitia voluntas, qua rectum et quodammodo debitum est, quod omne quod vult, faciat in omni creatura : aliter enim infirma et vana esset voluntas Dei. Hæc est igitur summa justitia, ex qua omnis alia justitia profecta est. *Media* autem justitia est, quæ est rectitudo respectus hujus justitiæ ad rectitudinem creaturæ, et præcipue in homine et in Angelo, ut scilicet hæc justitia divina respiciens triplex rectum in homine vel creatura, scilicet unum generale, et duplex speciale, reddit unicuique quod meruit. Et hæc justitia est redditio secundum exigentiam meritorum. *Infima* justitia est, quæ est in judicio, sicut dicitur, quod de malis fit justitia quando plectuntur : et hæc est severitas juris et sententiæ.

Similiter misericordia Dei dicitur multipliciter, summa scilicet, media, et infima. *Summa* est superabundantia bonitatis et pietatis, diffundens se in omne quod est. Et hæc est misericordia de qua dicitur, Jacobi, II, 13 : *Superexaltat autem misericordia judicium*. Et ex ista oritur justitia, quæ dicitur decentia divinæ bonitatis : quia ex hoc quod superabundat pietate et bonitate, decens est, quod fiat omne quod bonitati suæ congruat. *Media* misericordia est, qua etsi non compatitur, alienam tamen sublevat miseriam : hæc enim congruit, superfluenti bonitati et pietati. Joel, II, 13 : *Benignus et misericors, es, patiens et multæ misericordiæ, et præstabilis super malitia.* *Infimus* gradus misericordiæ est, misereri misericordia relaxante, et non liberante, ut dicit Chrysostomus. Et ex hac oritur justitia, quæ est nullum punire tantum quantum meruit, sed quemlibet punire citra condignum. Misericordia autem quæ est ex compassione, non cadit in Deum, ut dictum est, sed illa tantum quæ est in actu, quæ *miseratio* proprie vocatur. Thren. III, 22 : *Misericordiæ Domini, quia non sumus consumpti*. Et quid vocet misericordiam subdit : *Quia non defecerunt miserationes ejus*. Ac si dicat : Actuales sublevationes miseriæ non defecerunt.

Dicendum ergo ad quæstionem, quod justitia et misericordia primo modo dicta in omnibus operibus Dei sunt. Justitia autem et misericordia secundo modo dicta, non in omnibus, sed in quibusdam sunt. Similiter justitia et misericordia tertio modo dicta in quibusdam sunt, et non in omnibus.

[1] S. Anselmus, In Prosologio, cap. 10.

Ad 1. Quod ergo primo quæritur de opere creationis, dicendum quod hoc modo quo objectum est, non est ibi misericordia et justitia : sed est ibi justitia primo modo dicta. Dicit enim Dionysius, quod « bonum et amor in Deo non sinunt ipsum sine germine esse creationis. » Unde justum est justitia decentiæ bonitatis divinæ, quod creaturas producat, quæ a bono sunt, et in bono plantatæ, et ad bonum ordinatæ, ut dicit Dionysius in libro de *Divinis nominibus* [1]. Est etiam ibi misericordia, secundum quod misericordia dicitur ex superabundantia pietatis et bonitatis sublevatio defectus : maximus enim defectus est, non esse : et maxima sublevatio est, non ens deducere ad esse, et conservare in esse, et gubernare, et connectere ad proprium terminum : et hæc sublevatio fit creatione, conservatione, et gubernatione.

Ad 2. Ad id quod quæritur de opere recreationis, dicendum quod justitia est in ipso, quæ est decentia divinæ bonitatis. Ad decentiam enim summæ bonitatis pertinet, ut dicit Anselmus in *Prosologio*, non permittere omnino perire creaturam rationalem, etiam post casum reparabilem : homo enim post casum reparabilis est, non Angelus, ut dicit Damascenus.

Ad 3. Ad id quod dicitur de Gentibus, dicendum quod non fuit in vocatione Gentium justitia quæ est solutio promissorum : fuit tamen justitia quæ est decentia bonitatis exuberantis et impletionis prædestinationis et dispositionis : justum enim est ut impleat Deus quod prædestinavit et disposuit. Fuit etiam justitia impletionis inspirationis propheticæ. Isa. xlix, 6 : *Ecce dedi te in lucem Gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ*. Unde etiam, Actuum, xiii, 46 et 47, cum Paulus prædicaret Judæis qui repellebant verbum Dei, dixit : *Ecce convertimur ad Gentes : sic enim præcepit nobis Dominus : Posui te in lucem Gentium*, etc.

Ad aliud jam patet solutio. Licet enim justitia solutionis promissi non fuerit in vocatione Gentium, tamen fuit ibi justitia decentiæ bonitatis divinæ et impletionis prophetiæ, quæ inspirata fuit ex ordine dispositionis et providentiæ divinæ : et fuit ibi misericordia, quæ sublevatio fuit miseriæ infidelitatis Gentium. Ad

Ad id quod quæritur de operatione electionis, dicendum quod in hoc est justitia secundum Ambrosium, quia dat gratiam ei quem scit bene usurum gratia et sibi serviturum, et non dat ei quem non scit bene usurum gratia, nec sibi serviturum : hoc est enim, ut dicit Ambrosius, dare cui dandum est, et non dare cui non dandum est : quod fit æqua lance justitiæ, et reducitur ad illam justitiam quæ est redditio secundum exigentiam meritorum, licet non sit illa, sed sit proportionalis ad illam. Dicitur enim, ad Roman. ix, 11 et seq., quod *cum nondum nati essent, aut aliquid boni egissent mali* (*ut secundum electionem propositum Dei maneret*), *non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei* : *Quia major serviet minori* [2]. Misericordia fuit etiam in ipsa vocatione electionis, et quod non ex corde abjecit Esau, sed ad instructionem, ut rediret. Threnorum, iii, 33 : *Non enim humiliavit ex corde suo, et abjecit filios hominum*. Ad

Ad id quod quæritur de bonis temporalibus quæ præstantur malis, dicendum quod misericordia ibi evidens est. Justitia enim est ibi quæ est decentia divinæ bonitatis : congruum enim est divinæ bonitati ut talibus quasi allectivis muneribus etiam malos trahat ad charitatem sui, et si contemnunt, quod justior sit eorum damnatio. Sed non est ibi justitia quæ sit secundum exigentiam meritorum : hac enim justitia malus homo Ad

[1] S. Dionysius, Lib. de Divinis nominibus, cap. 4.

[2] Cf. Genes. xxv, 24.

nullo bono dignus est, ut probatur in objiciendo.

7. Ad id quod quæritur de justificatione impii, dicendum quod est ibi justitia quæ est decentia divinæ bonitatis, quæ bonitas tanta est, quod major cogitari non potest, ut dicit Anselmus : et si hæc non flueret nisi ad bonos, posset cogitari major quæ flueret ad bonos et ad malos. Unde decentia divinæ bonitatis est justificare impium, propter suam bonitatem. Isa. XLIII, 25 : *Ego sum, ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me*, hoc est, propter decentiam meæ bonitatis : hoc enim summæ bonitati congruit. Misericordia etiam est in sublevatione miseriæ quæ est peccatum. II Paralipomenon, in Oratione Manassæ : *Indignum salvabis me secundum magnam misericordiam tuam.*

8. Ad id quod quæritur de opere beatificationis, dicendum quod in illo est justitia quæ est secundum exigentiam meritorum, et est misericordia in sublevatione miseriæ : quia dicit Bernardus in quinto de *Consideratione* ad Eugenium, quod « miseria et beatitudo in eodem esse non possunt. » Unde justitia est in ordine beatitudinis ad meritum, misericordia autem in ordine beatitudinis ad oppositum quod tollit.

Et ad id quod objicitur, quod in cœlo non est miseria, dicendum quod non est ibi miseria per effectum et sensum passionis : sed causa hujus est, conservatio beatitudinis in esse : conservatio autem est ex superabundantia pietatis, et ita ex misericordia : et sic est ibi sublevatio defectus, qui esset nisi Deus conservaret : et hoc est ex misericordia : sicut medicina præservativa sublevat infirmitatem non quæ est, sed quæ esset nisi sanitas præservaretur.

9. Ad id quod objicitur de punitione parvulorum, dicendum quod hæc non respicit meritum patientis, nec justitiam quæ est secundum exigentiam meritorum, sed respicit justitiam eruditionis. Justum enim est secundum decentiam et congruitatem gubernantis generaliter, ut multos erudiat en uno : et ideo cum parvuli in peccatis nati sunt, et ideo non sint digni visione Dei, punit eos carentia visionis Dei. Nec injuste agit : tenebras enim invisibiles in originali peccato nati habent, quibus indigni sunt lumine visionis, et exemplum sunt aliis, qui videntes, quod pro originali peccato sic puniuntur parvuli, corriguntur timentes, ne ipsi pro majoribus deteriora sint pas suri. Proverb. XIX, 25 : *Pestilente flagellato stultus sapientior erit.* Est etiam misericordia : quia cum, sicut dicit Apostolus, ad Romanos, IX, 22, *sint vasa iræ, apta in interitum*, in hoc fit eis miserico.dia, quod pœna sensibili non puniuntur.

Ad sequens, quod nihil relaxat de pœna, dicendum quod talis pœna culpæ originali debetur : et de ratione pœnæ est, quod nihil sui relaxari potest : quia privatio est : et ideo non potest majus vel minus suscipere, sed vel in totum imponitur, vel in totum relaxatur : et quod in æternum punit, hoc est ex adventu sequenti : quia scilicet ita moriuntur, quod post mortem non sunt susceptibiles gratiæ. Ad 10.

Ad id quod objicitur de Augustino, quod in visione Dei est maxima delectatio, et in carentia maxima tristitia, quidam responderunt ante nos, quod visio Dei est ex conjunctione ad Deum, carentia visionis ex separatione à Deo. Et conjunctio et separatio dupliciter possunt intelligi secundum causam, scilicet contrarie, et opposite secundum affirmationem et negationem. Si contrarie intelligantur : tunc id quod conjungit Deo per visionem, lumen est intrinsecum gratiæ et gloriæ : et id quod separationem facit, tenebræ sunt interiores quæ præsentiam luminis æterni non sustinent. Dicit enim Gregorius super illud Job, I, 6 : *Affuit inter eos etiam Satan*, quod tenebra præsens est lumini, sicut cæcus soli : sed lumen non potest esse præsens tenebris, sicut nec sol cæco. Et sic verum Ad 11.

est quod dicit Augustinus, quod sicut scilicet in conjunctione est maxima delectatio, sic in separatione maxima tristitia. Si autem intelligantur opposite per affirmationem et negationem : tunc dicunt, quod non est verum. Et dant instantiam : quia si aliquis delectatur in uno tamquam in convenienti secundum naturam, in contrario illius contrariam patitur tristitiam, sicut delectationi quæ est in potu, contrariatur tristitia quæ est in siti. Sed delectationi quæ est in theorematibus, nihil est contrarium, sicut quod aliquis contemplatione considerat, quod diameter est asimeter costæ, non habet contrarium, sed habet oppositum, scilicet non considerare. Et ideo non sequitur, si maxima delectatio est in uno, quod ut dicit Philosophus in X *Ethicorum*, secundum proprium et connaturalem habitum est operatio perfecta, in qua, ut dicit Michael Ephesius, tota natura refloret et diffunditur, quod maxima tristitia sit in opposito negative, hoc est, in talis theorematis non consideratione : quia forte non considerans, rusticus est et indispositus : et ideo insusceptibilis talis considerationis : et ideo non considerans nihil tristatur.

Alii quidam antiquorum probabilius responderunt, dicentes quod licet in contemplatione sit maxima delectatio, tamen in carentia talis visionis in parvulis non est maxima tristitia. Et hoc ideo, quia conscientia mitigat eis tristitiam in hoc, quod dicit eis, quod non ex culpa propria, sed ex corruptione naturæ propter culpam alienam in talem pœnam inciderunt potius quam meruerunt. Isti etiam dicunt, quod ex misericordia Dei mitigatam habent pœnam carentiæ visionis Dei. Et dant simile de sole : multi enim non vident solem in rota, qui tamen lumine solis vident alia, et illi non in toto privantur visione solis. Ita dicunt esse in parvulis non baptizatis, quod licet Dei faciem non videant præsenter, tamen quia multa mala naturali ratione et intellectu vident, quæ videre non possunt nisi in lumine primæ veritatis, non omnino privantur visione luminis æterni. Et hoc pium est credere, sed probari non potest.

Ad id quod de pœna æterna quæritur, dicendum quod justitia taxat pœnam contra culpam in genere, ut peccato magno magna pœna debeatur, et minori minor : et hæc est justitia quæ est secundum exigentiam meritorum. Sed, sicut dictum est, primus gradus justitiæ, decentia est bonitatis divinæ, de qua dicit Anselmus in *Prosologio* : « Si parcis peccatoribus, justum est : quamvis enim hoc non debeatur eis, tamen tuam condecet bonitatem [1]. » Et hac justitia semper punit citra condignum. Quamvis enim de potentia absoluta et de justitia sive rectitudine potentiæ absolutæ, possit punire ultra condignum, et de justitia quæ est secundum exigentiam meritorum, punire possit ad condignum : tamen de decentia suæ bonitatis et de superabundantia pietatis est citra condignum punire, ne pœnis saturari videatur. Sapientiæ, I, 13. *Nec lætatur in perditione vivorum.* Ad 1[2].

Per hoc etiam patet solutio ad sequens quod objicitur de Matthæo. Ad 13.

Eadem solutio est ad id quod objicitur de verbo Isaiæ, XXVII, 8. Ad 14.

Ad aliud de Apocalypsi dicendum, quod non intelligitur duplicia recipere tamquam duas pœnas, vel duplices pœnas pro uno peccato recipiat : sed duplicia dicuntur, quia recipit in corpore et in anima. *Non enim consurget duplex tribulatio*, ut dicitur, Nahum, I, 9, vel ut Septuaginta transtulerunt, « Non punit Deus bis in idipsum : » hoc enim esset severitatis. Ad 15.

Ad aliud dicendum, quod sancti rationes assignaverunt, quare temporale peccatum punit pœna æterna, Augustinus assignat hanc, quod justum est, quod Ad 16.

[1] S. Anselmus, In Prosologio, cap. 10.

peccatum mortale puniatur pœna æterna dupliciter, scilicet quia licet peccatum in actu sit transitorium, tamen in effectu est æternum : vellet enim qui mortaliter peccat et sic moritur, in peccato delectari in æternum. Et hæc sunt verba Augustini : « Non circumstantia fecit ut peccatum æternaliter puniatur, sed circumstantia illius in quem peccatur : qui cum sit æternus, et implentibus mandata æterna bona promittat, transgressoribus vero comminetur pœnas æternas, eo ipso dignum et bonum et justum est, ut qui in suo æterno æternum judicem offenderunt, in ejus æterno æternaliter crucientur [1]. » Et hoc etiam dicit Gregorius sic : « Qui in peccato moritur, in infinitum peccasset si in infinitum vixisset [2]. » Et hoc etiam patet per hoc, quod ante mortem voluntatem a peccato non retraxit. Alia etiam ratio est quam ponit Augustinus in libro de *Civitate Dei*, sic dicens : « Dignus est malo æterno, qui in se perimit bonum quod posset esse æternum. » Et ad hoc quidam ponunt rationem, quod qui furatur cappam vel aliam rem temporalem, meretur pœnam temporalem : ergo qui perimit bonum æternum, non satis punitur pæna temporali : bonum enim æternum in infinitum melius est quam bonum temporale : sed juste punitur pœna æterna : anima enim non moritur : et ideo bonum animæ potest durare in æternum, quod peccando perimit peccator. Hujus etiam ratio assignata est a Sanctis : quia multum peccat qui peccat in hominem, plus qui peccat in principem, et plectitur acriori pœna, ut dicit Aristoteles in V *Ethicorum*. et adhuc plus qui peccat in regem, et in infinitum plus qui peccat in Deum. Et ideo licet peccatum actu sit finitum, intensione tamen aversionis a bono infinito efficitur infinitum secundum reatum : et ideo plecti debet pœna infinita, quæ cum infinita esse non possit intentione acerbitatis, relinquitur, quod infinita sit duratione æternitatis.

Et quamvis istæ sint rationes Sanctorum et bonæ, tamen probabilius posset dici, quod ex peccato non est, quod pœna sit æterna : nec Deus peccantibus comminatur pœnas æternas, sed in peccato mortali decedentibus bene mors sequens facit pœnam æternam, ut dicit Damascenus. Post mortem enim efficitur insusceptibilis gratiæ : et ideo peccatum irremissibile : propter quod semper manet pœna quæ peccatum consequitur, sicut ignis insequitur propriam materiam. Hæc est etiam causa, quod peccatum veniale in eo qui decedit in mortali, punitur in æternum : quia licet in se veniale sit remissibile, tamen ex adjunctione ad mortale efficitur irremissibile.

Ad id quod objicitur de pœna beati Job, dicendum quod duplex est pœna, scilicet eruditiva, et vindicativa. Ad 17. Eruditiva est secundum justitiam generalem, et non secundum particularem, quæ est secundum exigentiam meritorum : et est major et minor, secundum quod valet ad eruditionem prudenter gubernantis et erudientis. Et talis pœna fuit beati Job, qua probata est virtus ejus et exercitata, et exemplo ejus ad patientiam eruditi sunt multi. Jacobi, v, 10 et 11 : *Exemplum accipite, fratres, exitus mali, laboris et patientiæ, Prophetas, qui locuti sunt in nomine Domini. Ecce beatificamus eos qui sustinuerunt. Sufferentiam Job audistis, et finem Domini vidistis.* Unde licet pœnam suam graviorem dicat esse quam meruit, non tamen dicit eam esse injustam : publica enim justitia justum est derelinquere unum, et ubjicere pœnis etiam innocentem, ut alii videntes magis timeant et erudiantur, secundum quod in præhabitis in quæstione de *providentia* determinatum est. Hoc etiam procedit de fonte pietatis boni communis in multos, sicut dicimus, quod pater vo-

[1] S. Augustinus, Lib. XXI de Civitate Dei, cap. 11.

[2] S. Gregorius, Lib. XXXIV Moralium, cap. 16, et Lib. IV Dialogorum, cap. 44.

luit et prænuntiavit Christum pati ex pietate quam habuit in omnes redimendos. Et sic in punitione beati Job fuit justitia et misericordia.

Ad 18. Ad id quod ulterius quæritur, qua justitia unus punitur pro alio? solvendum est per Augustinum in Glossa Josue, vii, 1, super illud : *Filii Israel prævaricati sunt,* ubi sic dicit : « Non est credendum in pœnis æternis quæ post mortem irrogantur, alium damnari posse pro alio, sed in his tantum rebus unum puniri pro alio, et hanc pœnam irrogari quæ finem sunt habituræ. » Et in eadem Glossa paulo post : « Judicantibus hominibus præceptum est, ut nequaquam unum pro alio puniant : Dei autem judicia non sunt hujusmodi : quia alto et invisibili suo consilio novit, quatenus extendat etiam homini pœnam salubremque terrorem, ut non solum se quisque curet in populo, sed invicem sibi adhibeant diligentiam, et tamquam unius corporis membra, et unius hominnis pro se invicem solliciti sint. » Dictum Augustini redit ad hoc, quod est pœna vindicativa, ut dictum est, et hæc est secundum exigentiam meritorum. Et est pœna eruditiva quæ infligitur secundum prudentiam erudientis aliquando eidem, aliquando uni pro alio, secundum quod magis valet eruditioni. Et secundum hoc fuit in peccato Achan, pro quo punitus est populus et eruditus, ut sciret quantum peccatum esset, si hoc in communi deductum fuisset, et ut sciret, quod ex ipsa unitate congregationis et exercitus sollicite cavere debuerant et custodire, ne aliquod illicitum contingere posset. Similiter in peccato Cham pro quo punitus est Chanaan, eruditi sunt quanta reverentia debeatur parentibus.

De peccato autem Aaron dicit Augustinus, quod Aaron punitus est pœna quæ transivit ad posteros, in hoc quod in cineribus vitulæ rufæ, Numer. xxi, 1 et seq., solus sacerdos immundus fit, et omnes alii sanctificantur. Hoc enim dicit Augustinus inflictum esse propter peccatum vituli. Sed verum est, quod non fuit punitus pœna publica. Et ex hoc erudimur, quod Prælatus non debet publica pœna puniri, ne contemptibilis subditis efficiatur, ne, sicut dicit Augustinus in *Regula,* apud eos quos oportet esse subjectos, dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas.

MEMBRUM III.

De conformitate voluntatis nostræ ad voluntatem Dei.

Deinde ratione ejus quod dicit Magister in libro primo *Sententiarum,* distinct. XLVIII, cap. *Sciendum quoque est, quod aliquando mala est voluntas hominis idem volentis quod Deus vult fieri, et aliquando bona est voluntas hominis aliud volentis quam Deus.*

Quæritur de conformitate voluntatis nostræ ad voluntatem divinam. Et quia non est hic magna vis sive magna difficultas, sub uno membro quæstionis ponemus totum quod de hoc quæri consuevit.

1. Primo ergo videtur, quod non possit esse conformitas. Infinite enim distantium non potest esse assimilatio : omnis conformitas per assimilationem est : ergo infinite distantium non est conformitas. Dei voluntas et hominis infinite distant. Ergo voluntatis hominis ad voluntatem Dei nulla potest esse conformitas. Major patet de se. Minor probatur, Isa. lv, 9 : *Sicut exaltantur cœli a terra, sic exaltatæ sunt viæ meæ a viis vestris, et cogitationes meæ a cogitationibus vestris.*

2. Idem probatur per Glossam super illud Psalmi xxxii, 1 : *Exsultate, justi, in Domino,* quæ sic dicit : « Quantum distant Deus et homo, tantum distant voluntas Dei et voluntas hominis. »

Sed contra. In contrarium est,

1. Quod dicit Glossa super illud Psalmi c, 3 et 4 : *Non adhæsit mihi cor pravum*, ubi dicit Glossa : « Voluntas Dei semper recta est, cui debemus conformari ut simus recti. »

2. Adhuc, Cantic. I, 3 : *Recti diligunt te*, Glossa Ambrosii : « Recti sunt, qui voluntatem suam conformant voluntati divinæ. »

Quæst. 1. Ulterius quæritur, In quo sit ista conformatio hominum et Dei ?

Aut enim est in eo quod homo vult quod Deus vult, aut in hoc quod scit Deum velle.

Non primo modo : dicit enim Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLVIII, cap. *Tantum enim interest inter voluntatem Dei et voluntatem hominis, ut in quibusdam aliud congruat Deo velle, et aliud homini*[1]. Et inducit Augustinum in *Enchiridion* sic dicentem : « Aliquando bona voluntate homo vult « aliquid quod Deus non vult, bona « multo amplius, multoque certius vo« luntate. »

Si secundo modo. Contra : Beata Virgo sub cruce stans nolebat Christum pati : cujus signum est, quod dixit Simeon, Lucæ, II, 35 : *Tuam ipsius animam pertransibit gladius*. Et tamen sciebat, quod Deus voluit Christum pati. Ergo tunc non conformasset voluntatem suam voluntati divinæ, quod impium est dicere.

Adhuc, Si ego pecco, scio Deum velle quod subtrahit mihi gratiam : ergo secundum hoc ego deberem velle, quod Deus subtraheret mihi gratiam : quod valde absurdum est : hoc enim non congruit mihi velle, quod Deus subtrahat mihi gratiam. Dicit autem Augustinus in *Enchiridion*, quod « non debeo velle quod non congruit mihi velle. »

Quæst. 2. Ulterius quæritur, Si teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ[2] ?

Et videtur, quod non.

1. Nemo tenetur ad impossibile : non autem potest esse perfecta conformitas inter voluntatem nostram et voluntatem Dei : ergo videtur, quod non teneamur ad illam.

2. Adhuc, Obstinati damnati in peccato mortali existentes, continue deformem habent voluntatem ad voluntatem divinam : ergo continue peccarent secundum hoc, quod grave est dicere.

Sed contra. In contrarium est,

1. Quod est inductum in Glossa super illud Psalmi XXXII, 1 : *Exsultate, justi*, quæ dicit : « Voluntas Dei semper recta est, cui debemus conformari ut simus recti. »

2. Adhuc, Constat, quod tenemur ad charitatem per quam efficimur amici Dei. Sed amicorum est, ut dicit Tullius in libro de *Amicitia*, idem velle et idem nolle. Ergo tenemur ad idem velle et ad idem nolle cum Deo : et hoc est conformitas voluntatum : ergo ad conformitatem voluntatis nostræ et ad conformitatem voluntatis divinæ tenemur.

3. Adhuc, Super illud Psalmi c 3 et 4 : *Non adhæsit mihi cor pravum*, Glossa, id est, cor tortum, quod habet qui non vult omnia quæ Deus vult : sed etsi timet ut infirmus, quod præsignavit timens Jesus cum dixit : *Transeat a me calix iste*[3] : tamen subdit se Deo dicens, *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu*.

Quæst. 3. Ulterius quæritur, Si tenemur velle quidquid scimus Deum velle[4] ?

[1] Cf. I Sententiarum. Dist. XLVIII, cap. A. Tom. XXVI nostræ editionis, pag. 470.

[2] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLVIII, Art. 4. Tom. XXVI hujusce novæ editionis.

[3] Matth. XXVI, 39.

[4] Cf. Opp. B. Alberti. Comment. in I Sententiarum, Dist. XLVIII, Art. 5. Tom. XXVI nostræ novæ editionis.

Et videtur, quod non.

1. Est enim instantia de beata Virgine, quæ sciebat Deum velle Christum pati, et tamen nolebat Christum pati.

Et iterum instantia de Apostolis, qui per revelationem Dei sciebant Christum pati, et tamen ex compassione nolebant. Lucæ, xxiv, 25 et 26, ubi dixit Christus : *O stulti, et tardi corde ad credendum in omnibus quæ locuti sunt Prophetæ. Nonnoportuit pati Christum ?*

Similiter est instantia in Jeremia, qui nolebat Jerusalem destrui, ut patet in *Threnis*, ubi plangit excidium Jerusalem, et tamen sciebat Deum velle destrui.

Et adhuc instantia in Christo, Luc. xix, 41, ubi dicitur : *Videns Dominus civitatem flevit super illam.* Ergo Christus nolebat civitatem destrui.

2. Adhuc, Si detur oppositum, sequitur inconveniens : scio enim Deum velle, quod si pecco, subtrahit mihi gratiam : ergo teneor velle, quod Deus subtrahat mihi gratiam : quod absurdum est : quia sic vellem, quod non essem bonus.

Est item instantia Apostoli, ad Philip. i, 23, ubi dicitur : *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo* : et tamen sciebat, quod Deus volebat eum non dissolvi, sed permanere in carne.

Juxta hoc ulterius quæritur ratione ejus

Quæst. 4. quod dicit Magister in libro primo *Sententiarum*, distinct. XLVIII, cap. *Ex quo solvitur quæstio qua quæri solet, Utrum viris Sanctis placere debuerit, quod Christus pateretur et occideretur ?*

Ratione enim hujus quæritur. Utrum meritorium fuerit sanctis, quod nolebant quod sciebant Deum velle [1]?

Et videtur, quod non : quia nolle quod scimus Deum velle, est velle contrarium ejus quod scimus Deum velle, vel oppositum : et non potest esse ex charitate : quia charitas amicitiæ est idem velle et idem nolle : sed omne meritum est ex charitate : ergo in hoc nonmeruerunt Sancti.

In contrarium est. Sed contra.

1. Quod dicitur de Christo, cujus omnis actio meritoria fuit : quia flevit super Jerusalem, et nolebat hoc quod scivit Deum velle. Similiter beata Virgo voluit Christum non pati, et scivit Deum velle Christum pati : pia enim voluntate voluit eum non pati : pietatis autem opus semper meritorium est : ergo hoc motu beata Virgo meruit.

2. Adhuc, Augustinus in *Enchiridion* : « Bonæ apparebant voluntates piorum fidelium, qui nolebant Apostolum Paulum Jerusalem pergere, ne ibi pateretur mala quæ Agabus propheta prædixerat [2] : et tamen hoc illum Deus pati volebat pro annuntianda fide Christi, exercens martyrem Christi [3]. »

Solutio. Ad primo quæsitum dicendum, quod si considerantur voluntas divina et voluntas hominis secundum essentiam, non potest esse conformitas : quia sic distant in infinitum. Si autem considerantur secundum proportionem ad aliquid quod sit vel causa efficiens volendi, vel forma volendi, vel materia ut volitum circa quod sunt voluntas Dei et hominis, vel finis voluntatum : tunc non distant in infinitum : quia proportionantur ad unum, et in illo possunt conformari et conformantur. Solutio.

De distantia ergo essentiali intelliguntur duo prima quæ de Isaia et de Glossa super Psalmum XXXII, 1, adducta sunt. Ad 1 et

Sed de proportione ad unum in quo conformari possunt, procedunt ea quæ adducta sunt in contrarium : homo enim potest velle quod Deus vult, et ut Deus vult, hoc est, ex charitate, et ad quod Deus vult, quia ad gloriam Dei, ad quam Deus vult omne quod vult : et potest velle quod Deus vult eum velle, et sic potest conformare voluntatem suam voluntati divinæ. Ad obj. 1 et 2

[1] Cf. Ibidem, Art. 6.

[2] Cf. Act. xxi, 10 et seq.

[3] S. Augustinus, In Enchiridion, cap. 101.

Ad quæst. 1. Ad id quod ulterius quæritur, In quo sit conformitas ista ?

Dicendum, quod est conformitas simplex, et conformitas secundum quid. Conformitas simplex ad voluntatem beneplaciti et non ad voluntatem signi, consistit in hoc, quod voluntas hominis voluntati Dei conformetur secundum omnes quatuor causas, efficientem scilicet, quod velit hoc quod vult Deus eum velle : voluntas enim Dei efficiens causa est volendi nobis quidquid volumus in bonis. Secundum causam materialem quæ est volitum, ut velit hoc quod Deus vult, et scit Deum omnino velle. Secundum causam formalem sive formam, ut ex eadem charitate velit quidquid vult ex qua Deus vult quod vult. Secundum causam finalem, sive secundum finem, ut ad gloriam Dei velit omne quod vult, sicut ad gloriam suam Deus vult quidquid vult. Et secundum has quatuor causas conformitas perfecta est et plena. Sufficiens tamen ad meritum est conformitas secundum tres causas, efficientem scilicet, formalem, et finalem. Conformitas autem in materia sive in volito, non est conformitas nisi secundum quid et imperfecta, quam etiam mali possunt habere.

Et antiqui dixerunt, quod prima conformitas est secundum modum patriæ. Secunda secundum modum viæ. Tertia autem non nisi vestigium conformitatis et umbra. Sed melius dicitur, quod prima est perfectionis et perfectorum. Secunda sufficientiæ et proficientium. Tertia imperfectionis et imperfectorum.

Et per hoc patet solutio in quo consistit conformitas. Et concedendum est, sicut probant objectiones, quod non consistit in hoc quod velimus quod Deus vult, vel velimus quod scimus eum velle, nisi secundum quid et non simpliciter.

Et sic patet solutio : quia sic procedunt objectiones.

Ad quæst. 2. Ad id quod quæritur ulterius, Si teneamur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ ?

Dicendum, quod tenemur conformatione sufficientiæ ad minus.

Ad objectum dicendum, quod patet per distinctionem inductam, quod hoc non est impossibile, sed valde facile : proportione enim ad unum in uno quod proportione est, in utroque junguntur voluntas Dei et hominis, et in illo conformantur. Ad 1.

Ad id quod objicitur de damnatis, et obstinatis, et in peccato mortali existentibus, satis bene responderunt antiqui, dicentes quod præcepta affirmativa obligant semper, sed non ad semper : unde præcepta charitatis non obligant ad actualiter diligendum, nisi quando cogito de Deo, quod bonus est, et simpliciter, et mihi : tunc enim omittere actum dilectionis esset contra præcepti impletionem, quod ad tunc diligendum obligat. Ad 2.

Similiter non teneor conformare voluntatem meam voluntati divinæ actualiter, nisi quando cogito, quod non nisi recta est voluntas Dei, et quod est indeflexibilis regula voluntatis meæ. Et ideo non sequitur, quod damnatus, vel obstinatus, vel in peccato mortali existens continue omittat omissione damnabili, quia non conformat. Sicut non sequitur, quod monachus qui tenetur surgere ad Matutinas, et non surgit, qualibet hora ante Matutinas, quando non surgit, omittat : sed peccat omittendo si non surgit quando surgendum est : tenetur enim ad tunc surgendum.

Antiqui tamen aliter responderunt ad hoc, dicentes quod ille qui non potest conformare voluntatem, aut dedit causam per culpam impotentiæ, et sic non excusatur, sed dupliciter vituperabilis est, scilicet quia non conformavit, et quia causam dedit, quod non conformare potuit : aliter enim ex suo malo reportaret lucrum : absolveretur enim ab obligatione præcepti. Si autem est impotentia ex defectu naturæ, sicut in mo-

rionibus : tunc dicunt, quod non obligatur præcepto conformationis. Prima solutio probabilior est, licet secunda bona sit.

Ad object. 1. PRIMUM quod objicitur in contrarium ex Glossa, procedit.

Ad object. 2. AD ID quod objicitur de Tullio, quod « amicorum est idem velle, et nolle, » dicendum quod intelligitur hoc non secundum materiam tantum, sed secundum efficientem formam et finem, ut dictum est.

Ad object. 3. AD ALIUD quod in Glossa super Psalmum C, 3 et 4, adducitur, dicendum quod intelligitur de voluntate beneplaciti, quæ invicta est et cassari non potest. In illa enim quando scimus eam, etiam in volito deberemus conformari. Quamvis enim voluntate naturæ possumus velle quæ congruunt nobis velle, ut dicit Augustinus in *Enchiridion*, tamen voluntate rationis, quæ dictat quod Deo semper obediendum est, debemus velle quod Deus vult. Et has duas voluntates innuit Christus, Matth. XXVI, 39, quando dixit : *Verumtamen non sicut ego volo*, voluntate scilicet naturæ, *sed sicut tu vis*, fiat, voluntate scilicet beneplaciti.

Ad quæst. 3. AD ID quod ulterius quæritur, Utrum teneamur velle quidquid scimus Deum velle ?

Dicendum quod non, secundum Augustinum. Tamen quidam distinxerunt dicentes, quod est voluntas rationis, et est voluntas sensualitatis. Dicunt ergo, quod voluntate rationis debemus velle quidquid scimus Deum velle. Voluntate autem sensualitatis possumus velle contrarium vel oppositum ejus quod scimus Deum velle, quando ex pietate non convenit nobis idem velle. Sicut dicit Augustinus in *Enchiridion*, et ponitur a Magistro in libro I *Sententiarum*, distinct. XLVIII, cap. *Tantum enim interest*. Et hæc sunt verba ejus : « Multum interest « quid velle homini, quid velle Deo congruat : et ad quem finem suam quisque referat voluntatem, ut approbetur « vel improbetur. Potest enim velle bonum quod non congruit ei velle : et « potest bonum velle quod congruit, sed « non refert ad finem rectum, et ideo « non est bona voluntas [1]. » Dicunt ergo, quod beata Virgo voluntate sensualitatis voluit Christum non mori. Et similiter Jeremias tali voluit voluntate Jerusalem non subverti. Et hanc etiam Dominus ostendit in se quando dixit Dominus, Matth. XXVI, 38 : *Tristis est anima mea usque ad mortem*.

Et si objicitur istis, quod secundum hoc beata Virgo et Sancti non meruerunt tali voluntate, qua voluerunt oppositum ejus quod sciverunt Deum velle : quia in sensualitate non est meritum.

Dicunt, quod falsum est : eo quod sensualitas in homine ordinabilis est a ratione. Unde motus qui sensualitatis est ut potentiæ, rationis est ut ordinantis : et hoc modo potest esse meritorius. Et hoc satis bene dictum est.

Alii dicunt, quod est ratio ut ratio, et ratio ut natura. Ratio ut ratio est, quæ de volito et volendo deliberat, et ratione qua quis velle aliquid debeat, et quo fine. Et dicunt, quod hac ratione voluntate quæ de ipsa oritur (omnis enim voluntas, ut dicit Aristoteles in II *Topicorum*, in ratione est) tenemur velle quidquid scimus Deum velle : hæc enim ratio deliberat conferendo, quod voluntas divina regula est nostræ voluntatis : regulatum autem debet sequi regulam, et non e converso. Ratio autem ut natura est, quæ (sicut dicunt) recurva est in seipsam, et vult ea quæ conveniunt naturali pietati : unde aliquando potest velle et meritorie quæ scit Deum non velle : eo quod congruit homini velle bonum eorum ad quos inclinatur naturali pietate. Et hoc redit in idem cum primo.

Dicunt etiam, quod beata Virgo hoc

[1] Cf. I Sententiarum, Dist. XLVIII, cap. A in fine.

modo voluit Christum non mori, et Jeremias Jerusalem non subverti. Ad hoc autem quod Christus flevit super Jerusalem, Luc. xix, 41, dicunt, quod ex voluntate quæ oritur ex ratione ut ratio est, flevit culpam et non pœnam, nisi hoc modo quo culpa ordinatur ad pœnam ut ad meritum.

Dicunt etiam isti, quod tales voluntates quæ sunt in opposito divinæ voluntatis, omnes cum conditione intelliguntur, sicut, ad Roman. ix, 3, dicit Apostolus : *Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis.* Hoc enim intelligitur cum conditione, scilicet si possibile esset. Ita dicunt, quod Jeremias voluit non destrui Jerusalem, si hoc Deo placeret, et beata Virgo non mori Christum : et ita bonus filius vellet non mori patrem quem Deus vult mori. Et dixerunt, quod talis conditionalis voluntas potius dicitur *velleitas*, quam voluntas : non enim vult, sed vellet si posset.

Alii dicunt, cum quibus et ego sentio, quod cum dicitur, quod tenemur velle quidquid scimus Deum velle, quod velle Deum nobis potest respicere volentem, vel volitum. Si respicit volentem, sensus est, tenemur velle quidquid scimus Deum nos velle. Vult autem Deus nos velle nobis congrua, sicut quod pia filia velit de matre, et mater de filia : et hoc modo vult, quod beata Virgo vellet filium non mori nec pati, et bonus filius patrem velit non mori, et generaliter quod pietatis visceribus affluamus in conjunctos nobis sanguine, vel beneficio, vel professione. Et quia pietatis opus quando est in charitate, semper meritorium est, ideo talibus meremur voluntatibus. Est enim conformitas voluntatis nostræ ad voluntatem divinam scilicet efficientem, formam, et finem. Potest etiam voluntas Dei cum dicitur, quidquid scimus Deum velle, respicere sive connotare volitum in nobis : et hoc dupliciter, simpliciter scilicet prout est quædam res volita, vel prout stat sub voluntate divina immobili et semper efficaci, ut dicit Augustinus. Primo ergo modo tenemur velle quidquid scimus Deum velle : et similiter tertio modo, sed non secundo modo. Possumus enim velle aliquid quod scimus Deum non velle tunc, et possumus velle oppositum ejus quod scimus Deum velle, et meritorie : eo quod hoc velle congruit nobis secundum pietatem : et velle quod Deus vult tunc, pietati non congruit. Pietas enim, ut dicit Tullius in fine primæ *Rhethoricæ*, est benevolentia in parentes, sive beneficio aliquo conjunctos. I ad Timoth. iv, 7 et 8 : *Exerce teipsum ad pietatem. Nam corporalis exercitatio ad modicum utilis est, pietas autem ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est, et futuræ.* Et hoc probabilius est : quia hoc directe est secundum verba Augustini in *Enchiridion*.

Ad aliud dicendum, quod illa duo argumenta procedunt de volito tantum. Et sicut jam habitum est, in volito accepto non tenemur conformari voluntati divinæ : quia possumus oppositum velle et meritorie : et hoc congruit nobis velle, et Deus vult hoc nos velle.

Ad id quod ulterius quæritur, Si meritorie placuerit Sanctis, quod Christus pateretur ? Ad quæst. 4

Secundum Augustinum dicendum, quod passio Christi duplicem habet comparationem, scilicet ad actionem Judæ et Judæorum, qua passio illa inferebatur : et sic Deo Patri displicuit et Sanctis, nec umquam alicui bono placere potuit. Potest etiam considerati prout stat sub ordine dispositionis et voluntatis divinæ ad finem redemptionis humanæ : et sic Deo Patri placuit et Filio et Spiritui sancto, et ab omnibus Sanctis desiderata est et fuit. Isa. LIII, 10 : *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum, et voluntas Domini in manu ejus dirigetur.* Et in eodem capitulo paulo ante, ỳ. 7 : *Oblatus est quia ipse*

voluit. Et iterum parum ante, ỳ. 4 : *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.* Hoc est enim quod Deus vult nos velle : quia si pietatis visceribus affluere tenemur in conjunctos, multo magis in nosipsos. Et hoc est quod antiqui dixerunt de Deo Patre in versu :

Actio displicuit, passio grata fuit.

Ad object. 1. Ad duo prima quæ objiciuntur in contrarium, jam patet solutio. Jam enim dictum est, quod Christus flens super civitatem, potius flevit peccatum quam pœnam. Et si flevit pœnam, ad hoc flevit, ut ostenderet in humanitate pietatis affectum. Et quod dicitur de beata Virgine, jam prius solutum est.

Ad object. 2. Ad dictum Augustini dicendum, quod eodem modo sentiendum est de passione Pauli, et de passione omnium Sanctorum. Illæ enim possunt considerari prout inferuntur actionibus tyrannorum et tortorum, quærentium in Sanctis exstinguere fidem : et sic placere esset impium et crudele. Possunt etiam considerari prout sunt per constantiam passionis testimonia, fidei : Græce enim μάρτυρ, Latine sonat *testis* : et sic volitæ sunt et placentes Sanctis. Et hoc est secundum verba Augustini. Unde in sermone de Martyribus dicitur : « Qui de martyrum morte lætatur, non dubitat martyres regnare cum Christo post mortem. » Et hoc dicit Maximus in sermone de martyrio Petri et Pauli.

Antiqui tamen dixerunt, quod præsentes martyrio Sanctorum ex pietate poterant velle non pati Sanctos : posteri autem quibus præterita fuit passio, debebant gaudere : quia fides invicta et probata stetit in eis.

Ex hoc iterum solvitur quod quæritur a quibusdam, Si debemus velle pœnas damnatorum in inferno ?

Dupliciter enim considerantur pœnæ, scilicet prout sunt affligentes et malum naturæ bonæ quæ est in damnatis. Dicit enim Augustinus, quod pœna ideo dicitur *mala,* quia contraria est naturæ bonæ. Et sic crudele esset pœnas velle : quia sic non congruit homini velle pœnas alicujus. Possunt etiam considerari prout per justitiam sunt ordo culpæ, et sic de pulchritudine justitiæ : et sic debemus eas velle. Psal. LVII, 11 : *Lætabitur justus cum viderit vindictam.* Isaiæ, LXVI, 24 : *Et egredientur, et videbunt cadavera virorum, qui prævaricati sunt in me : vermis eorum non morietur, et ignis eorum non exstinguetur : et erunt usque ad satietatem visionis omni carni.* Glossa : Hoc est, lectorum qui satiantur et delectantur in pœnis eorum in quibus vident, quod perfecta est voluntas Dei, qui de ipsis noluerunt facere voluntatem Dei. Unde Ambrosius dicit, quod « sicut gemma carbunculi in auro, ita sedet Judas in inferno. »



INDEX TRACTATUUM,

QUÆSTIONUM, MEMBRORUM, ETC.

IN PRIMAM PARTEM SUMMÆ THEOLOGIÆ.

TRACTATUS I.

DE SCIENTIA THEOLOGIÆ.

TRACTATUS II.

DE FRUI, ET UTI, ET UTENTIBUS ET FRUENTIBUS.

TRACTATUS III.

DE COGNOSCIBILITATE, NOMINABILITATE, ET DEMONSTRABILITATE DEI.

TRACTATUS IV.

DE ESSENTIALITATE, SIMPLICITATE, ET INCOMMUTABILITATE DEI.

TRACTATUS V.

DE ÆTERNITATE, ÆVITERNITATE, ET TEMPORE.

TRACTATUS VI.

DE UNO, VERO, ET BONO.

TRACTATUS VII.

DE DISTINCTIONE PERSONARUM IN DIVINIS SECUNDUM GENERATIONEM FILII, ET PROCESSIONEM SPIRITUS SANCTI.

TRACTATUS VIII.

DE NOMINIBUS PERSONALIBUS QUÆ SECUNDUM RATIONES PROCESSIONUM ÆTERNALIUM ET TEMPORALIUM PERSONIS CONVENIUNT.

TRACTATUS IX.

DE RELATIONIBUS ET NOTIONIBUS QUIBUS PERSONÆ DISTINGUUNTUR AB INVICEM.

TRACTATUS X.

DE USIA, USIOSI, HYPOSTASI, ET PERSONA.

TRACTATUS XI.

DE ÆQUALITATE PERSONARUM.

TRACTATUS XII.

DE APPROPRIATIS.

TRACTATUS XIII.

DE NOMINIBUS QUÆ TEMPORALITER DEO CONVENIUNT.

TRACTATUS XIV.

DE HIS QUÆ PER TRANSLATIONEM ET SIMILITUDINEM DE DEO DICUNTUR.

TRACTATUS XV.

DE SCIENTIA, PRÆSCIENTIA, ET DISPOSITIONE.

TRACTATUS XVI.

DE PRÆDESTINATIONE, DILECTIONE, ET ELECTIONE, ET REPROBATIONE.

TRACTATUS XVII.

DE PROVIDENTIA, FATO, ET LIBRO VITÆ.

TRACTATUS XVIII.

DE MODIS QUIBUS DEUS DICITUR ESSE IN REBUS ET LOCIS, ET MUTARE CREATURAM CORPORALEM PER LOCUM ET TEMPUS, SPIRITUALEM VERO PER TEMPUS TANTUM.

TRACTATUS XIX.

DE POTENTIA DEI.

TRACTATUS XX.

DE VOLUNTATE DEI.

INDEX

RERUM ET VERBORUM MEMORABILIUM,

QUÆ IN PRIMA PARTE

SUMMÆ THEOLOGIÆ CONTINENTUR.

ABBREVIATIONES :

a.	Articulus.	q.	Quæstiuncula.
m.	Membrum.	quæsit.	Quæsitum.
par.	Particula.	subpar.	Subparticula.
Q.	Quæstio.	tract.	Tractatus.

A

C

D

E

F

G

H

M

N

P

Q

R

S

U

V

Z



INDEX

LOCORUM SACRÆ SCRIPTURÆ,

Qui in prima parte

SUMMÆ THEOLOGIÆ EXPLICANTUR

EX VETERI TESTAMENTO.

GENESIS.

EXODI.

NUMERORUM.

DEUTERONOMII.

XXXII, 39. *Vivete quod ego sum solus, et non sit alius Deus præter me.* Q. 29, m. 1, a. 1.

IV REGUM.

IV, 5 et 6. Filii offerebant matri vasa vacua, et illa infundebat oleum, et implebat quodlibet secundum quantitatem capacitatis. Q. 65.

TOBIÆ.

XII, 15. *Ego sum Angelus Raphael, unus ex septem qui adstamus ante Dominum.* Q. 73, m. 2 ,a. 2.

XII, 19. *Videbar quidem vobiscum manducare et bibere: sed ego cibo invisibili, et potu, qui ab hominibus videri non potest, utor.* Q. 75, m. 4.

JOB.

XI, 7. *Forsitan vestigia Dei comprehendes.* Q. 15, m. 2, a. 1, par. 1.

XI, 7. *Et usque ad perfectum Omnipotentem reperies.* Q. 17 et Q. 18, m. 3.

XXI, 7. *Quare ergo impii vivunt, sublimati sunt, confortatique divitiis?* Q. 67, m. 1.

XXVI, 13. *Spiritus ejus ornavit cœlos.* Q. 31, m. 4.

PSALMORUM.

CXXXIV, 6. *Omnia quæcunque voluit Dominus fecit, in cœlo, in terra, in mari et in omnibus abyssis.* Q. 77, m. 1.
CXXXVIII, 6. *Mirabilis facta est scientia tua ex me : confortata est, et non potero ad eam.* In prologo.
CXXXVIII, 16. *In libro tuo omnes scribentur.* Q. 69, m. 1.
CXLVIII, 6. *Statuit ea in æternum, et in sæculum sæculi.* Q. 23, m. 1, a. 1, par. 2.

PROVERBIORUM.

VIII, 17. *Ego diligentes me diligo.* Q. 64. Q. incidens.
VIII, 31. *Ludens in orbe terrarum.* Q. 33.
X, 1. *Filius sapiens lætificat patrem.* Q. 50, m. 1.

ECCLESIASTÆ.

V, 5. *Ne dicas coram Angelo : Non est providentia.* Q. 67, m. 1.

CANTICORUM.

I, 3. *Recti diligunt te.* Q. 80, m. 3.

SAPIENTIÆ.

I, 7. *Spiritus Domini replevit orbem terrarum.* Q. 31, m, 4.
I, 13. *Deus mortem non fecit.* Q. 26, m. 2, a. 3.

ECCLESIASTICI.

ISAIÆ.

JEREMIÆ.

BARUCH.

EZECHIELIS.

DANIELIS.

JOEL.

AMOS.

ZACHARIÆ.

MALACHIÆ.

II MACHABÆORUM.



EX NOVO TESTAMENTO.

MATTHÆI.

MARCI.

LUCÆ.

JOANNIS.

ACTUUM.

AD ROMANOS.

I AD CORINTHIOS.

II AD CORINTHIOS.

AD GALATAS.

AD EPHESIOS.

AD PHILIPPENSES.

AD COLOSSENSES.

I, 15. *Qui est imago Dei invisibilis.* Q. 35, m. 2.
II, 9. *In ipso inhabitat plenitudo divinitatis corporaliter.* Q. 77. Q. incidens.

II AD THESSALONICENSES.

II, 10. *Eo quod charitatem veritatis non receperunt ut salvi fierent, ideo mittet illis Deus operationem erroris.* Q. 66, m. 2.

I AD TIMOTHEUM.

I, 17. *Soli Deo honor et gloria in sæcula sæculorum.* Q. 40, m. 2, a. 1. Item, Q. 45, m. 2, a. 1. Et, Q. 51.
II, 4. Deus *omnes homines vult salvos fieri.* Q. 63, m. 2. Item, Q. 79, m. 2, a. 2, par. 2.
VI, 16. *Qui solus habet immortalitatem.* Q. 21, m. 3.
VI, 16. *Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.* Q. 13, m. 1. Item, Q. 14, m. 1.

II AD TIMOTHEUM.

AD TITUM.

AD HEBRÆOS.

JACOBI.

II PETRI.

I JOANNIS.

APOCALYPSIS.



Sancti-Amandi (Cher). — Ex typis DESTENAY, Bussière Fratrum.